مخطوط رقم	3311 م.ك	الموضوع	فقه
العنوان	كشف الشوارد والموانع ـ المجلد الخامس ـ الاخير ـ		
المؤلف	الوانوغي ; يوسف بن ابراهيم المغربي الحنفي ـ بعد 839 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	839 هـ		
إسم الناسخ	بخط المصنف		
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	140
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات			
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع	بروكلمان : 2 / 234 // ذيل بروكلمان :(2 / 328		

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS
9 11 1978
5 cm

3311

KASHF AL-SHAWĀRID WA'L-MAWĀNI', by Yūsuf b. Ibrāhīm al-Maghribī AL-WĀNŪGHĪ al-Ḥanafī (*fl.* 839/1435).

[The fifth (and final) volume of a commentary on the *Ghāyat al-taḥrīr al-jāmi'*, the author's own epitome of the *Fuṣūl al-badā'i' li-uṣūl al-sharā'i'*, a treatise on Ḥanafī jurisprudence by Shams al-Dīn Muḥammad b. Ḥamza AL-FANĀRĪ al-Ḥanafī al-Rūmī al-'Uthmānī (d. 834 1431).]

Foll. 140. 28 × 18·2 cm. Clear scholar's naskh.

Autograph.

Dated 25 Muḥarram 839 (20 August 1435).

Brockelmann ii. 234, Suppl. ii. 328.

WESTERN PENNSYLVANIA

كشف الشوارد والموانع وضبط غرر الفرائد واللوامع
في شرح غاية التحرير للجامع وكفاية التحرير الجامع المختصر
من فصول البدائع في أصول الشرائع مما عني بجمعه
العبد الفقير إلى الله الغني يوسف بن حسن
المقرر الرافعي الحنفي عامله الله بلطفه
الخفي غفر الله له ولوالديه ولمن
نظر فيه بعين الإنصاف
ودعا له بالمغفرة والرحمة
وجميع المسلمين
آمين رب
العالمين

وينبغي لك أيها الناظر في هذا الكتاب أن لا يسأم من طول البحث في بعض المواضع لاجتناء الجنى المتعلق بتلك المواضع وله العقد بالله بيننا فإنا لا نخلو بعون الله تعالى عن فوائد وتعود بفوائد لم تجمع مثلها في كتاب وذلك تسهيلا على الطلاب وتمهيد قواعد تحصل في ذهنك معرفة مذاهب العلماء ودلائلها وجهاتها فوائدها وفوائدها نفيس مهم وتتضح بها المشكلات وتنحل رموز المعضلات وتظهر الأقوال الراجحة من المرجوحات ويتدرب الناظر فيها بالسؤال والجواب وبيقظ ذهنه ويتمرن عند ورود الألباب ويتعرف الأدلة الصحيحة من السقيمة والضعيفة من المستقيمة وبالله المستعان وعليه التكلان وهو الميسر لتحصيل المرام وتسهيل الأمور العظام على بديع شاء بغير التزام ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم والله تعالى سائل الإرشاد إلى الرشاد والعصمة من التخلل في الزلل في القول والعمل وبالله التوفيق وبيده التحقيق وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين

من كتب تفسير الحديث
وعلوم صالح البخاري
ما سوى الشرح في وسط
العالم كما هو مكتوب ١٠٤

من كتب فقه الحنفية
وأصوله عبد حمدي
العروسي

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله ومنها اختلف في تخصيص العلة ويسميه بعضهم النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم فعند الحنفية وفخر الاسلام والاكثرون منا ومن الشافعية يمنع التخلف بعد الا المانع مع وجودها والعراقيون وابو زيد والمعتزلة على الجواز والتخلف مانع اى انه تخصيص للعلة لا نقض وابطال لها وهو مذهب مالك واحمد رحمهما الله وقيل بنى الخلاف في القول بعروض العموم للعاني والحق ان ذلك بناء على ان التخصيص هنا ابطال للعلية فلا يصح وان كانت عامة اقول اى في شروط علة الحكم الاصل المختلف فيها عدم تخصيص العلة فان العلماء اختلفوا في جواز تخصيص العلة ويسميه بعض العلماء النقض وهو وجود العلة اى الوصف المدعى علة في بعض الصور مع تخلف الحكم عنه فابو منصور الماتريدي وفخر الاسلام البزدوي والاكثرون منا اى من اصحابنا مشايخ ما وراء النهر ومن اصحاب الشافعي على المنع من جواز تخصيص العلة المستنبطة والتخلف اى تخلف الحكم عن وجود الوصف عندهم لعدم العلة في صورة التخلف الا لمانع من ثبوت الحكم مع وجود العلة فعلى هذا التخلف مرفوع جوابا ونقايا فاذا لم يجز تخصيص العلة عندهم فلم تتخلف الحكم عن العلة فقال لعدم العلة كما سيجيء الا لمانع مع وجودها وان كان مجرورا بالعطف على المنع فالمعنى فيه على المنع وعلى كون التخلف لعدم العلة الا لمانع والعراقيون منا اصحابنا كابي بكر الرازي الجصاص وابي زيد الدبوسي من مشايخ ما وراء النهر والمعتزلة على الجواز اى جواز تخصيص العلة والتخلف اى تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور عندهم لمانع من ثبوت الحكم مع وجود العلة على انه تخصيص للعلة لا نقض وابطال لها وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل رحمهما الله وقيل بل الخلاف في جواز تخصيص العلة وعدم جوازه على القول بعروض العموم للعاني وعدم عروضه لها فمن قال بعروض العموم للعاني جوز تخصيص العلة لكون التخصيص ليس بابطال لها كتخصيص العام اللفظي ومن لم يجوز عروض العموم للعاني لم يجوز تخصيصها لان شرط التخصيص فيها وهو العموم اذ التخصيص هو قصر العام على بعض افراده وهو لا يكون الا في العام قوله والحق ان ذلك مبني على ان تخصيص العلة ابطال لها ام لا فالمانع تخصيص العلة قال ان التخصيص هنا لان الدوام بالعلة فلا يصح تخصيص العلة وان كانت عامة قوله والمجوز ليس بابطال اى المجوز لتخصيص العلة فان تخصيص العلة ليس بابطال للعلة بل تخصيص بها فيجوز اذا قام الدليل على التخصيص كالتخصيص الوارد على العموم اللفظي فانه ليس بابطال له ليجوز قوله وقيل بالجواز اى بجواز تخصيص العلة في العلة المنصوصة لا في العلة المستنبطة قوله وقيل بالعكس اى بجواز التخصيص في المستنبطة دون المنصوصة قوله واختاره بعضهم اى واختار بعض العلماء جواز التخصيص في العلة المستنبطة الا اذا كان التخصيص لمانع او عدم شرط فانه حينئذ يجوز وفي العلة المنصوصة قال يجوز التخصيص اذا اثبتت علية الوصف بنص ظاهر عام قوله لنا لو صح لزم التناقض لان كون الوصف علة شرعية يقتضي اللزوم مطلقا لكونها تامة فانتفاء الحكم تخلف الحكم عنها مع وجودها لانتفاء انتفاء الحكم عن

عن العلة التامة وايضا التخلف لا يكون الا لمانع او انتفاء شرط فنقيضها اذا جزء العلة التي يترتب عليها والا امتنع الترتيب فالعلة مع المجموع فالتخلف اذا انقيض بجزئها فلا يكون نقضا لها فان قيل نزاع لفظي لانه ان اريد بالعلة الا ان فنقض منع التخلف عنها وان اريد بها الباعثة على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرط في اثبات الحكم بها حنزوان قلت الكلام في نفس العلة فلا اعتبار لها عند تاخر الترتيب الحكم عليها حتى لا تكون الا باعثة اقول لما فرغ المصنف من تحرير الاقوال شرع في الاستدلال عليها واختار بعد ان الدليل على المختار وهو انه لا يصح تخصيص العلة لثلثة اوجه اولها ان لو صح تخصيص العلة وجود الوصف المدعى علة مع تخلف الحكم عنه لزم التناقض في الشرع واللازم باطل اما الملازمة فلان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا غير مقيد بصورة دون صورة لكون العلة الشرعية علة تامة اذ الا لما ترتب الحكم عليها في مواضع الثبوت فالمحال تخلف الحكم عنها مع وجودها لاستحالة انفكاك الحكم عن العلة التامة صورة وانتفاء انفكاك اللازم عن اللزوم فلو تخلف الحكم عنها في بعض الصور مع وجودها يلزم وجود الحكم وعدم وجوده فيلزم التناقض واما بطلان اللازم فظاهر بضرورة العقل فان التناقض عجز وسفه وهما محالان على الشارع قيل لا نسلم كونها علة تامة فانها باعثة فلزوم الحكم بها مشروط بانتفاء المانع وحصول الشرط اجيب عنه بانه لو لم تكن تامة مستلزمة للحكم لما صح الاستدلال باعلى الحكم في الفرع لوجودها فيه لكن العلل في الاعصار يستدلون بوجود هذه في الفرع على ثبوت الحكم فيه من غير تعرض لامر آخر وكونها باعثة لا ينافي كونها علة تامة والا لما كانت باعثة بنفسها بل مع وجود الشرط وانتفاء المانع والمقدر خلاف قيل المانع ايضا شرع علامة لانتفاء الحكم كما ان علامة الشيء يجيء باعتبار المانع في صورة التخلف والعلة في غيرها وايضا هذا منقوض بتخلف القصاص عن العمد فان الذي هو علة بالاجماع في الاب والجواب اجيب عنه بانه لا كلام في ان المانع علامة لانتفاء الحكم وانما الكلام في ان علامة للانتفاء قصدا مع وجود الموجب او علامة لانتفاء العلة فممنوع لا جايز ان يكون علامة لا قصدا مع وجود الموجب لانه يودي الى ان العلة لا تكون علامة للحكم في شيء من الصور فبالتخصيص تخرج العلة من كونها امارة معرفة للحكم بنفسها وباعتبار المانع يوجب التناقض والجمع بين العلامتين كما ذكر غير صحيح وقوله هذا منقوض بما ذكر انما لان علة القصاص عندهم من لم يجوز القتل بالعمد وان القصاص ثابت في الاب والمولى الاصطلاقه فلا يرد نقضا قيل سلمنا ان العلة امارة على الحكم الفرع لكن تخلف عنها في صورة اخرى للعارض فلا يكون اثبات الحكم في فرع الا بعد العلم بانتفاء ذلك العارض لكن انتفاء العارض شرط لا داخل في مفهوم العلة فالمعرف هو العلة الباعثة فقط اجيب بان معرف الحكم هو ما يتحقق بتحقق التعريف وهو لا يتحقق بوصف وحده بدون وجود الشرط وانتفاء المانع فلا يكون الوصف وحده معرفا بدونها فاذا حصل التعريف بالمجموع فجعل بعضه معرفا والباقي شرطا للحكم اى تاثيرها من حيث وثانيها ان تخلف الحكم عن الوصف

المدعى كونه علة في صوره النقض لا يكفي الا بوجود مانع او انتفاء شرط اذ تخلف بدونهما
مشعر بانتفاء عليه الوصف فنقيضها اي تقيض وجود المانع ونقيض انتفاء الشرط
وهما وجود المانع والشرط اذا جزآء العلة التي تترتب الحكم عليها الان نقيضهما اذا لم يتحقق
امتنع الحكم على الوصف فالعلة هي المجموع المركب من الوصف ونقيضهما فالتخلف اي تخلف
الحكم عن الوصف المدعى علة في صوره النقض لوجود المانع او انتفاء الشرط نقض بجزء العلة
لانه نقض لذلك الوصف لانه هو المتحقق في صوره النقض بدون الحكم وهو جزء العلة لانتفائها
فلا يكون التخلف نقضا لتمام العلة لان الحكم لم يتخلف مع وجود المجموع وهو تخصص العلة
لا يقال لو كان المجموع هو العلة لزم ان يكون العدم جزء العلة وهو باطل لما مر لانا نقول
انما يرد هذا اذا كان المانع امرا وجوديا اما اذا كان امرا عدميا فلا يلزم ما ذكرتم لانه
حينئذ يجوز ان يكون نقيضه وجوديا فلا يكون العدم جزء العلة فلم لم يصح كون المانع
عدميا ويقول لم لا يجوز كون المانع دائما فوات شيء فلا يلزم كون العدم جزء العلة قلنا
قيل النزاع في جواز تخصيص العلة وعدم جوازها وجواز تخلف الحكم عنها على ما قرره
مستدلا ليدل فتاخ لفظي لانه ان اريد بالعلة الاولى التي وقع النزاع في جواز تخلف الحكم عنها العلة
التامة فنحن نمنع جواز تخلف الحكم عنها ايضا لاستحالة تخلف الحكم عن العلة التامة وان اريد
بها اي بالعلة الاولى ما عشاه على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرط في اثبات الحكم بالباعثة
لا جزء لها وبهذا تخلف الحكم مع وجود الباعثة ولا يقدح في عليتها فالنزاع حينئذ تغيير
العلة لفظي لا معنوي قوله قلنا الاخر اشاره الى الجواب عنه بان الكلام في نفس
العلة من حيث هي من غير تقييد لها بشيء فان نفس العلة لا تتحقق الا بترتب الحكم ولا
اعتبار لها عندنا الا بترتب الحكم عليها فالتي لم يترتب الحكم عليها لا تكون علة اصلا اذ
المقصود منها ترتب الحكم عليها اذ العلل الشرعية امارات معرفة للحكم ولا تحقق كونها امارة
معرفة لا بترتب الحكم عليها فاذا لم تكن معرفة لا تكون علة وحينئذ لا تكون العلة تامة
فلا يكون النزاع لفظيا بل معنويا وهو الوصف الذي تخلف الحكم عنه هل يصلح علة ام لا فعندنا
لا يصلح علة اصلا لا بترتب الحكم عليها وعندهم يصلح قوله وايضا فلا اعتبار بالعلل
العقلية والجامع كونها علة مع دلالة الدليل على وجوب تعلق الحكم بها اقول الوجه الثالث
اعتبار العلة الشرعية بالعلل العقلية وقياسها عليها والعلة العقلية تبطل تخلف الحكم
عنها فكذا الشرعية والجامع بينهما كون كل منهما علة مع دلالة الدليل على وجوب تعلق
الحكم بها اي بالشرعية والعقلية وذكر هذا الدليل بالفرق بينهما وهو ان العلة العقلية تقتضي
المعلول لذاتها فكان المعلول لازما لها لكون الذات علة تامة فلزم من انتفائه انتفاؤها ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء لازمه والشرعية تقتضي المعلول بجعل الشارع اياها علة معرفة دلالة

محصله

محصله لا يجوز ان يجعلها الشارع علة في صوره دون اخرى فلو وجب تخلف عدم
عليتها واجيب عنه بانا لا نسلم ان العلة العقلية تقتضي المعلول لذاتها بل بجعل الله تعالى
يضاف ان المؤثر في الجميع في الحقيقة هو الله تعالى فان ما ليست بمؤثرة لذاتها يجعل الله
تعالى اياها على هذه الطبيعة ولهذا جعلها مرددا او سلمنا على ان يؤثر لذاتها فلم قلت
يجب ان يعتقد ان الاخر لذاتها اياها وكذا في سائر العلل العقلية فلا فرق حينئذ بين الشرعية
فان الكل امارات لا مؤثرات بذواتها وبين سلمنا ان العقلية تقتضي المعلول لذاتها والشرعية
يجعل الشارع اياها علة لكن لا نسلم ان التخلف عنها لا يكون موجبا لعدم عليتها في بعض
بل موجب لذلك لان كونها علة بجعل الشارع انما صح بما هو مظنون والظن انما يحصل
العلة كالتاثير والاخالة والطرد وغيرها من المسالك والظن انما يتبع اذا ترتب الحكم عليه
واطرد وحيث تخلف الحكم عنها فات ذلك الظن فلم يبق علة وانما يجب بين المانع وفقد
الوجه المذكور فانما يلغى لو بقي الظن بجعلها علة عند التخلف وهو ممنوع لانه انما يحصل
دليل العلية لم يبق الظن بالعلية قائما لان الشك احتمال الوجود والعدم على السوا والعمل
بالشك غير جائز قوله ويجوز ان يجعلها الشارع علة في صوره دون اخرى قلنا سلمنا لكن
لكن اذا كانت العلية تابعة بقطعي اما اذا كانت مستنبطة فلا فوات عليه الظن الحاصل
بطريق من طرق العلية بالتخلف قوله قالوا كما جاز ان يراد الخصوص من النص العام مع التناول
بدليل جاز خروج بعض الصور عن عموم العلة مع وجودها بالمانع والجامع ان كلا منهما امارة على
الحكم وهذا ليس بنقض اقول القائلون بجواز تخصيص العلة احتجوا بوجهين الاول
قالوا انه كما جاز عدم ارادة الخصوص من النص العام المخرج عنه مع التناول ادعى النص
العام المخصوص حسب ما دل عليه الوضع يدل وهو المخصص للعام جاز ايضا خروج بعض
الصور عن عموم العلة تخلف الحكم عنها مع وجود العلة بالمانع ورجوت حكم العلة فيه والجامع
بينهما ان كلا منهما امارة على النص العام والعلة امارة على الحكم وهذا التخصيص ليس بنقض للعلة
وابطال لها كما زعم منكروا جواز التخصيص كما ان عدم ارادة الخصوص من النص العام ليس
بنقض وابطال للنص العام قوله قلنا دفع التعارض بالتخصيص عند امكانه في النص
واجب لوجوب العمل والا فالنسخ خلاف العلة والا يلزم عمل مجتهد فالتخلف ناقض
للعلية لا مخصص لها الوجه الاول اشار الى جوابه عنه بقوله قلنا وتقريره الفرق بين النص
العام والعلة المستنبطة وهو ان وقوع التعارض بين العام والمخصص عند امكانه اي امكان
التخصيص بان يكون المخصص مقارنا سمعا في النص واجب لوجوب عمل النص وقوع التعارض
فيه تخصيص العام وجعله مجازا في ما بقي بطريق متعارف في الكلام والا لما جاز له حكم التخصيص
بان يكون متاخرا فتبين دفع التعارض بالنسخ فيجعل المتاخر ناسخا للمتقدم فعلى هذا التقدير يكون

قوله والا فالنسخ قسيما لقوله عند امكانه وحاصله ان دفع التعارض واجب عن النص
اما بالتخصيص عند امكانه واما بالنسخ عند عدم امكان التخصيص وقيل عجز ان
يكون قوله والا فالنسخ قسيما لدفع التعارض على معنى انه ان لم يرد دفع التعارض بالتخصص
يلزم النسخ والتخصيص اولى من النسخ وحاصله ان النص لعصمته يقتضي دفع التعارض عن
العام والمخصص وهو اما بالتخصيص او النسخ والاول اولى فتعين وكيلا الوجهين يدفع
لكن الظاهر ان مراد المصنف هو الوجه الاول لان الوجه الثاني يقتضي تعين
التخصيص لدفع التعارض مطلقا لاولويته سواء تقدم الخاص او تاخر وهو خلاف مذهبه
لما تقدم ان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم وكذا الخاص المتاخر ناسخ للعام المتقدم بقدره
اذ التخصيص من شرط المقارنة وهذا خلاف العلة المستنبط فان دفع التعارض عنها غير واجب
فلا يدفع التعارض عنها بالتخصيص بالمانع يل ينتقض ويفسد بالتخلف والا اي وان لم ينتقض وجب
دفع التعارض عنها يلزم عصمة المجتهد عن الخطاء فكان كل مجتهد مصيبا وليس كذلك فان المجتهد
يخطي ويصيب عند اهل السنة الا ماقل فالتخلف ناقض للعلية لا تخصيص وهذا الان صحيح لاجتهاد
وصوابه انما سبب بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه انما يظهر بالمناقضة فاذا جاز
تخصيص العلة لم يظهر خطاؤه لانه حينئذ امكن لكل مجتهد اذا ورد على علته نقض ان تخلص
عنه بتخصيص علته ويقول لازم لما ذكرناه من تصويب كل مجتهد قول بوجوب الاصح فتخلف
الحكم عن الوصف ناقض للعلية لا تخصيص لها فيظهر بذلك الخطاء ولجواز تخصيص ان يقول
انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل المجتهد لجرد قوله خصصت علتي بالمانع اما
اذا اشرط لقبوله بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد بيان مانع
صالح عند ورود النقض على علته بعد بيان تاثيرها ولو كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا
الى التصويب لكان ماذهب اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا
الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة بنفسها تخصيصا عندنا والمانع لمن عنده كذلك صحيح غير
منتقض ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة للمانع باعتبار فوت وصف بان تجعلوا
عدم ما جعلوه مانعا جزء العلة فتقولون عند النقض انتفت العلة لانتفاء ذلك الجزء ونحن
ننسبه الى المانع مع وجود العلة واذا كان كذلك امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول
قد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه فيتخلص عن النقض بذلك كما
تخلص نحن بالتخصيص فتبقى علته صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولين سلمنا ان التخصيص
يؤدي الى تصويب كل مجتهد لا يلزم من ذلك وجوب القول بالاصح فان كثيرا من اهل التحقيق من اهل
السنة قد ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بوجوب الاصح غايته الانكار وبنوا ذلك على
استحالة تكليف مالا يطاق اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان كل مجتهد لا يقدر على بيان مانع صالح بل

يقدر

يقدر لان المانع اما ان يراد اجماع او ضرورة او علة صالحة ظاهرة وعن الثاني بان احتمال الخطاء باق
في حق كل مجتهد وان لم يكن منقوضا ظاهرا فلا يلزم من ثبات عدم العلة في صورة النقض عدم
احتمال الخطاء في الاجتهاد وعن الثالث ان الاصح في حق كل مجتهد كونه مصيبا ورد قوله
لا نسلم ان كل مجتهد لا يقدر لابد منه ولا مستند فان من قال لا يقدر يتمسك بالاصل ويقال انه
يقدر يحتاج الى الدليل ولا يمكنه ذلك وقوله لان المانع كذا مسلم لكن قدرة كل مجتهد على ابراز هذا
المانع في موضع النقض غير مسلم ورد قوله احتمال الخطاء باق فانا لا يجدي نفعا اذ لا يفيد به الفرق
بين التخصيص وعدم العلة والمقصود وذلك لانه يمكن للمخصص ان يقول ان النقض ان ارد في
عن العلة بابراز هذا المانع لكن لم يقطع عنا احتمال الخطاء عند الله تعالى فلا يلزم التصويب الذي
قد يفيد هذا الجواب ورد قوله الاصح في كل مجتهد كذا فان مستند ذلك بالتصويب غير
القايل به لا ينحصر في القول بوجوب الاصح حتى يلزم من القول بالتصويب القول بوجوب الاصح
لا محالة وذلك لان لمن هذا القول مستندين احدهما وجوب الاصح والثاني امتناع تكليف مالا يطاق
قوله قالوا يجوز ان يكون التخلف لفساد هذا او لمانع فاذا ابدى المانع تعين للبيان اقول
الثاني القايلون بجواز التخصيص قالوا ان تخلف الحكم عن العلة الصالحة انما كان يكون لفساد تلك العلة
فالتخلف تنفي لها واما ان يكون لوجود المانع فلم يتحقق فاذا ادعى المعلل انه وضع التخلف لمخصص
من العلة لمانع فقد ادعى امرا محتملا فان تخلف لم يتحقق امر ممكن فيطلب بالدليل فاذا ابدى المعلل مانعا
صالحا تعين ابداؤه المانع لبيان التخلف او تعين فساد بيان المعلل لانه بيان صالح للتعيين وهو
الراجح لان الاصل العدم بالدليل العام على العلية فالقول بمنع هذا التخصيص لمانع يكون تركا للراجح
بالمرجوح وهو فساد العلة او تعين كون التخلف لمانع اذا ابدى مانعا صالحا للبيان
اي لتحقق بيان كون التخلف لمانع وهو واحد من احتمالين فان ابدا المانع صار بيانا ان التخلف للمانع لا لفساد
العلة فوجب قبوله لانه بيان امر محتمل قوله قلنا للمانع ان كان نقضا فقد ابطل العلة لعدم
اعتبارها الى آخره اقول اشار الى الجواب عنه بقوله المانع من ثبوت الحكم ان كان نقضا فقد ابطل المانع
العلة لعدم اعتبار العلة في مقابلة النقض وكذا لو كان المانع الاجماع او الضرورة فقد ابطل كل منها العلة
لان الاجماع والضرورة يبطلان العلة لكونهما في حكم النقض في العلة بهما فلم يبق العلة اعتبار في مقابلتهما
كما لا اعتبار لها في مقابلة النقض وكذلك الاستحسان يبطل العلة لان دليل الاستحسان سواء كان نصا او
اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا اقوى بما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى فوجب عدم اعتبار القياس الجامع
له فلا يكون ابداء المانع بيانا للصالح بل يكون مبطلا للعلة فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع
مع وجودها قوله والمجوز في المنصوصة لو بطل بطل النقض اقول المخصص في المنصوصة اذا ورد
على العلة كالنقض على الحكم اقول يجوز تخلف الحكم بالتخصيص في العلة المنصوصة دون المستنبطة
استدل بانه لو بطل الوصف المدعى علة به اي بالتخصيص وتخلف الحكم فيما وجد فيه المخصص لم يتخصص

والملزوم باطل اما الملازمة فلان النص على العلة كالنص على الحكم المرتب عليها في كل محال وجودها فالنص الدال عليها كالنص العام في افرادها فتخصيص العلة باخراج بعض تلك المحال عن حكمها تحت العام تخصيص للعام فيبطلانها اي التخصيص يبطلان النص الدال عليها التخصيص واما بطلان اللازم فلما مر ان التخصيص لا يبطل النص العام المخصوص بل يبقى حجة في الباقي اجيب عنه اولا بالمنع ارتفاع اللازم وهو انا لا نسلم انه لو بطل الوصف المدعى علة بالتخصيص يبطل العام المخصوص فيما وراءه ولا نسلم ان النص على العلة كالنص على الحكم حتى يكون مجال وجودها كافراد النص العام فيكون تخصيصها تخصيص العام لان العلة المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة فلا يلزم من بطلانها بالتخلف بطلان العام المخصوص فيما وراءه وثانيا بان التخلف اما ان يكون لمانع او لغيره والمانع اما ان يكون نصا او غيره لا جائز ان يكون لمانع لان تخلف الحكم عما يثبت عليته بالنص لا لمانع ابطال النص من غير سند فلا يجوز وكذا لا جائز ان يكون لمانع غير نص لان غير النص لا يعارض النص وعلى هذا فمنع بطلان الملزوم بناء على ان التخلف على هذا التقدير في محال فجاز ان يستلزم المحال وان كان لمانع هو نص فنورد فيه عليه ذلك الوصف المنصوص يجوز ان يكون العلة قاصرة فيكون تاسخا فلا يكون تخلف الحكم عن ذلك الوصف تخصيصا للعام فلو كان مبطلا لعليته لزم كون تخصيص العام مبطلا له ولو سلم ان النص على العلة نص على الحكم فان العلة المنصوصة متعدية لا قاصرة فالنص لما لم يتبين حكما لا يخلو اما ان يكون مقارنا للنص العام الدال على العلية او متاخرا عنه فان كان مقارنا فالمجموع المركب من العلة المنصوصة وانتفاء المانع هو العلة فلا تحقق للتخلف الحكم عن العلة وهو المجموع لان المجموع منتف بانتفاء المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا لعدم المانع وان كان المانع متاخرا عن العام الدال على عليته الوصف لزم نسخ النص الدال على العلية لا التخصيص فكان مبطلا لعليته الوصف وعلى هذا تمتنع الملازمة ولا يتم البيان المذكور لان عدم الحكم حينئذ لا يكون لوجود العلة تخلفا وتخصيصا بل لعدم العلة لانتساخ النص الدال على عليته قوله يجوز في المستنبط ان النص العام الدال على العلية لا يحتمل التخصيص لانه نسخ على التعميم فلا تحتمله العلة الاخرى اقول المجوز لتخصيص العلة في المستنبط وجدها دون المنصوصة هو ان النص العام الدال على العلية لا يحتمل التخصيص لانه نسخ على التعميم وحينئذ يثبت عليه الوصف في جميع محال وجوده وموارده قطعا فلا يحتمل التخصيص لما يلزم التناقض والنسخ منزه عنه واذا لم يحتمل النص التخصيص وكذا العلة الثابتة به ايضا لا يحتمله فالتخصيص مبطل لعليته ودلالة النص على عليته الوصف في جميع موارده بخلاف علة المستنبط فان التعميم بجعلها علة في جميع موارده ليس بقطعي لان الدليل الدال على عليتها من المناسبة والتاثير والاخالة وغيرها من المسالك ليس بقطعي فجاز تخصيصها لما منع لان التخصيص حينئذ لا يكون ناسخا

عليتها

لعليتها لانه ما لم يكن عموم محال الوجود قطعيا جاز جعلها علة في بعض الوجود دون بعض وهو موضع التخلف فيجب العلة بحقايق الدليلين قوله واجيب بانا نختار الشق الثاني من جواب القايلين بجواز تخصيص العلة وهو قوله لئن صح لزم التناقض لان كون الوصف علة شرعية مقتضى اللزوم مطلقا لكونها علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها لان تخصيصها حينئذ لا يكون مناقضا لعليتها قلنا لا نسلم ذلك بل هو مناقض لها لامتناع التخلف عن العلة التامة قوله لانه لما لم يكن عموم عليتها بجميع مواردها قطعيا الى آخره قلنا كون المانع بينا لهذا الجمل كما هو امر ممكن كذا كونه بينا لعدم عليتها ايضا امر محتمل فلا يبقى معه ظن العلية فالتخلف مبطل للعلية قوله وجه المختار ان التخلف في المستنبط محال الا لمانع او انتفاء شرط الى آخره اقول وجه المختار بعض الاصوليين وهو ان وجود التخصيص في المنصوص يقيد بشرط كونه لمانع او انتفاء شرط ولا يجوز بدون احدهما وجوازه في المنصوص مقيد بشروط ثبوت عليتها بنص ظاهر عام وانما قيدنا في المستنبط بكونه لمانع او انتفاء شرط لان العلة اذا كانت مستنبطة فالتخلف عنها محال الا اذا كان التخلف لمانع او انتفاء شرط فانه حينئذ غير محال والا لما لم يكن لمانع او انتفاء شرط لما ثبت التخلف لاستحالة تخلف الحكم عن المقتضي السالم عن المعارض فحيث تخلف الحكم عن العلة من غير مانع او انتفاء شرط لم يكن علة لان العلة المستنبطة لا تثبت عليتها عند تخلف الحكم الا ببيان وجود المانع او انتفاء الشرط لان انتفاء الحكم اذا لم يكن لاحدهما تعين ان يكون لعدم العلة اذ يمتنع تخلف الحكم عن العلة التامة عند وجود شرطها وارتفاع المانع فثبت انه اذا لم يكن مانع او انتفاء شرط لا ثبت التخلف واما قيدنا في المنصوص ثبوت عليتها بنص ظاهر عام اما تقييده بالظهور فلانه لو كان النص الثبت للعلية قطعيا لم يكن التخلف عنها الا بدليل مانع فظاهره لما مانع ظني فلانه لا يعارض القطعي واما بمانع قطعي فلامتناع تعارض قطعيين الا ان يكون احدهما متاخرا فكان ناسخا فيمنع التخلف واما تقييده بالعموم فلانه لو كان النص الظاهر المثبت للعلية خاصا لم يحل الحكم لم يكن التخلف ايضا لانه حينئذ لا يدل عليه الوصف الا في محل ثبوت الحكم فلا يتخلف ضرورة واما اذا ثبت عموم العلية بنص ظاهر عام فانه حينئذ يقع التعارض عند التخلف بين ذلك النص الظاهر العام وبين الدليل الدال على التخلف في صورة النقض لان النص العام يدل على العلية ودليل التخلف يدل على عدم العلية فاذا تعارضا وجب العمل بهما عند الامكان وقد امكن هنا العمل بالتخصيص فيعمل بالظاهر العام فيما وراء صورة التخلف وبدليل التخلف في صورة التخلف لان النص الدال على العلية كالنص على الحكم في جميع محال وجودها ودليل التخلف دال على عدم ذلك الحكم في بعض تلك المحال

يخص العام بالنص الخارج عنها قوله قلنا التخلف لعدم العلة وقد مر جواب الثاني
هذا اجوبة عنه بان التخلف في المستنبط لعدم العلم لانه او انتفاء الشرط لان التخلف لا
مانع او انتفاء شرط مع تحقق العلة غير ممكن فالتخلف لمانع او انتفاء شرط لعدم العلة لما ذكرنا ان العلة
التامة مجموع وجود الوصف المقتضي والشرط وارتفاع المانع لان المراد بالعلة ما يترتب عليه
الحكم وهو لا يترتب الا على المجموع فيكون هو العلة فالوصف عند انتفاء الشرط ووجود المانع
بعض العلة فالتخلف لبعض العلة لا للعلة التامة وقد مر جواب الثاني اي قد مر الجواب
عن الثاني وهو ما ذكر في المنصوص لما مر في جواب المجوزين في المنصوص وهو ان المانع وقوع
التعارض بينهما مطلقا وعلى تقدير وقوعه لا نسلم جواز اجتماع بينهما بالتخصيص كما ذكرتم وذلك
لان المانع اما مقارن للاصل الدال على العلية او متاخر عنه الى آخر ما ذكرنا قوله وموضع
التخلف يعلل بالمانع عند المخصص وبعدم العلة عندنا اقول لما فرغ من بيان مذهب المجوزين
تخصيص العلة وما لهم ونبه على العوارض موضع التخلف ببيان مذهب كل من الفريقين فقال
موضع التخلف في بعض الصور مع وجود العلة يعلل بالمانع عند المخصص وهو القائل بجواز
التخصيص فانه غير مبطل للعلية ويعلل بعدم العلية عندنا حيث قلنا بفساد تخصيصها
ثم بين هذا بمثال يوضحه وهو قوله فاذا قيل في صائم ضبت الماء في فيه ناسيا فافسد
ركن الصوم فاورد الناسي فاجاب بانه نقض بمانع وهو الاثر يعني فاذا في فساد صوم صائم
الماء في فيه بطريق الاكراه وهو ذاكر للصوم انه فات ركن الصوم وهو الامساك عن الشرب
لوصول الماء الى جوفه فيفسد صومه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيما سيأتي على سائر العبادات
اذا فات ركنها قياسا على الشرب طابقا الجامع فوات الركن فانه تعليل بوصف مؤثر فاورد
الناسي وهو شرب الماء ناسيا لصومه نقضا على هذا التعليل فانه لا يفسد صومه مع فوات
ركن الصوم حقيقة فاجاب المخصص عنه بانه خص الناسي عن العلة المذكورة بمانع وهو
الاثر بقيام العلة وهو قوله عليه السلام لمن اكل او شرب ناسيا فانما اطعمك الله
وسقاك قوله قلنا عدمت العلة فيه فان فعل الناسي مضاف الى صاحب الحق فكان
عفوا وهذا فاسد من قبل غيره اي قلنا لحرمة الجواب عنه عدمت علة بطلان الصوم
وهو فوات الركن في الناسي بزيادة التحقت بها وهي ان فعل الناسي مضاف الى صاحب الحق
وهو الشارع لقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فصار فعل الناسي بهذه الاضافة
ساقط الاعتبار كانه لم ياكل فاذا سقط اعتباره كان عفوا فكان ركن الصوم باقيا
حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر وهو فوات الركن لا لمانع
الفطر مع قيام العلة الموجبة له وهذه الزيادة وهي النسبة الى صاحب الحق هو مما يمين
صب الماء في حلقه بالاكراه لان هذا الفعل وهو الصب فساد من قبل غير صاحب الحق فلا
يكون

فلا يكون عفوا قوله واذا قيل الغصب سبب ملك البدل فكان سببا لملك البدل
فاورد انه منتقض فان قام المخصص قام المانع وهو عدم احتمال نقل الملك فيه اقول اي
وكذا اذا قيل الغصب سبب ملك بدل المال المغصوب وهو ضمان فكان سببا لملك
البدل وهو المغصوب تحقيقا للتساوي واحترز بقوله اعني اجتماع البدلين في ملك واحد فاورد
عليه المدبر فان غصبه سبب ملك الضمان للمغصوب منه بدون ثبوت الملك للغاصب
في المدبر فوجدت العلة وهي كون الغصب سببا لملك بدون ملكه فاجاب المخصص
عنه قال انما لم يثبت الحكم وهو ثبوت الملك في المدبر وجود العلة وهي الغصب
لانه قام مانع عن ثبوته وهو عدم احتمال نقل الملك في المدبر وهو مخصص للعلة وقلنا
نحن في الجواب عنه انما لم يثبت الحكم وهو الملك في المدبر لانه لم توجد العلة لان علة
ملك البدل للغاصب هي كون الغصب لملك المال هو بدل عين وضمان المدبر ليس
بدلا عن عين بل هو بدل عن رقبته الفائتة لمالكه فيه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين كونه
العين محتملا للتملك والانتقال من ملك الى ملك آخر وذلك غير موجود في المدبر لان التدبير
مانع من ذلك قوله وفيها وجوب تعيين العلة وتمييزها وكون النقض معا لا بها للحال
واختلفوا في ذلك فقيل الاصل في النصوص عدم التعليل الا بدليل اذ الموجب هو الصيغة
وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه اقول وفي وجوب حمل الكلام على تعليل المختلف فيها وجوب
تعيين العلة وتمييزها عما ليس بعلة من الاوصاف التي اشتمل عليها المنصوص ببيان تاثيرها
وصلاحيتها للعلية بإقامة الدليل عليه وكون النقض معللا بها اي بتلك العلة للحال اي حال قصد
المجتهد تعليله واختلف العلماء في ذلك في كون النصوص معللة اولا وعلى تقدير كونها معللة عادة
تعلل وما شرط تعليلها والمراد بالنصوص التي هي متضمنة للاحكام في الكتاب والسنة اي الاصول
الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاولى اظهر واعترض بعض اهل اللغة على الفقهاء لاطلاقهم لفظ
المعلول على النص في عبارتهم فقالوا العلة هي المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا
النص معلل بكذا واجيب عنه بانه قد جاء فعول اي ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح
والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي يتعلق به حكم النص باعتبار وجوده في العلة بمعنى المرض فيجوز
ان يقال هذا النعت معلول اي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اي ذو علة بمعنى المرض فجوز
واختلف الفقهاء ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل في النصوص عدم التعليل الا بدليل يدل على
كونها معللة فحينئذ يجوز تعليلها وقيل الاصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح للاضافة
اليه الحكم حتى يوجد مانع عن التعليل وقيل الاصل في النصوص التعليل بوصف لكل لابد من دليل يميزه
من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه بان الاصل في الاحكام
هو التعبد دون التعليل وعنه الحنفية بالعكس بان الاصل في الاحكام هو التعليل وهو المختار ولكن لابد

اي التخلف لحكم ما في بعض الصور
انما هو عند المجوزين وبعد العلة
عند المانعين

ودليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا
النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما
يصح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لاحاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل
قوله فقيل الاصل في النصوص عدم التعليل الا بدليل اذ الموجب هو الصيغة والتعليل
ينتقل حكمه الى معناه الآخر اقول هذا هو المذهب الاول والدليل عليه ان النص موجب
لحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النصوص لان الموجب للحكم قبل
تعليل النص صيغته بمقتضى مفهومه لغة وبالتعليل ينتقل حكمه في ثبوته من صيغته الى معناه
الشرعي المستنبط يعني ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي في الصيغة بمنزلة المجاز والحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل اذ لو لم ينتقل اليه لم يكن تعريفه الا بيان حكم النص في قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان عدم جواز القضاء حاله الغضب وهو قبل التعليل ثابت بمفهومه
اللغوي وموجبه النهي بعد التعليل بشغل القلب يصير الموجب معناه الشرعي وهو
شغل القلب سواء كان بالغضب او غيره كالجوع والالم الشديدين وكذا ما في معناه لانا خبيرون فيما
المعنى الشرعي غير مدلول الصيغة لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وهذا المعنى الشرعي
بالنسبة الى المعنى الوضعي للنص كالمجاز بالنسبة الى الحقيقة كما ذكرنا لان معرفة معنى صيغة النص موقوف
على السماع واهل اللغة كما يعرفون الحقيقة ومعرفة المعنى الشرعي للنص غير متوقفة على السماع كما يعرفه
المجاز واذا كان كذلك كان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص وتركا للحقيقة الى المجاز وكان الاصل
هو العمل بصيغة النص دون معناه الشرعي فلا يجوز تغيير النص وترك هذا الاصل الا بدليل
كما لا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل وايضا التعليل اما يجيء الاوصاف وهو محال لان المقصود هو
التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما البعض
وهو ايضا محال لان كل وصف غير متحمل للعلية وعدمها واحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد
من ليل يدرج البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف
على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما وصف ما او يراد
كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فينقض الى التناقض في التعدية وعدمها لان بعض اوصاف
متعد وبعضها قاصر المذهب الثاني وجهه ان الادلة قايمة على حجية القياس من غير تفرقة
بين نقص ونقصان فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين
التعليل بكل وصف الا ان يقوم ما يوهن كما في نقض الاجماع ومعارضة اوصاف ولان التعليل اصل في
النصوص ممكن لا بكل وصف بل لا بد من ليل يميز يدل على تمييزه عن سايز الاوصاف في كونه
مناطا للحكم وحاصل هذا القول انه لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل الخاص على ان هذا نص
بعينه معلل بل يكفي فيه ان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف

الخاص

الخاص من بين سايز الاوصاف هو مناط الحكم وهو الشبه بمذهب الشافعي كما مر ولكن هذا
المذهب لم ينقل عنه صريحا بل استوفى عليه بسايله فانه لما جوز التعليل بالعلة القاصرة
وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بان الاصل في النصوص التعليل ان لم يكن فيه الزام
على الغير وكذا جعل استصحاب الحال حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لحجية
الا اقامة الدليل في كل نص لانه معلل بان التمسك بالاصل هو ان الاصل في النصوص التعليل
ملزما عنده وان كان بعض النصوص لا يعلل كقوله بالنبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يحتاج
في كل فعل الى دليل خاص وان كان بعض افعاله مختصا به وكالتمسك بالحقيقة لا يحتاج الى اقامة
الدليل في ارادة كل حقيقة بل يكفيه بان الاصل في الكلام هو الحقيقة وان اريد المجاز في بعض
الصور فكذا ههنا ولهذا اختار هذا القول عامة المتاخرين وبعض اصحابنا منهم صاحب
الميزان حيث قال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد هذا هو المراد بقولنا
النصوص معللة فتى عقل بوصف مؤثر صح ولا حاجة الى قيام النص والاجماع على كونه معللا
المذهب الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا لكل احد لان منها ما هو
قاصر يوجب خجو القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى
الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في العلة الفارقة
في العلة بدل على اهاعم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع وكاوصاف بعضا فبعضا فلابد
لها من تعيين واحتياج التعيين والتمييز دليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا خرج الجواب
عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا قصر على جواب الدليل الاول المذهب الرابع
هو ان الاصل في النص التعليل اذا لم يمنع مانع من كونه معللا كالنصوص الواردة في المقررات
من العبادات والعقوبات وما لا يعقل معناه لكن قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف
المؤثر وغيره لابد من اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معلل في حال قصد تعليله
ولا يكفي فيه مجرد كون الاصل في النصوص التعليل لكن لابد من اقامة الدليل الا على ان النص الذي
يريد تعليله بعينه معلل وهذا القول هو مختار شيخ الاسلام وهو يشتمل على حكمين احدهما
اقامة الدليل الخاص على كون النص معللا وثانيهما اقامة الدليل المعين على كون الوصف المعين صالحا
للعلية دون غيره واستدل على الحكم الاول بقوله لنا ان التعليل لا جل النص اذا فاد
مقتضى الدليل الآخر اراد بقوله ايضا ان التعليل ليس واجبا لكل نص فان النصوص لا
يمكن تعليلها وانا قلنا بان المراد هنا ان النص المعلل يجب تعليله ايضا لانه في وقت دون
وقت واذا لم يجب التعليل لكل نص بل منها ما لا يعلل فمن ادعى في نص انه معلل ورد التخريج
العلة منه يجب عليه اقامة الدليل على كونه معللا لاحتمال انه مما لا يعلل فلا يكفيه ان الاصل
في النصوص التعليل لان هذا ظاهر وهو يصلح للدفع دون الالزام على الخصم كاستصحاب الحال

عاوده

لما كان ثبوته بطريق الظهور صلح حجة دافعة لا ملزمة كما عرف في حياة المفقود فادعاه مفتقرا الى
دليل يقوم به الالزام واستند على الحكم الثاني بقوله وليس بكل وصف لانه تعليل بمجهول فلا يفيد
ش يعني اي لا يجب التعليل بكل وصف من اوصاف النص او لا يجوز بكل وصف لا بمعنى مجموع الاوصاف
وهو الكلي المجموعي ولا بكل واحد واحد من الاوصاف بمعنى انكلي الافرادي لما انه لا يجوز بحسب الاوصاف
باب القياس فان جميع الاوصاف المنصوص عليها لا توجد في غيره فلم تكن التعدية بكل غير جزء ولا
تكون تعليلا بالعلم القاصر في جميع العلل وهو باطل بالاجماع واما انه لا يجوز بكل وصف فلان من
الاوصاف ما يكون ملغى او طردا ولان جواز التعليل انما يثبت بالادلة الدالة على كون القياس حجة باعتبار
ان القياس لا يكون بدون التعليل وامكان القياس يتحقق بوصف من الحكم فلا يجوز اثبات الزائد عليه
لكونه اثباتا بلا دليل فوجب التعليل بواحد من الحكم وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية
الحكم باطل فلا بد في دليل يميز بعض وصفا من سايل الاوصاف للتعليل وهذان الوجهان لا يكن
مناقشتهما وقد يناقش بما اشار اليه المصنف بقوله وليس بكل وصف لما بانه ليس بمستوفي
بجميع الاقسام واما بان قوله لانه تعليل بمجهول لا يصلح تعليلا لما سبق ان كل وصف ليس بمجهول
سواء كان بمعنى المجموع او بمعنى كل واحد فلا يمكن اصلاحه الا ان يقال ان كلمة كل وقع زايدا والاصل
وليس بوصف اي من الاوصاف من غير تعيين لانه مجهول وهذا مع جواز التعليل بجميع الاقسام مستفاد
من عدم جوازه بمجمل الحكم الذي تقدم ذكره وباقي الاقسام تركه لظهوره وفيه تكلف لا يخفى على الفطن الذكي
وزعم بشر المريسي من المعتزلة وابو الحسن الكرخي من اصحابنا رحمهما الله ان من شرط صحة القياس ان يكون
الاجماع على كون حكم الاصل معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البتي ان القياس لا يجوز على اصل حتى
يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة
وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن
وجود ما يظن انه علة في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معللا او دليل خاص
على جواز القياس عليه حتى قال بعضهم في قول الرجل لامراته انت علي حرام يحتمل الطلاق بعضهم
يحتمل الظهار وبعضهم يحتمل اليمين وبعضهم يحتمل الكذب وغير ذلك حتى انتهت اراء جمع فيها الى ستة اقوال
واحدث مسروق من التابعين قولا سابعا وغيره ان يقوم دليل منفصل او اجماع على كون ذلك الاصل معللا
ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر بعض الصحابة على البعض ولم يرد عليه بان ما ذكرت في الاصل غير
متفق عليه فما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله بشامله قوله في التقديرين ان الحكم معلل فالدليل
انه يتضمن التعليل بقوله يدا بيد وهو من باب الربوا الى آخره قوله ومثال هذا الاصل قوله
عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد وهو من الفضل في المنصوص معلل بعلم منقدية وهو
الوزن والجنسي وادعى الشافعي رحمه الله هذا التعليل فلا يسمع منا في اثبات كونه معللا مجرد كون الاصل في

في النصوص التعليل بل لا بد لنا من دليل على ان هذا النص يعينه معلل فاحتجنا الى ذلك الدليل وهو بيان هذا
النص يتضمن حكما وهو وجوب التعيين في العوضين بقوله يدا بيد اذ اليد آلة التعيين كالاشارة والحضور
وذلك في باب الربا ايضا فاطلق واريد به التعيين كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا بمثل وهو
اي وجوب التعيين في العوضين من باب الربوا اي في باب الاحتراز عن الربوا لان تعيين احد البدلين
واجب ما كان بيع تحرزا عن الدين بالدين وهو ربا لانه نسيئة بنسيئة وهو ربا لقوله عليه السلام
انما الربوا في النسيئة الا ترى ان تعيين احد البدلين وهو المبيع شرط في جواز كل عقد ربوي كان
او غيره اذ لو لم يكن المبيع متعينا كون دينا والثمن ايضا دينا لانه ما بيت في الذمة لا يتعين التعيين
يلزم جمع الدين وهو حرام لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالي بالكالي قد على اشتراط تعيين
احد البدلين للاحتراز عن الدين بالدين ووجوب تعيين البدل الآخر هنا وهو الفرع يعني في بيع
الذهب بالذهب والفضة بالفضة احترازا عن شبهة الفضل الذي هو شبهة الربوا فان للفضة مزية
على النسيئة عرفا حتى لم يجز ادا زكوه العين بالدين كما وجب المساواة في القدر احترازا عن حقيقة
الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن ربوا النسيئة ووجوب تعيين البدل الآخر ايضا
واجب في الصرف عند اختلاف الجنس بقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
بعد ان يكون يدا بيد ووجوب تعيين البدل الآخر ههنا لطلب التسوية بين البدلين في
العينية تحرزا عن شبهة الفضل اذ العين خير من الدين ولهذا لا يجوز ادا الزكوة العين عن الدين
ولذا البحث في قوله ان كان لي مال فعبدي حر اذا كان له دين على الناس واذا ثبت ان وجوب
هذا التعيين الذي تضمنه هذا النص للاحتراز عن الربوا وقد وجدناه متعديا عن هذا الاصل
المنصوص عليه وهو بيع احد النقدين الى جنسه الى فروع احدها بيع الطعام بمثله او بطعام
مثله عند الشافعي رحمه الله حتى شرط التقابض في المجلس في البدلين عند اتحاد الجنس او اختلافه
بعد حصول التعيين كما شرطنا جميعا في بدل الصرف وثانيها ابطلنا نحن والشافعي رحمه الله
جميعا بيع حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس فان كان الشعير حالا موصوفا
نشرطنا التعيين لان ترك التعيين في احد البدلين لعدم المساواة في العينية وهو يورث
الشبهة فكان كالرباح ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس وانما قيد بقوله حالا ليكون
وجه عدم الجواز عند عدم تعيين الشعير اظهر يعني اذا كان البيع غير جايز لعدم تعيين
الشعير مع كونه حالا موصوفا كان عدم جوازه عند كون الشعير موجلا بالطريق الاولى وثالثها
وجب تعيين راس المال بالقبض في المجلس احتياطا سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه لا بد
يكون دينا وراس المال في الاكثر الغالب من العقود وانها لا تتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي
به يحصل التعيين ليلا يكون افتراقا عن دين بدين لنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي وفي اختلاف
النوعين بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد لانها في تركه بالتعليل

اثبات التعليل بالربوا

فاذا ثبت التعدي في التعيين الى هذه الفروع ثبت ان النص ورد وجب بها بعد التعدي
ان وصف الثمنية المتحققة في النقدين غير مانع من تعدي حكمها بعلة متعدية فيتحقق
تعدي حكمها الى غيرها في هذه الفروع فلو كانت الثمنية مانعة لما تعدى فيثبت ان التعليل
بعلة قاصرة لا يمنع من التعدي بعلة متعدية واعترض على هذه الادلة بانا لا نسلم وجود التعدي
في هذا الحكم لان معنى التعدي وجود الحكم في فرع لا نص فيه بعلة جامعة وهذا المعنى
غير متحقق فيما عدا تعيين اليمان الصور المذكورة لان التعيين فيها وفي الاشياء
الستة ثابت بالنص لا بالعلة لانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة
عند المقابلة بجنسه يدا بيد يجب القبض عند اتحاد الجنس بعد النص وعند
اختلافه بقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد
وفي المال بنهيه عليه السلام عن بيع الكالي بالكالي واذا كان التعيين فيها ثابتا بالنص
دون التعليل لم يثبت كون التعيين معللا واجيب بان وجود النص الموافق في
الفرع لا يمنع صحة التعدي اليه على قول بانه اذا كان الفرع المخالف للنص وان وجب
النص في الفرع لا يمنع صحة التعليل اذا كان موافقا عند البعض وكان النص موجبا للقياس
كما لو وجد نص في حادثة الا ترى ان الفقهاء يقولون هذا ثابت بالكتاب والسنة
والاجماع والقياس يعني لولا النص فاذا وجد النص في الفرع كان القياس موكدا والنص
مقررا له فلا امتناع في التعاضد كما في النصين قال بعض المتأخرين من اصحابنا العلم
اذا اشتمل هذا الشرط وهو الدليل على كون هذا النص معللا في الجملة في غاية بعضهم بان
التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل افضى
التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم تتوقف على هذا ويمكن
ان يجاب عن هذا بانا لو شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص والاجماع اعتبار
الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ولا يثبت التأثير الا ان
يثبت كون هذا النص معللا لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في
جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة وقوله فيما تقدم عن
قريب ولا يلزم الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم هذا جواب عما يقال الاقتداء بالنبي
صلى الله عليه وسلم في افعاله اصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله
تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله كما ان التعليل في النصوص اصل بالدليل
الموجب للقياس وقد ثبت اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم ببعض الافعال التي لم
تصح الاقتداء بها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم انه وجب الاقتداء بالنبي
صلى الله عليه وسلم ووجب العمل بذلك الاصل وهو ان الاصل الاقتداء به ووجب الالتزام به على

[illegible]
والجواب ان الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم
فيما ذكرتم انما يجب اذا لم يدل الدليل على
اختصاص النصوص به وهذا فيما نحن فيه
على العمل

على الغير مع احتمال غيره مخصوصا به من غير اشتراط قيام الدليل على عدم
الاختصاص به وكان ينبغي ان يجب العمل بهذا الاصل في النصوص ايضا من غير
اشتراط قيام الدليل على كون النص معللا في الباب فقرر الجواب بالفرق بينهما
وهو ان الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم انما وجب لكونه رسولا واما مابعد ثبوته
وليس من كونه رسولا شبهة فوجب الاقتداء به لوجود العلة الموجبة للاقتداء قطعا
ولم يشترط وجود العلم به بالاحتمال اذ الاختصاص بابعض افعاله بدليل
بمنزلة تخصيص العام فيبقى في الباقي على عمومه حتى يقوم الدليل على انه مخصوص كالعام
اذا خص منه شئ يجب العمل به فيما وراء المخصوص ولا يسقط العمل به باحتمال التخصيص
ما لم يقم دليل عليه فاما فيما نحن فيه فالنص المعلول ظاهر يحتمل كونه غير معلول
فالاحتمال واقع بنفس الحجة فلا يصير حجة على الغير مع الاحتمال فالحاصل ان الاحتمال
في الاول في العمل به دون نفس الحجة وفي الثاني في نفس الحجة فلا يجوز الالزام به مالم يقم
الدليل عليه ولان احتمال كون النص غير معلول ثابت في كل نص لان الشارع ابتلانا
بالوقف مرة كما في المتشابه وبالاستنباط اخرى كما في النصوص المعللة فيكون هذا
كالمجمل فلا يجب العمل به الا بعد قيام الدليل يدل عليه ولا يلزم جواز الاقتداء بالنبي
صلى الله عليه وسلم بحث فان الجواز ثابت ايضا في النصوص انما الخلاف في الوجوب
فانه يجب العمل في الاقتداء دون تعليل النصوص وكان ينبغي ان يقول ولا يلزم وجوب
الاقتداء حتى يحتاج الى الفرق المذكور قوله ومنها انه يجوز ان يكون وصفا لازما كالثمنية
جعلناها علة كالزكوة في المال وكالطعم في الربوا الاقوله اي شرط علة حكم الاصل
المختلف فيها كونها وصفا اسم جنس وذهب بعضهم الى عدم جواز التعليل بالجنس كالرجل والمرأة
وعند الجمهور يجوز ان يكون علة حكم الاصل وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية التي جعلناها
علة لوجوب الزكوة في المال سواء كان محترفا او مباحا كما يجب في غير المصوغ من النقدين بوصف كونه
ثمنا باصل خلقه وهذا الوصف لازم للنقدين لا تبطل بصيرورتها حليا لانها خلقت جوهرا
للاثمان لا تغاير فيها هذا الوصف اصلا اورد انها ليست بمتعدية اجيب بانا علمنا وجوب
الزكوة في النقدين بها وتعدت الى الحلي والمصوغ وكالطعم في الربوا عند الشافعي رحمه الله فانه يوصف
لازم للمطعوم فعلل به تحريم الربوا باعتبار انه ينبئ عن حظ الحل لتعلق بقاء العالم به فوجب
اظهار شرفه بزيادة شرط وقلنا الاصل في مثله التوسع والاطلاق دون التضييق
ويجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما غير صفة كما في النبي صلى الله عليه وسلم قال
للمستحاضة توضئي وصلي فانما هو دم عرق انفجر فعلل انتقاض الطهارة بان دم الاستحاضة
دم عرق انفجر والدم اسم لجنس غير صفة والانفجار وصف عارض للدم فانه موجود في العرق وليس

يخبر وهذه العلة مركبة من اسم وصف فالتعليل باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة والانفجار
يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بمجموع هذين الوصفين ولا يظن انه لابد من اجتماع
الوصفين العارض والاصل لصحة التعليل بوصف العارض فان التعليل بكل منهما على الانفراد
صحيح ولذلك علل اصحابنا نقض الوضوء بوصف الكيل وهو عرض غير لازم لانه مما يختلف باختلاف
عادات الناس في الاوقات والاماكن فانها تباعاد وتدانى في بعض البلاد دون بعض فصح
ان التاثير شرط لصحة العلة والدليل عليه العلل المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله لفاطمة
بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة انها دم عرق انفجر توضئي وصلي لوقت كل صلاة فقد
اشار النبي صلى الله عليه وسلم الى احكام ثلاثة وعلل لها باوصاف مؤثرة احدها وجوب الطهارة
وقد علله بانها دم وهو اسم علم للمايع النجس وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في ايجاب
النجاسة اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير والنجاسة اثر في التطهير اذ العبد
يقوم بين يدي الله تعالى لمناجاته فلا يكون حالا لذلك الا بكونه طاهرا ولذلك امر الله تعالى بتطهير
الثياب بقوله تعالى وثيابك فطهر فتطهير البدن اولى وثانيها وجوب الصلاة وعلله
بعلة مؤثرة وهي انها دم عرق وفيه اشارة الى انه عارض يكون عادة راتبة فيهن فايجاب
الصلاة معه لا يودي الى الحرج فلا يصير عذرا في سقوط الصلاة بخلاف دم الحيض والنفاس
لان كل واحد منهما عادة راتبة في بنات آدم فان الله خلقهن ارحاما لم يكن الاحتراز
عنه فلو اوجبنا الصلاة عليهن لادى الى الحرج وهو منتف في الشرع فصار عذرا في سقوط
الصلاة عنهن وثالثها الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلاة وعلله بعلة مؤثرة وهي الانفجار
لان الانفجار عبارة عن السيلان الدايم الملازم فلو وجبت عليها لكل حدث وخروج السيلان لبقيت
مشغولة بالطهارة ابدا ولا تجد فراغا عنها ابدا فلا تمكنها ادا الصلاة التي هي مقصودة بها فلذلك
بقينا طهارتها مع وجود الحدث المنافي وقت لها جاعلين التمكن من التقضي عن عهدة التكليف
فهذا النبي صلى الله عليه وسلم تعليلا بالاوصاف مؤثرة قوله وجب ان يكون معنى معقولا صالحا
للعلية معدلا الى آخره اراد به شرط علة حكم الاصل المختلف فيها كونها معقولة المعنى
فعند الجمهور يجب ان يكون العلة معنى معقولا صالحا للعلية معدلا واراد بالمعنى ان يراد بصلاحية الوصف
ملايمته او موافقته للمعاني المنقولة عن السلف وهو الصحابة والتابعون بان يكون مناسبا لصحة اضافة
الحكم اليه ولا يكون بانيا عن الحكم مخالفا للنص في الشرع والعقل كاسناد الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى اباء الآخر عن الاسلام فانه يناسب ويلايم فان الاباء عنه امر عقلا الباطل فيما سبق بخلاف ما لو فرق
لا الى الاسلام لانه ثابت عليه لانه عذب عاصيا بالخروج لا قاطعا لها فان السلف كانوا يعللون الاحكام
باوصاف ملايمة لها غير بانية عنها فاذا كان موافقا لها صالحا علة وما لا فلا فالوصف الذي ليس مثبتا
صلاحيته للعلية لم يجز العلة به وبعد ثبوت صلاحيته يجوز العلة به ولكن لا يجب والحاصل

والالتزام

الالتزام في الحكم قبل ورود عبد الله كما في الشاهد لابد من صلاحيته للشهادة اولا بكونه حرا مسلما
مخاطبا ثم اعتبار عدالته باجتنابه محظورات دينه لصحة الاداء وصيرورته حجة على الخصم
وبالتعدد بدا ان المعنى بكون الوصف معدلا ان يكون اثرا في الحكم شرعا بان اعتبر فيه عينه لعين
الحكم او عينه بجنس الحكم او غيرها كما في حقيقة اثر الله تعالى في تقييم المناسب وقد يكفي في
تعديل الوصف احالة الله تعالى قد منه ارتياحا في القلب خيل صحة العلية بشهادة القلب
قوله وقيل الاحالة من احالت السماء اذا كان بها غيم كثير بحيث يغلب على الظن وجود
المطر لان المناسبة ايضا يرجى منها العلية لاشعارها بها ثم العرض اي عرض ذلك الوصف على الاصول
بعد الاحالة على سبيل الاحتياط دون الوجوب ليخفى سلامته عن المناسبة والمعارضة والمراد بالعرض
على الاصول مقابلته بقوانين الشرع فان ظابطها فقد شهدت للاصول بصحته وسلم عن النقض
والمعارضة وصار بشهادة الاصول حجة يجب العمل بها وقيل يكفي في التعدية الثاني وهو
العرض على الاصول فانه متى عرض عليها ولم يوجد له مناقض ومعارض حصل غلبة ظن بعدالته
وعليته وادنى ما يكفي في العرض على اصلين والفرق بين القولين ان العدالة في الاول تثبت بالاحتمال
فيجوز العمل به قبل العرض لانه للاحتياط لدفع المعارض والمناقض وعلى الثاني لا يحصل الا بالعرض
فلا يجوز العمل به قبله قوله لنا ان الوصف انما يعلل كونه حجة باثره الى آخره اقول اشار
بهذا الى حجة المختار وهو ان تعدية الوصف انما تثبت بظهور اثره شرعا لان الوصف انما يعلل كونه
حجة بظهور اثره في الشرع في موضع من المواضع لان الوصف غير محسوس حتى يدرك بالحس ومعلوم انه
ليس بدليل عادي وكل ما يكون حاله كذلك لا يعلل الا بظهور اثره كالصانع بحانه وتعالى يستدل عليه
بظهور آثاره واليه الاشارة في مثل قوله تعالى في آيات كثيرة كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لقوم يعقلون وقوله تعالى ومن آياته ان خلقكم من تراب الى قوله ومن
آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقول علي رضي الله عنه البعوضة تدل على البعير وآثار المشي
تدل على المسير فهذه الهياكل العلوية والمراكز السفلية ما يدلان على الصانع العليم بخبير يعني
انا نعرف الصانع بالاستدلال الذي هو انتقال الذهن من الاثر المؤثر كالدخان على النار ومعرفة
الصانع انما يعرف بالوصف والبيان بوجه يحتج عليه بان نقول الاشياء المحكمة المتقنة يوجوده
على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجدا ولا بد ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا
حكيما وتبين بسائر الاوصاف الذي يجب الايمان به الا ان نقول عرفنا بالاستدلال انه ممكن
او ذو جهة او ذو صورة لانا لا نرى الشاهد موجودا الا متحيزا او ذا جهة او ذا صورة فان
ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال وكعدالة الشاهد يستدل عليها بظهور آثارها وهو
اجتنابه عن محظورات دينه قوله ولا اعتبار بالخيال لانه ظن وقد يعارض بمثل قوله
لما بين المصنف حجة المختار اشار الى تزييف قول من قال بان عدالة الشاهد بالاخبار او بالعرض على

الاصول فقال ولا اعتبار بالخيال اي بالاخلال الواقع في القلب خيال الصحو بوجهين
احدهما ان الخيال ظن بالعلم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا يصلح مثبتا للعلم لان الظن
ضعيف غير ناش عن سبب والظن المعتبر شرعا في حق العمل ما قام دليل قطعي
على اعتباره كخبر الواحد والقياس لا مطلق الظن وبينهما انه قد يعارض بالمثل فيسقط
عن المعارض بالمثل فانه متى قال المتدلك وقع في خيالي وقلبي صحو هذا الوصف يمكن
الخصم ان يقول وقع في قلبي خيال فساده وهذه معارضة لا ترد لا تندفع بوجه لما
لا ينفك عن المعارضة لا يكون حجة شرعا لان حجج الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة حقيقة كما
لا تحتمل لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والسفه والجهل والشرع منزه عنها وكذا بالعرض
على الاصول اي وكذا الاعتبار بالعرض على الاصول ايضا في التعديل لان العرض على الاصول
تزكية تترتب على شهادة الشاهد والاصول شهود لا مزكون فان كل اصل شاهد وغايته
ان تكون الاصول موافقة للوصف المعلل به فيحصل بالعرض كثرة النظائر ويكثر بها الاظهار
بذلك عند الله وقد لهم فائدة العرض سلامته عن المعارضة وانما تقضه عرض لان هذه الفائدة
انما تحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك قوله ومثال الاثر التعليل بالطواف
في انها ليست بنجسة اقول اشار الى الامثال للعلة المؤثرة فقال مثال الاثر للتعليل
بالطواف كطهارة سور الهرة في قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم فانه عليه السلام علل بوصف مؤثر فان الهرة لما كانت من الطوافات في بيوتنا كثر
مخالطتها لنا فلا يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج
فسقط اعتبار نجاستها دفعا للضرر والحرج حقيقة وهذا وصف ظهر اثره شرعا
فان الضرورة لها احكام واثرها سقوط حكم النجاسة ولهذا حل تناول الميتة النجسة حال
المخمصة لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان المضطر الى اكل الميتة او الدم يسقط
عنه حقه اعتبارا بحاستها حتى لا يجب عليه الغسل والغسل لمكان الضرورة فتعليل النبي صلى الله عليه
وسلم باوصاف مؤثرة تنبيه منه للمجتهدين على ان الوصف اذا صار حجة بالتاثير بان ظهر
اثره في موضع آخر ونبه للمجتهدين ان يعللوا بالاوصاف المذكورة كثيرة فايده لان قوله عليه
السلام حجة بنفسه باعتبار انه ناطق عن الوحي سواء تعقل فيه المعنى المؤثر او لم نعقله اذ الحكم
في المنصوص عليه ثابت بالنص دون المعنى فدل ان التاثير شرط والا فالتاثير بكل وصف
لا يجوز لانه يستطرد معنى الابتلاء بالاعتبار حينئذ لان كل وصف لو صح كونه علة والاوصاف
بعضها محسوسة ومسموعة يشارك الناس فيها ويعرفها اهل اللغة فتعرفها المقاييس ولما اختص
بها الفقها فما كان لقيد الا الابصار فايدة فعلم ان المقاييس مبنية على معان يفقهها
لا بكل وصف قوله ومثال قوله عليه السلام للمستحاضة بالوضوء لكل صلاة وقد تقدم بيانه

ومثل

ومثل قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة انها لا تنقض الصوم ان قبلة تنقض بالشهوة
ان رمضان عرض لك فان عليه السلام جعل القبلة غير مفسدة للصوم قاسها على المضمضة وعلله
بوصف مؤثر فان الفطر بقضاء الصوم ومع عكره عن كف الفم عن مقتضى شهوة البطن والفرج فبالكف
عنهما اولى لتحقق الصوم ولا ينقضه الا اقتضاء احدى الشهوتين وليس في القبلة شيء منهما اما اقتضاء
شهوة البطن فظاهر وكذا اقتضاء شهوة الفرج لم توجد صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال
فكان كالمضمضة انه ليس فيها شيء من اقتضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول صورة شيء الى البطن ولا
معنى لعدم حصول صلاح البدل ظاهرا انه ليس فيها اقتضاء شهوة الفرج فلا يفسد الصوم لان كل واحد
منهما مقدمة من مقتضى شهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها فكذلك القبلة
فقاس مقدمة احدى الشهوتين على مقدمة الاخرى بمعنى مؤثر هذا بيان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم
مؤثره قوله وقول عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال ما ارى النار تحل شيئا اليس
يكون خمرا ثم يصير خلا فهو كل تعليل التغيير الطبيعي اقول لما فرغ من بيان تعليل النبي صلى الله عليه
وسلم شرع في تعليل الصحابة وسائر المجتهدين وهو مثل قول عمر لعبادة بن الصامت رضي الله عنهما
حين استشار عمر رضي الله عنه الصحابة وعبادة بن الصامت حاضر عنده في شراب يمرزقه فقال رجل من
الانصار انا نصنع شرابا في عرينا فقال له عمر اتنني بشيء منه فاتاه بشيء منه قال ما اشبه
هذا بطلا الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر
رضي الله عنه عليه ما شرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عرينه فقال عبادة ما ارى
النار تحل شيئا فقال عمر يا احمق اليس يكون خمرا ثم يصير خلا ثم تاكله وفي هذا دليل على ان شرب
المسلم وان كان مشتدا تعلل غير معتق موثر وهو التغير الطبيعي بالطبخ وللتغير الطبيعي
اثر في تبديل الحكم كالمني النجس يصير منه حيوان طاهر وكذا العذرة اذا صارت ترابا يصير ملكا طاهرا والسرجين
بالاحراق يصير رمادا طاهرا واما استشارة عمر المشتد دون الحلو وهو ما يكون عمرا يا للطعام
مقويا على الطاعم في ليال الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما ارى النار تحل شيئا يعني
ان المشتد في هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذ النار لا تحل الحرام فقال
له عمر يا احمق اي يا قليل النظر والتامل ليس يكون خمرا حراما ثم ينقلب خلا حلالا فتاكله يعني ان النار
لم تحله ولكن غيرته عن طبيعة الخمرية وادى حرمة كانت متعلقة بها فزالت بالنار لان بالطبخ يذهب صفة
الخمرية كالذبح في الشاة فان عينه ليس بمحل لكن المحرم هو الدم المسفوح فيكون محللا لانعدام ما الاجله كان محرما قوله وكقول ابي حنيفة رحمه الله في اشتين
قرب احدهما لا يضمن لشريكه شيئا لانه اعتقه برضاه وللرضا اثر في سقوط الضمان اقول اي وكقول
ابي حنيفة رحمه الله اشتر يا عبد ا وهو قريب احدهما اي ذا رحم محرم منه عتق نصيبه عليه لما عرف ان
شراء القريب اعتاق ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا يضمن لشريكه شيئا لان القريب اعتقه برضاه

ان القريب الذي عتق عليه نصيبه اعتقه برضا الشريك حين باشر سبب العتق وهو الشراء
لانه تعاصرا في قبول الشراء كشخص واحد ولهذا لو قبل احدهما دون صاحبه لم يصح فقبولهما صار مشتركا
في السبب راضيا به الرضا بالسبب يوجب الرضا بالحكم فلا يضمن شيأ وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله يضمن الشريك قيمة نصيبه ان كان موسرا يوم يعتق العبد لشريكه ان كان معسرا الى القريب شرا
صار معتقا لنصيبه لما مر ان شراء القريب اعتاق ولهذا اعتاد به الكفارة والمعتق صار نصيبه
شريكه لانه لو كان موسرا لكان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يتضمن
نصيبه للآخر ان كان موسرا ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه فقد علل عدم الضمان بالرضا
والرضا وصف موثر للارضا اثر في سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد
والاتلاف لملك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب ينفي عن الحاجة الى الجبران
لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو اذن له صريحا ان يعتقه وكما لو
اتلف مال الغير باذنه واثبات الرضا بوجه احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول صار بمنزلة
ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كما لو استاذن احد الشريكين صاحبه
في ان يعتق نصيبه فاذن له ذلك والثاني ان الشراء بين صار كشخص واحد لاتحاد الايجاب
والقبول ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه ولا شك ان كل واحد منهما
راض بالتملك في نصيبه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعد على القبول
بل يصير مشتركا لان السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضا بالاتلاف بهذا
السبب ثم على العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به على العتق في حق الاجنبي فكان القريب
معتقا دون الاجنبي ولكن بمعاونته بهستط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب وهذا الكلام
يساعد اباحنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا قال ما اتيني اشتر يا عبدا فاما في العبد والصرف
والوصية فكلا القولين مساعد لان قبوله احدهما في نصيبه صحيح به ورد قبول الآخر الا ترى ان ابا حنيفة
رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة وان صح قبول الشخص الواحد النصف
دون النصف صحيح ثم لا فرق في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك عالما بان المشترى معه قريب للعبد
او لا يكون عالما به فيضمن قال رحمه الله وهو لا يعلم انه طعامه فاكله الخاطف فليس
للآذن ان يضمنه شيأ كذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لان سبب الرضا يتحقق وان لم يكن عالما
به وكذا الوقاف لشريكه اعتق هذا العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة
رحمهما الله ان رضاه انما يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه وروى بشر
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله اذا اشترى عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه ولو
كان عالما به لم يكن له ان يرده كذا في المبسوط قوله وكقول محمد رحمه الله في ابداع الصبي سلط
على استهلاكه اقول اي كقول محمد رحمه الله مسلط ابداع الصبي اذا استهلك الوديعة فانه

لا يضمن قال ان المراد بكسر الواو سقوط الصبي عما استهلك الوديعة بالنسبة لانه لما ضاعت
عنده فقد مكنه من هلاكها والمعنى للتسليط الا هذا الالتزام الصبي لحفظ غير معتبر لعدم كونه
مكلفا فايداعه عنده غير مكنه بحرد التسليط على الهلاك فقد علل محمد رحمه الله بوصف مؤثر
لعدم الضمان لان التسليط يخرج فعل المسلط بفتح اللام ويكونه جناية على حق المسلط بالكسر فيكون
راضيا بالاستهلاك والرضا اسقط الضمان لانه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا
على الحفظ بطريق العقد وهذا حق المالية صحيح في حق الصبي لانه يصير اصلا في العبد المحجور لانه يصير نائبا عنه
الرق واما نقض محمد بالذمي فلان قوله لابي حنيفة رحمه الله موافق باعتبار ان محمدا رحمه الله ذكر في تضمينه
قول وكقول الشافعي رحمه الله الزنا امر وقعت عليه والنكاح مرفعت عليه فلا يوجب حرمة
المصاهرة اقول فكانه يخاطب من يبحث معه في الخفيه فيكون الزنا امرا موهوما حيث وجب
به اشد العقوبات وافحشها وهو الرجم والنكاح مرفعت عليه لما ورد فيه من الفضائل فان يتشابها
فقد علل الشافعي رحمه الله بوصف مؤثر وفرق بين الناسين فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة
والكرامة بالحاق الاجنبيات بالمحارم ولهذا امتنع الله تعالى بعد ما فقال فجعله نسبا وصهرا فيجوز ان يكون
سببها ما يجب المهر عليه لانه يناسبه ولا يجوز ان يكون سببها ما يوجب المهر عليه وهو الزنا الموجب
للرجم واشاره ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان واجبا الاحتراز باحكامه ولذلك وجب
درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر نسبه ان حصل فيه الاعدام بآثاره وفي اثبات حرمة المصاهرة
به تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق عليه ما يترتب عليه بقاؤه وهذه الاوصاف
التي ذكرها السلف في هذه المسايل اوصاف ظاهرة الاثر كما بيناها وقد راعى المصنف الترتيب
في العدل فقدم العدل المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ذكر ما نقل عن الصحابة رضي الله عنهم ثم ما نقل عن
ابي حنيفة رحمه الله ثم ما نقل عن محمد بن الحسن رحمه الله ثم ما نقل عن الامام الشافعي رحمه الله ثم ما نقل عن المشايخ وفي هذه
المراتب ملوك الاداب الذين اهل العلم وسائر الشرع وراس مال عباده بطريق الانصاف قوله وعلى
هذا فرعنا فقلنا مسح فلا يسن تثليثه كالخف الآخر اقول اراد هذا الاصل وهو ان اعتبار
المكاييل وانما يصير واجبا اتباعا لطريق السلف جريا على الفروع التي اختلفنا فيها مع الشافعي
على تلك الاصول فقلنا في بيان ان مسح الراس لا يسن فيه التثليث لانه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف وهو تعليل بوصف ملايم لان للمسح اثرا في التخفيف لان المسح اسير من الغسل وثبت الفرض
به دليل تخفيف وقد ظهر اثر التخفيف فيه بما فرضه حتى لم يشترط استيعاب محل المسح كخلاف
المغسولات واذا ظهر اثر التخفيف في الفرض فظهور اثره في السنة بان لم يسن التكرار السنة فيه كان
اولى لان السنة تبع للفرض واما قوله لكنه اصل اي تخالف لمذهبنا ان المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
فيه كالغسل فغير مؤثر في ابطال التخفيف اي غير مؤثر في اثبات حكم التثليث الذي نبطل كلنا
قلنا في عدم التثليث لا تعارضه لان مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم ركن وكابي

مثليته نعرفنا انه لا اثر للركنيه في اثبات التخفيف ولا في انتفاء الاقدار المبطل لما قدمنا قوله
وعللنا ولايه النكاح بالصغر والبلوغ للذين هما موثران في العجز والقدره خلاف البكاره والثيابه الخ قوله
اردفنا علتنا الحكم في مسئله ولايه نكاح الصغير والصغيره انتفاء ولايه النكاح بالبلوغ حيث قلنا
الذين هما موثران في العجز والقدره فان الصغر موثر في العجز والبلوغ موثر في القدره فان ولايه الانكاح ما
شرعت الا لوجه النظر فهو معلل بانتفاء العجز عن مباشره النكاح بنفسه بعدم اهليته مع حاجته
الى مقصوده كالنفقه والموثر في العجز انما هو الصغر وفي القدره البلوغ بخلاف البكاره والثيابه
فانهما ليسا بموثرين في العجز والقدره وفي ثبوت الولايه وانتفائها بدليل ثبوت الولايه وانتفائها
في الصغير والبلوغ لا بالبكاره والثيابه وكذا الثيابه في الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ
دون الثيابه والبكاره توضيحه ان للاب ان يزوج ابنته الصغيره كما له ان يزوج ابنه الصغير
وليس لاحد ان يزوج البكر البالغه الا برضاها كما ان ليس له ان يزوج ابنه البالغ الا برضاها هذا
والناكح جمع ناكح اسم يطلق على المكان والزمان من النكاح يعني ان ولايته ثبتت وقت النكاح او
في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح و بجمع المصدر على وزن المفعول قياس
في المزيد قوله ومن شروط الفرع ان يكون خاليا عن معارض الراجح على القول بتخصيص
العلل اقول لما فرغ من بيان شروط علة حكم الاصل شرع في بيان شروط الفرع فنها الى ان
شروط الفرع ان يكون الفرع خاليا عن معارض لعلة الاصل الراجح المقتضي نقيض ما اقتضته
علة الاصل على القول بجواز تخصيص العلل ليكون القياس مفيدا مثبتا الحكم في الفرع لانه لو لم
يكن الفرع خاليا عن المعارض الراجح لم يمكن اثبات الحكم فيه لامتناع ثبوت حكم المرجوح مع وجود
الراجح ولا فايده للقياس غير اثبات الحكم في الفرع اما اذا لم يكن فيه معارض اصلا او كان فيه معارض
مرجوح امكن اثبات الحكم في الفرع فيفيد القياس وكذا اذا كان فيه معارض مساو لعلة الاصل لانه
حينئذ يفيد باعدهما بشهاده الغلبه او تخيير فيفيد القياس ايضا وانما قيد بقوله على القول
بتخصيص العلل لانه على القول بعدم جواز تخصيص العلل يكون هذا من شروط العلة وقد تقدم
حكمها فيما تقدم قوله وان تكون العلة فيه مشاركة لعلة الاصل اقول اي من شروط الفرع
ان تكون العلة الموجوده في الفرع مشاركة اي مساويه لعلة الاصل المقصود بالعليه وهو الوصف
المؤثر سواء كان ذلك الوصف المقصود بالعليه عين علية الاصل بالطرح او وجود شخص منه في الفرع
غير ممكن وذلك كالشده المطربه في تحريم الخمر فان النبيذ مشارك لها في ذلك وهي عين علة التحريم
بالنوع او جنسها العام كالجنايه في قصاص قطع الاطراف على قصاص قتل النفس فان قصاص الاطراف
مشاركه لعلة قصاص النفس في الجنايه التي هي المقصوده وانما اشترطت الشركه بين الفرع
والاصل في العلة لانه لو لم يتحقق المشاركه بينهما في العلة لم تكن علة الاصل موجوده في الفرع فلم
يتحقق القياس لانه عباره عن مساواه الفرع للاصل في علة الحكم لاتعديه الحكم من الاصل الى الفرع

قوله

قوله وان يكون حكم النص معدى اليه من غير تغيير لان التعليل لتعديه لا لتغييره اقول
اي من شروط الفرع ان يكون حكم النص معدى اليه الى الفرع بعينه من غير تغيير في ذلك الحكم في
الفرع بزياده وصف او شرط قيد واحترز بهذا القيد عن تعليل الناسي لو تعدى حكمه الاصل الى الفرع
لا لتغييره لان تغييره تغيير للنص بالرأي واثبات حكم آخر ابتداءً بالرأي وهو باطل والمراد
بالتغيير المنفيه في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمه لا كونه قطعيا لان ذلك لا ينافي القياس
فان الثابت بوطئ قوله مثل السلم حالا باطل الآخر وهو مثل اجتنب الخطأ والنسيان جامع عدم
القصد اقول قد تقدم بحث حكم السلم حالا وخلاف مع الشافعي رحمه الله وكذا في هذا
المحل الذي فلذلك اعدنا بحثه هذا المكان وهنا اختار المصنف هذا المقام ان فرعين لتغيير
الحكم فيهما بالقياس احدهما مثل السلم حالا باطل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله حيث جوزه وعلل
بان السلم المؤجل لما جاز للترفيه والرفق على الناس مع ان الاجل فيه على خلاف ما يقتضيه العقد فلا
مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل مخالف فالسلم الحال اولى بالجواز ليتحقق
الترفيه فيه لعدم الاحتياج الى احضار المبيع وكونه اقرب الى مقتضى العقد لان اشتراط
البدل حالا تقرير موجب العقد وانما قلنا ان السلم الحال باطل وانتفاء معيوكم الاصل لان
الشرط في المبيع ان يكون مالا موجودا مملوكا متقوما مقدورا التسليم بالاجماع حتى لم يجز
بيع الميته لعدم كماليته وبيع ما لا يملكه لعدم الملك وبيع الحر لعدم التقوم وبيع الآبق لعدم
القدره على التسليم والمعقود عليه في السلم معدوم فضلا عن كونه مملوكا متقوما مقدورا التسليم
فكان الحكم الاصلي في السلم عدم الجواز لكن صاحب الشرع رخصه في المعدوم للحاجه فان
المفلس قد يحتاج اليه كما جازت الاجاره قبل وجود المنفعه للرفق فيه بوصف الاجل
لتحصل القدره على التسليم عند وجوبه اما الاكتساب او ادراك غلته لجري وقتها بتيسير الامر
على العباد بدليل قوله عليه السلام من اسلم منكم في شئ فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم فان
الاجل سبب مفض الى تحصيل والقدره عليه فاقيم مقام القدره في تصحيح العقد كما اقيمت
العين مقام المنفعه في صحه اضافه العقد اليها فصار الاجل شرطا لا عينه بل لكونه خلفا
عن القدره التي هي الشرط الاصلي في البيع فنبين ان النص ورد على اشتراط الاجل بهذا
الشرط فاتل لشروط الاصل وهو الشرط الاصلي في المبيع وهو القدره على التسليم الى ما خلفه وهو الاجل
فلما بينا ان الاجل سبب للقدره فصح وسيله اليه فاذا ثبت ان النص فاتل شرط الاصل وهو القدره
بتحقيقه الى خلفه وهو القدره الاعتباريه كان التعليل ابطالا باطلا لكونه ابطالا لحكم النص وتغييرا
له وانما حكم آخر في الفرع ابتداءً بالرأي لا تعديه حكم النص الى الفرع وثانيهما مثل
اعتبار الخاطئ والملك بالناسي اي قياسهما عليه في عدم فساد الصوم بجامع عدم القصد فان
الفعل صدر عنهما بغير قصد اي افطار كصدور الناسي فاذا لم يجعل فعل الناسي مفطرا مع

امهاته و بناته كما ذكرناه و بالعكس ثم تعدى ذلك حكم الثابت بالولد و هو احرمه المذكوره
و هو الوطي لانه لما كان العلوق امرا باطنا لا يمكن الوقوف عليه و لا يعلم ان الولد مخلوق من مائه او من زنا
غيره اقيم ما هو سبب ظاهر منضبط اليه مقام الولد في سبب الحرمه فصيف ان حرمه المصاهره
بالوطي كما اقيمت لخلوه الصبي مقام الدخول في تكميل المهر و اجاب العده و اقيم السلم مقام الشده
في تعلق الرخص به فصار الوطي عاملا في اثبات الحرمه بمعنى الاصل و هو الولد و الحرمه البائنه بين
الشخصين فاذا الشي اذا اقيم مقام غيره ينظر الى ذلك الغير لا الى نفسه فاذا اقام الوطي مقام الولد
في اثبات الحرمه باعتبار كونه سببا مفضيا اليه لم يجز تخصيص الوطي بالحلال باثبات هذا الحكم
باعتبار معنى في نفسه و هو الحل و الابطال الحكم عن الوطي الحرام باعتبار معنى في نفسه و هو الحرمه
اذ لا اثر لصفه الحرمه في منع المعنى الذي اقيم لاجله السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمه
اذ لا فرق بين الوطي الحلال و الحرام في سببيه الولد و لا لصفه الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطي
باي صفه كان و ولد الحلال و غيره سواء في استحقاق الكرامه فتخصيص احد الوطيين بالكرامه
دون الآخر ترجيح من غير مرجح و هو الحكم المحض فلا يكون ثبوت حرمه المصاهره بالوطي تعديه
من الوطي الحلال الى ما ليس بنظيره و هو الوطي الحرام في استحقاق الكرامه اذ لو تعدت لكان عاملا
بنفسه لا باصله و قد بينا انه ليس باصل بل الاصل الولد فيعتبر بوصفه دون وصف المحل
كالتراب لما اقيم مقام الماء اعتبر وصف كون الماء مطهرا او طاهرا
بوصف الثوب لانه عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله عليه السلام الولد للفراش و للعاهر
الحجر و كذا الم تتعد هذه الحرمه الى الاخوات و العمات حتى يصير اخوها كاخوانه و عماتها كعماته
لكون الحرمه في الاخوات و العمات موقته ترتفع بارتفاع المذكور بالاجماع و بقوله تعالى و احل
لكم ما وراء ذلكم و بقوله تعالى و ان تجمعوا بين الاختين و بقوله عليه السلام لا تنكح المراه على عمتها و لا على
خالتها فلو تعدت الحرمه اليهما لصارت موبده في الفرع فيتغير حكم النص بالتعليل و هو باطل
قوله و نظيره الغصب فانه تبع لوجوب ضمان المغصوب لا اصلا بنفسه فثبت بشرط
الاصل لا بشرط نفسه اقول اي و نظير كون الوطي الحرام سببا لهذه الحرمه التي هي تبع
باعتبار قيامه مقام الولد لاقضايه اليه مع كونه حراما الغصب فانه ايضا سبب الملك في المغصوب
للغاصب الذي هو تبع مع كونه حراما و عدوانا محضا لكن لا بنفسه بل تبعا لوجوب ضمان المغصوب
الذي هو مشروع فانه مفضي اليه و وجوب الضمان موجب لثبوت الملك له لان وجوبه بطريق
الجبر و هو تدارك مالك فلا يتحقق بدون الفوات و الفوات لا يتم الا بزوال الملك الى الغاصب
باعتبار ان البدل يجب عليه و هو شرط وجوب الضمان الذي هو حكم اختياري عند الجمهور
البدل و المبدل ملكان واحد و الضمان مشروع كالبيع و شرعيته لا اصل تقتضي شرعية التابع
لم تثبت بصفته و تسقط صفة نفسه و شرط الشي ابدا تبع فكانت سببيه الغصب

بطريق التبعيه فصيف بشرط الاصل لا بشرط نفسه كسببيه الزنا للحرمه بطريق التبعيه للولد
لا بطريق الاصاله و اورد لو كان الغصب سببا للملك لم يكن تبعا لوجوب الضمان لان وجوبه متاخر عنه
اي عن الغصب و متعقب عليه و تحقق التبع لا يتصور الا بعد تحقق المتبوع فاذن يكون سببا للملك بغصب
و هو باطل بالاجماع و ايضا هذا التاويل مغير لحكم النص و موجب رد الحديث على اليد ما اخذت و غيره من
الاحاديث الدالة على وجوب رد المغصوب و كل تعليل يغير النص باطل اجيب عن الاول بان وجود
الغصب متقدم على تحقق وجوب الضمان و لكن سبب وجوب الضمان للملك متقدم على سبب الغصب
للملك فلا يلزم شي مما ذكره و عن الثاني انا لا يلزم التغيير ان لو جعل الغصب سببا مطلقا و ليس كذلك
فان الرد واجب ما امكن و وجوب الضمان انما هو بعد امتناع الرد فلا تغيير للحديث بوجه قوله
و ان لا يكون فيه ضرر لانه يكون مقتضيا للنص بالتعليل الى آخره اقول اي من شروط الفرع ان لا يكون
فيه نص موافق لحكم الاصل او مخالف له لانه ان كان مخالفا كان اجاب حكم الاصل فيه مقتضيا ابطال
النص بالتعليل و هو باطل بالاجماع و لانه اذا كان في الفرع نص ايضا كان كل منهما منصوصا عليه
صاحبا لكونه اصلا فليس جعل احدهما اصلا و الآخر فرعا اولى من العكس لعدم الرجحان لا
ان يناقش بانه يجوز كون احدهما موافقا للقياس و الآخر مخالفا له فيكون الموافق اصلا و ان كان
نص الفرع موافقا لحكم الاصل كانت تعديه الحكم و الاصل اليه و قياسه به لغو و هو هنا لا مقتضا
عنه اي عن التعليل بالنص لحصول المقصود و هو ثبوت الحكم في الفرع بالنص فلا فايده للتعليل
لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى علة كما لا يجوز اضافته في الاصل اليها اذ الاضافه الى الاقوى
متعينه هذا اذا لم تثبت القياس في الفرع شيئا و على ما اثبته النص فيه و ان كان مثبتا
لزايد لم يتعرض النص كان باطلا ايضا لان اثبات زياده لم يتناولها النص كالرفع لحكم لان جميع
الحكم في النص كان ما ثبته النص و بعد الزياده يصير بعضه و قد بينا ان الزياده على النص نسخ
و اشتراط عدم النص الموافق في الفرع مذهب عامة اصحابنا و هو اختيار القاضي ابي زيد
و عامة المتاخرين و مختار المصنف و عند الشافعي رحمه الله ان كان في الفرع نص موافق لم
يكن التعليل مثبتا للزياده على النص فيه او مثبتا لزياده لم يتعرض لها النص جاز لان
القياس الموافق موكد لموجب النص و المثبت لزياده كان النص ساكتا عنها جاز و لم يجز
التعليل لزياده البيان و اختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه في الميزان انه يجوز التعليل
مع وجود النص الموافق في الفرع لم يكن مفيدا للزياده عليه و قال في التحقيق و هو الاشبه لانه فيه
تاكيد النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل و لا مانع في الشرع و العقل حكمه
و طبعا عن تعاضد الادله بعضها بعض لورود الشرع باياتٍ و احاديث متعدده في حكم
واحد و قد نحن سلف و خلف كثيرهم بالتمسك بالنص و المعقول في حكم واحد و يقولون
هذا ثابت بالكتاب و السنه و المعقول و لم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان اجماعا جائزا

وقيل عليه الصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد ورجحه لان تعديه بحكم ثبت بما يعين بالنص
اثبات للثابت وقد ذكر في التحقيق ان القول بتعدد القياس ما نقل عن ابي حنيفة رحمه
انه مثل حكم احد المذكورين لمثل علته في الآخر فكيف يتصور انه ما قد بان بالنص فان
قيل مشايخ سمرقند يجوزون التعليل في فرع فيه نص موافق يتأكد به النص لا للتعدية
قلنا لما كان تعدي حكم الشرع شرطا للتعليل كيف يتصور التعليل بدونه حتى يتأكد
به النص اجيب عن قوله وقد نص السلف والخلف كلهم الآخره انا لا نسلم انهم جعلوا بين
النص والمعقول فيما فيه نص قاطع او نقول انا جعلنا بينهما ليكون النص حجة على
من يراه حجة والمعقول على من يراه وقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه لما بعثه الى اليمن
قاضيا وقد قال له بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد رأي وهذا دليل على وجوب الترتيب فانه علق فيه العمل
بالقياس بعدم وجدان النص والمعلق معدوم قبل وجود شرطه اجيب عن الاول
بانا لا نسلم انه لو صح التعليل بما في النص الموافق في الفرع كان اثباتا للثابت وتعديته لما قدمنا
وانما يلزم هذا ان لو كان ثبوت الحكم بالنص تعديته وهو ممنوع فان التعدية تتوقف على ثبوت
المتعدي اولا الى محله في الانتقال عنها الى غيرها وعلى ما لاحظ الجامع بينهما وثبوت الحكم
بالنص بعد لا نسلم ان التعدي الحاصل بالتعليل عين الحاصل بالنص حتى يلزم ما ذكرتم سلمنا
على تقدير صحة التعليل المذكور وان هذا يفيد جواب قوله فكيف يتصور فان الثابت حاصلا
بالقياس غير الحاصل بالنص فلا يكون اثباتا له بان وكذا جواب قوله قلنا لما كان ان
آخره والجواب وجود النص في الفرع لا ينفع ان يحقق هذا الشرط لان الثبوت بالنص ليس
بتعد على تقدير تسليم كونه تعديا فهو غير التعدي الحاصل بالقياس فيجوز تحقق التعدي
الذي هو شرط مع وجود النص وتحقق القياس لتأكد النص به وعن قوله جواب اثنا لا نسلم
انهم جعلوا الآخر ان كتب السلف مشحونة بذلك والكتاب قطعي وعلى تقدير تسليم انهم لا يجعلوا
بين النص القطعي والمعقول بل بين الظني وبينه مطلقا فالفرع لا يكون قطعيا البتة
ولا ينفع الخصم لان دعواه عدم جواز كون الفرع منصوصا مطلقا قطعيا كان او غيره
واجيب عن قوله ونقول الآخر وهو انا لا ينكر احد من السلف كون النص حجة وبيانا كون
القياس حجة وغير الحجة لا ينكر المنقول بنكر القياس لكونه مبنيا عليه مع انهم كما جمعوا
بين آيات واحاديث كثيرة في حكم واحد ولا يكون ان يكون اجمع بينهما لهذه الفائدة قول
انه يجوز اجماع ادلة متعددة على حكم واحد ولا حجة في قصة معاذ فان القياس لا يجوز التعليل
لا فرع منصوص ايضا قابل بان القضاء بحكم بالنص لا بالتعليل بل التعليل يوكد له وحديث
معاذ لا ينافيه قوله وهذا مثل الكفارة في قتل العمد الآخره اقول هذا شاهد ان

اشكله

اشكله اثبات حكم بالقياس في فرع فيه نص فقال وهذا اي اثبات حكم بالقياس فيما فيه نص على
وجه يوجب ابطاله اعني وتغييره مثل ايجاب الكفارة في القتل بعد العفو وان وفي العين المنصوص
بالقياس الخطأ واليمين المنعقدة بجامع ان الجناية هي القتل بعد وتحوي اكمل ومثل اشتراط الايمان
في مصارف الصدقات الواجبة كالكفارات وصدقة الفطر اعتبارا وقياسا على الزكوة فان
الايمان شرط في مصارف الزكوة بالاجماع ومثل اشتراط صفة الايمان في كفارة اليمين والظهار
قياسا على كفارة القتل بجامع كون كل منها كفارة وهو اي القياس في الصور المذكورة تعديه
للحكم الى موضوع فيها نص على وجه يتغير النص فيه بتقييده فان الواجب في اليمين الغموس
مطلقة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والواجب مطلقة انما تكون في كفارة فانا
ان الجزاء فايجاب الكفارة فيها تقييد للواجب المطلقة بايجابها في الدنيا وكذا قوله عليه السلام
العمد قود اي موجبه قود وهو يقتضي ان يكون القود كل الواجب فاضاف الكفارة اليه وضمها
معه في الجزاء تغيير للنص الموجب لكون القود كل الجزاء بجعله بعضه فلا يكون كافيا بالجزء
وحده بعد ما كان كافيا به فالقياس في هاتين الصورتين تعديه الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد
وكذا تعديته الى ما فيه نص بالابطال لان النص ورد فيها بعدم وجوب الكفارة وهو قوله عليه
السلام حمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشراك بالله تعالى والعياذ بالله وعقوق الوالدين والفرار
من الزحف واليمين الفاجرة اي الغموس وقتل النفس بغير حق فايجاب الكفارة فيها ابطال
للنص قوله وكذا الباقي لان النصوص مطلقة فيه اقول اراد بالباقي ما عدا حنث
التعليل لاشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل هذا
وكذا اشتراط الايمان في مصارف الصدقات فان النصوص الواردة فيها مطلقة اما الواردة في
فلقوله تعالى فاطعامه ستين مسكينا وكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله عليه السلام لقوم
عن اسلموا اي لقوم في مثل هذا اليوم واما الواردة في رقبة الكفارة فقوله تعالى فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا في كفارة الظهار فيه النصوص كلها مطلقة عن قيد الايمان فتقتضي اجزاء كل
الخارج عن العهد بالصرف الى فقير ذمي واعتاق رقبة كافرة فتقييدها بالايمان بالقياس كما فعله
الشافعي رحمه الله تغيير لموجب الاطلاق بالرأي نسخ للاطلاق والنسخ لا يجوز بالقياس كما تقدم
ولان النصوص الواردة في صدقة الفطر وسائر الكفارات مطلقة غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال
اطلاقها بالتعليل ولانه مخالف لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الآية فانه يدل على
جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة لان الله تعالى جعلها ثابتة لهم بهذه الصدقة في البر
وكان ينبغي ان يجوز صرف الزكوة اليهم ايضا ولكنه شرط الايمان في مصرف الزكوة بالاجماع والحديث
المشهور الذي يجوز الزيادة به على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه خذها من اغنيائهم
وردها في فقرائهم فان الضمير للمؤمنين اجماعا فان قيل قد عمم النص الموجب للشاة في

الصدقة

اربعين شاة لتعدي الحكم الا التيمم بدفع حاجة الفقير وفيه ابطال صورة الساه بالراي وكذا اطعام قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين بدفع حاجة المسكين لتعدي الحكم المسكين واحد ستين يوما وفيه تغيير لمقتضى النص بالراي وكذا اعلم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بجامع الاطلاع على الاحوال المخالط لتعدي الحكم الى جواز شهادة اهل الذمة في قضايا هم وفيه تغيير للنص بالراي اجيب بان جواز ادلة القياس ثبت بالنص صاحب التعليل لا بالتعليل كما تقدم وكذا النصف المسكين واحد ستين يوما كما منه باشارة النص لان ترتب الحكم على المشتق بقوله ستين مسكينا يدل على كون المشتق منه علة فيقيد النص باشارة ان ستين مسكينا المحاصار و مصارف بدفع ستين خلة وهي متحققة في مسكين واحد في ستين يوما تحقيقا بحاجته بحيث دكل يوم فجواز الصرف اليه بالاشارة لا بالراي وشهادة اهل الذمة غير مقبولة بالقياس بل بقوله تعالى وانكانوا من بعضهم اولياء بعض وبان النبي صلى الله عليه وسلم رجم يهوديين بشهادة اهل الذمة قوله ومن شرائطه ان يكون متقدما على حكم الاصل كتقدم الوضوء على التيمم في وجوب النية الى آخره اقول اي من شروط الفرع ان لا يكون حكمه متقدما على حكم الاصل كتقدم الوضوء على التيمم فانه امر الوضوء على التيمم باشتراط النية فان شرعية الوضوء متقدمة على شرعية التيمم بمدة وانما اشترط كون حكمه غير متقدم على حكم الاصل لانه لو كان متقدما عليه لزم ثبوت حكم الفرع قبل علته لكون علته مستنبطة من حكم الاصل فتكون متاخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متاخر عن حكم الفرع بالفرض فكانت متاخرة عن حكم الفرع لان المتاخر عن المتاخر متاخر فيلزم تاخر علة الفرع عن حكمه لم تتبين وهو باطل ويلزم ان يكون حكم الفرع ثابتا قبلها فثبوت حكم القياس قبل العلة باطل لانه حينئذ يكون ثابتا بلا قياس حقيقة لعدم امكان تحقق القياس بدون العلة بجامعه فيكون الثابت بالقياس بالحقيقة وهو محال او عدم تقدم حكم الفرع على حكم الاصل هو معنى قولنا شرط الفرع ان يكون حكمه نظير الاصل في المعنى الذي هو مناط الحكم فيستفاد هذا الشرط من قولنا فيها مر يجب ان يكون الفرع نظيرا للاصل في العلة لانه اذا كان حكمه متقدما على حكم الاصل لا يكون نظيرا للاصل في العلة لان كون الشيء نظيرا الآخر لا يتحقق بدونها وشرط قوم في العلة في الفرع ان يكون حكما ثابتا بنص جملة لا تفصيلا اي على سبيل الاجمال دون التفصيل يكون القياس مثبتا له على سبيل التفصيل قوله وهذا ليس بحق فان الايمة والصحابة رضي الله عنهم قاسوا انت على حرم على الطلاق واليمين والظهار والايلاء وغير ذلك فلانص جملة ولا تفصيلا اقول يعني هذا الاشتراط ليس بصحيح فان الايمة والصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في قول الرجل لامراته انت طالق على حرم فقاسه علي رضي الله عنه على الطلاق وقال لا يقع الطلاق كما لو قال لها انت طالق ثلاثا لان غير المدخول بها لا توصف بالحرمة فتكون لغوا ان لكاهنا ومطلق التحريم ينصرف الى الكامل وهو موقوع الطلاق فانها تبين بالتحريم وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقع به طلقة واحدة لان الناقل مغلظ وهو

ثلاثة

وهو التطليقة وقاسه ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما على اليمين فيكون ايلاء عندهما لان اليمين على الشيء يقتضي حرمة فوقه وهذا اللفظ في معناه فافاده التحريم وقاسه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما على الظهار كانه قال انت علي كظهر امي لانه في معناه في ايجاب التحريم وان لفظه ليس بطلاق ولا ايلاء فيكون ظهارا ولا نص في الفرع لا اجمالا ولا تفصيلا اذ لو كان فيه نص لنقل آحادا اذ لم ينقل فلا يكون ثابتا وقيل لو كان فيه نص لما اشتغلوا بالقياس وفيه بعد اذ وجود النص الاجمالي لا يمنع من القياس المنصوص الا ترى ان الحاق تعديد حكم الوضوء الى التيمم في اشتراط النية فيه كما فعله الشافعي رحمه الله لم يحرم عندنا لان الفرع ليس بنظير للاصل اذ التيمم تلويث وتغبير في ذاته وانما يصير طهارة حالة ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر طبعا وشرعا فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث وتغبير فعل تطهير اخرجه اشتراطها فيما هو تطهير طبعا وشرعا قوله وكذا وارکان الشيء اجزاؤه الداخلة في حقيقته المتحققة لغوته واركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وسيجيء قوله وركن الشيء جانبه اقول قوى لغة واصطلاحا اي في عرف الفقهاء اركان الشيء اجزاؤه في الوجود التي لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقته محققة لهويته واركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع للحقيقة القياس لا تتم الا بهذه الاربعة واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته وخارج عن حقيقته فتاخر عنه وتتوقف عليه فلا يكون ركنا له اذ لو كان ركنا له لتوقف على نفسه فانه اذا كان متوقفا على القياس كان متوقفا على اركانه ايضا ضرورة فكان متوقفا على نفسه وهو محال واما الاصل عند جمهور الفقهاء واهل النظر هو محل الحكم المشبه به اي الذي ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله كالبر والخمر اذا قيس الارز والنبيذ عليهما في تحريم الربوا والشرب لان الاصل ما كان الفرع مستفادا منه ومردودا اليه وهذا انما يتحقق في محل الحكم المنصوص عليه وهو البر والخمر في المثالين فان حرمة سائر المطعومات والانبذة مقيسة عليهما ومردودة اليهما وقيل الاصل هو النص اي الدليل الدال على حكم المشبه به فضا كان او حكما وهو قول اكثر المتكلمين كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وقوله عليه السلام حرمت الخمر فالاصل هو الحكم لانه المشبه به او نحرمه لانها حكم او نحو ذلك اي حرمت الخمر لعينها في المثالين المذكورين لان الاصل ما بني غيره عليه وينقسم الدال على الحكم وهما احد شقي المثالين هما اللذان بني عليهما حكم المشبه بهما الذي هو تحريم بيع البر بجنسه متفاضلا وقيل الاصل هو حكم المحل المشبه به الذي هو تحريم الخمر وبيع البر بالبر متفاضلا في المثالين لان الاصل ما بني عليه غيره فكان العلم موصلا الى العلم بغيره وحكم الاصل هو الذي يكون علة موصلا الى العلم بحكم الفرع فكان هو الاصل وقيل البراءة ما هذه المسائل في اصالة احد هذه الامور العلة بتاخ لنقضي لان هذه المعاني ملغة وهي المحل والدليل والحكم متوقف عليها في اعتبارها في القياس فانه يتوقف عليها ولا يتحقق بدونها فيصح اطلاق الاصل على

كل واحد منها تحقق معنى الاصل فيه فان الاصل ما ينبني عليه غيره فلا بعد في كون الكل علة لان
الحكم في الفرع ابتداء او بواسطه فلا بعد في تسميه الكل اصلا ولكن الاولى ان يجعل الاصل المشبه به كما هو مذهب الجمهور يقول ولما كان الاصل ما ينبني عليه غيره او ما هو مستغن
عنه الى آخره اقول اشار بهذا الى مذهب الجمهور وتقديره ان الاصل يطلق على معنيين
احدهما ما ينبني عليه غيره مما يكون مستغنيا عن غيره سواء ينبني عليه غيره اولا
واذا اطلق الاصل على هذين المعنيين كان كل واحد من جزئي العلة والمحل المشبه به والنص
الدال على حكمه وحكمه اصلا باعتبار الاول اي المعنى الاول للاصل وهو ما ينبني عليه غيره
لان كلا من جزئي العلة قد ينبني عليه غيره لكن اختص المحل المشبه به لكونه اصلا
بالمعنى الثاني له وهو استغناؤه عنها اي عن الحكم ودليله وهو النص والاجماع لامكان
تحققه بدونها وهو ظاهر وافتقارها اي افتقار الحكم ودليله اليه اي الى المحل لان الحكم لا
يمكن ثبوته بدون الفعل الموصوف به والفعل لا يمكن تحققه بدون محله والدليل ايضا
لا يمكن ان يثبت بدون المحل فكان المحل اولى بان يكون اصلا لكونه اتم في معنى الاصالة منها
لوجود المعنيين فيه قوله وقال فخر الاسلام ركنه ما جعل علما على حكم النص
من وصف اي حقيقة او تاويلا ليشتمل عليه النص بصيغته وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
بوجوده فيه لان القياس معرفة علية المنصوص والتعدية ثمرته ولان العلة علم واماره للحكم
والمؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وعند المعتزلة العلل مؤثرات حقيقة ولهذا قالوا بالوجوب
ورعاية الاصلح على الله تعالى وعندنا آثار العلل العقلية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تاثيرها عندنا
جريان سنة الله تعالى على خلقها عقيبها كذا العلل الشرعية امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها
وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى توظيف الصاحب بها تفضلا واحسانا وليست
اغراضا لان الغرض من الشيء ما لا يمكن تحصيله الا بطريقه تلك وليس حصول شيء ما بالنسبة الى
الله تعالى كذلك وانما جاز تقصد تحصيل مصالح العبد وايا كان فتلك المصالح حكم لا اغراض
والتعليلات الواردة في التنزيل مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون على القول
بانه العلة حقيقة وعلى الاول استعارة تبعية تشبيها لها بالاغراض والبواعث لان اضافة حكم الاصل
الى العلة دليل انها علم معرف والا فالمثبت هو النص وبه يعرف الفرق بين العلة والدليل
اقول لما فرغ المصنف من المباحث المتعلقة بركن القياس على اصطلاح الاشعرية شرع في بيان
المباحث المتعلقة به والتعريفات والحدود على اصطلاح ابينا المازديه اعني الحنفية لان ركن الشيء
عندهم ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود بالنسبة الى الصلاة ولما لم يكن للقياس
وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا له وانما فخر ركن القياس وهو الوصف
الذي

وعلة الحكم على الاثر علل الشرع كلها معرفات للاحكام وامارات لها لا موجبات
في الحقيقة بل المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى فكان ذلك المعنى معرفا للحكم الذي حكم الشرع في المحل
وهو معنى كونه علما لانه معرف كسائر الاعلام لا يقال قد دخل العلامة في تعريف ركن القياس
ولا يبقى حينئذ فرق لانا نقول الفرق حينئذ ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل
كالبيع الى الشراء والتصاحب الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان
وقيل انما سمي علما لان علم الشيء ما يعلم به ذلك الشيء ولا يعكس به والحكم في المنصوص ثابت
بالنص دون العلة فالحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو
مذهب مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين يعني بهما شمس الائمة وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله
يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا في الاصل الى العلة والفرع
جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند واصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على
ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا وانما قالت عما اشتمل عليه النص لما بصيغته كاشتمال
نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته بل بما تقتضيه كاشتمال نص النهي عن بيع الاب على
الجزء التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لانه يزكيه ما يناسبه صيغة او هو قوله
والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يكون علما على حكمه وذكر بعض الاصوليين ان العلة في
الاصل معنى الباعث وهي ان تكون مشتملة على حكمة صالحة ان تكون مقصودة للشارع من شرع
الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لان
حيث كونها مستنبطة من حكم الاصل تكون متفرعة عنه وحيث انها امارة مجردة
ولا فايدة للامارة سوى تفريغ الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور ومن كون الامارة المجردة
لا فايدة لها سوى تفريغ الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص والاجماع
مما اشتمل عليه النص يعني بشرط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص كما يجيء واما قال وجعل الفرع نظيرا له اي للنص في حكمه لان
الفساد وغيرها بوجوده ذلك المعنى في الفرع والضمير في حكمه وله راجع الى النص في وجوده
راجع الى ما دل بالسببية يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه لان الخل
والخمر وغيرها كما تمر بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل سواء احتراز عن العلة القاصرة
وقيل هذا اشارة الى ان اركان القياس كما ذكر فخر الاسلام اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته لتوقف عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف
على نفسه وهو محال وقيل جعل الاركان اربعة اولى اذ انعقاد القياس كما يتوقف على المعنى
الذي هو العلة يتوقف على البقية وقال صاحب الميزان ان ركن القياس شيء واحد
وهو الوصف بصفة المؤثرة يوجب الحكم في الاصل حتى وجد مثله في الفرع يجب مثل ذلك

احكم قياسا عليه لان القياس لكان رد الفرع الى الاصل لاثبات حكم فيه ولا يمكن اثبات حكم
الاصل في الفرع الا به والفرع الى الاصل لاثبات الحكم فيه لان الشرع اذا علقه ولم يكن شرطا في
ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت... مثلا في الدهن عطل لانه اذا لم
يكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل على ان الذي قلنا وان كان لا يمكن اثبات الحكم بالقياس سوى
الوصف الذي ذكرنا شرطه لكن الحكم يضاف الى الكل عند وجود الشرايط لا الى اهليته والشرط كالنكاح
اي كانعقاد النكاح بالايجاب والقبول عند وجود الشرايط من الاهلية والشهادة والولاية
عند من شرطهما قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو مذهب مشايخ سمرقند
قوله وعند المعتزلة العلل مؤثرات حقيقة الآخذ اقول مذهب اهل الحق
اعني اهل السنة والجماعة ان الله تعالى خالق العالم بافعاله من الجواهر والاعراض واصناف
الخلايق لا العلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة علة نافعة او غير نافعة اذ
ليس يقبل النفع والضر او قدرت تلك العلة نافعة للخلق اذ ليس يبعثه على الفعل باعث
فلا غرض له في افعاله ولا باعث ولا حامل ولا سبب بل علة كل شيء صنعه
ولانه تعالى لو كان فعله لاجل تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان تحصيل تلك المصلحة
ودفع تلك المفسدة اولى بانتسب اليه من عدم تحصيلها ودفعها وكل من كان كذلك كان مستكملا
بذلك الفعل وكل من كان مستكملا بغيره كان ناقصا لذاته ينتج ان كل من فعل فعلا لاجل
تحصيل مصلحة او دفع مفسدة فهو ناقص لذاته والله تعالى غني على الاطلاق فليس بناقص
لذاته فلا تكون افعاله معللة بعلة لاجل تحصيل مصلحة او دفع مفسدة وهو المطلوب
تقال لو كان محتاجا من وجه لكان من ذلك الوجه مفتقرا الى الغير كيف وهو منتهى طلب الحاجات
ومن عنده نيل الطلبات فلا يليق به الاثمان ولا تكون عطاياه بالامتنان ومنع لانا نمنع
ان افعال الله تعالى اشتملت على اهية وتوجهت الى صلاح ولم تخلق لغرض لاجل مفسدة ولكن
الكلام انما وقع في ان الحامل له على الفعل والترك هل كان لصلاح يرتقبه وخير ينوعه ام لا حامل
له على الفعل والترك اصلا وفرق ما بين لزوم الخير والصلاح لاوضاع الافعال وبين حمل الخير والصلاح
على وضع الافعال كما نفرق فرقا ضروريا بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء وبين الكمال الذي
يستدعي وجود الشيء فان الاول فضيلة هي كمال صفة اللازم والثاني فضيلة هي كالعلة للكامل
ويقال للمعتزلة ما مرادكم بمعنى الغرض والصلاح ولا شك انكم لا تفسرون الغرض بالجلب
لنفع او دفع ضرر اذ القادر الحق على كل شيء والغني المطلق عن كل شيء يتقدس عن النفع والضر
واللام واللذة ويتعالى عن ان يكون محلا للحوادث قابلا للاستحالات والتغيرات وان فسرتموه
بنفع الغير وصلاحه فالنفع المطلق وما الصلاح المطلق في خلق العالم بأسره فان قلتم ليستدل
بوجوه دلايل على وحدانيته قلنا احكم اذا فعل فعلا لغرض معين وجب ان يجعل له ذلك
الغرض

الغرض من كل وجه ولا تختلف غرضه من وجه دون وجه فينسب الى الجهل والعجز ومن المعلوم ان الغرض
الذي يحتمونه لو حصل لا الغرض اذا كان معلقا على اختيار الغير لم ينصب عن شوب تحدد
فلا يحصل على الاطلاق خلصا لانا اذا فحصنا عن الاغراض كان الغرض في خلق العالم بافيه هذا
الاستدلال وكان الغرض فيه الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة
وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذة المقابلة والعطية فغرض
الاغراض في خلق العالم بافيه من الجواهر والاعراض لاجل ان يتبدل هذه الصنوعات على العباد
تعالى وتقدس واما استدلالهم على الوجوب بقوله تعالى وتجذر كل نفس ما كسبت ان اللام للتعليل ليس
كذلك بل اللام في الآية للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقوله
تعالى جعل لكم السبل لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله فثبت بهذه الآية لا على الاحكام الله تعالى عند
اهل الحق وكذا الاعدام مخلوقة وذلك لوجهين احدهما ان العدم ان كانت قديمة لزم قدم العالم
وان كانت حادثة افتقرت الى علة اخرى ولزم التسلسل ثانيهما ان وجود العالم لو كان معللا
على اما ان يوجد العالم بايجاد الله تعالى فقط او بتاثير العلة فقط او بهما اولا بهما فالاول
هو الحق والثاني باطل لاستلزامه العجز والثالث ايضا باطل لاستلزامه الشركة وكذا الرابع لانه
يوجب التعطيل فثبت ان مخلوق الله تعالى لا يكون معلوق علة اصلا لكن الله تعالى اجرى سنته
بان خلق اشياء مقرونة باسباب جعلية متى امكان كذا قدرته عن الخلائق فقط
المعتزلة انا نجعل ونعلم انه كما لا يقال في ذات نعم وصفاته لم يطرق بل صنايعه
وافعاله حتى لا يلزم ان يجاب لانه كذا او لكونه كذا فلا يقال لم اوجد العالم ولم خلق العبد
ولم كلف العقلاء ولم امرهم ونهاهم ولم قدر وقضى لا يشاء عما يفعل وهم يسالون يارب مغفرتك
اوسع من ذنوبي ورحمتك ارجى عندي من عملي يارب لا تنفعه المغفرة ولا تضر المعصية اغفر
لي ما لا يعلمك واعطني ما انا لا يفعل حتى يكون ارتجائي برحمتك ومغفرتك الطفل من التقاذف
بمعرفتي وطاعتي قوله والفرع فقد قيل انه محل الحكم المشبه او حكمه على القولين والمراد
بالحقيقة والاول بحسب الدليل لانه عين القياس والمتبادر وقيل لما كان مفتقرا بنفسه
على غيره كان الحكم اولى الا انهم جعلوا المحل المشبه به اصلا جعلوا المحل المشبه فرعا والوصف بالعكس
بالنسبة الى الاصل فرع لانه ينشأ عنه والاصل في الفرع لانه حكم يبنى عليه اقول لما فرغ
من معنى الاصل شرع في معنى الفرع فقال والفرع فقد قيل انه محل الحكم المشبه وهو المبني
والارز في المثالين المذكورين على القول بان الاصل هو المحل المشبه به وقيل هو الحكم المحل المشبه
وهذا هو المراد بقوله على القولين اي القول الاول والثالث في الاصل لان من قال الاصل هو
المحل المشبه به قال الفرع هو المحل المشبه ومن قال الاصل حكم المحل المشبه به قال الفرع
حكم المحل المشبه ولم يقل احد ان الفرع انه دليله كما قال في الاصل وهو القول الثاني وكيف

بناء ودليله القياس قوله وقيل لما كان الحد سمعيا غير ان يتضمن
بعد الركن حكم المحل المشبه وهو الفرع اذ لو كان حكم المحل المشبه اول ان يضمر فرعا لانه هو
المفتقر الى غيره وسببا عليه لا محالة فان حرمه النبيذ وحرمه بيع الرطب يفتقر متعلقا
بهما المفتقر اليهما لا نفسهما لا انهم اركان القياس كما سموا المحل المشبه به اصلا لكونه هو
الاول لما تقدم سمي المحل المشبه فرعا على طريق المناسبة ثم ذكر المصنف محل المشبه به
ومحل المشبه بالاضافة غير معرفين باللام وهو يقتضي ان يكون المشبه والمشبه به نكرتين
وهما حرمان الربوا في البر والارز والحرمة في النبيذ والخمر وهو خلاف الظاهر فالظاهر
ان اللام في المحل في الموضعين سقطت من قلم الناسخ واما الوصف الجامع وهو الشدة
المطربة او الكيل والجنس فهو بالنسبة الى الاصل وهو المحل المنصوص على حكمه وهو البر
والخمر فرع له لان الوصف الجامع ينشأ من محل الحكم المشبه به وينتبط منه بعد
العلم بثبوته عنده ورود النص بحكمه واصل بالنسبة الى الجامع اصل في المحل المشبه الحكم
والحكم فرع له لان حكم الفرع يبنى عليه ويعلم ثبوته بواسطة وجود الجامع فيه ولا بعد
في كون امر واحد فرعا لشيء واصلا لشيء آخر لكون الاضافة والنسبة من الامور الاضافية قوله
فصل في اثبات العلة وفيه مسالك منها صحيحة ومنها فاسدة الاول في اثبات العلة بالاجماع
الاجماع في عصر وانما يتصور الاختلاف فيما ثبت به اذ لو كان ظنيا اقول لما فرغ
من اركان القياس وشرائطه واحكامه شرع في بيان اثبات الطرق التي يمكن اثبات العلة
بها اعلم انه قد بينا ان افعال الله تعالى غير معللة اصلا لانه يستحيل ان تكون فاعلية
الشيء مطلقا اي لغرض تحصيل او دفع الا لان الله تعالى قادر عليها ابتداء من غير واسطة
واذا كان كذلك يستحيل ان تكون فاعليته تعالى لدفع الالم او جلب النفع اما اولا فلان توسط
ما لا يتوقف الفعل عليه في تحصيله عما لا فايدة فيه وهو عبث وهو على الحكيم محال
واما ثانيا فلانه يلزم ان لا تكون الواسطة واسطة اذ المعنى من كون الشيء واسطة للشيء
ان حصوله بطريق واسطته فاذا كان الله تعالى قادرا على تحصيل ذلك الشيء ابتداء كان هو
قادرا على تحصيله بطريق الواسطة لم تكن تلك الواسطة واسطة واما ثالثا فلان العلة الغائية
علة لفاعلية الفاعل ومعلولة لها في الخارج فيجب ان يكون بينهما ارتباط العلية والمعلولية
ولما لم يكن كذلك اذ لا يلزم من عدم الفعل عدمه علمنا انه لا يجوز تعليل ذلك الفعل بحصول
ذلك الغرض وهو المطلوب ولان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير ضروري فلا بد من
اثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق
بكل منها فلهذا قال وفيه مسالك المسلك الاول في المسلك الاول في اثبات العلة
الاول الاجماع في عصر من الاعصار فانه لا عصر من الاعصار اذا اجمعوا على كون الوصف

العلة

العلة على الحكم ثبتت عليته الوصف سواء كان الاجماع قطعيا او ظنيا كالسكوتي والمبني
على الظن كالظني في ثبوت العلة كما تقدم بمثاله الصغرى انه علة لثبوت الولاية
على المال بالاجماع ثم يقاس عليه الولاية على النكاح ثم العلة اذا كانت قطعية باجماع
قطعي فكان وجود هذا الفرع والاصل ايضا قطعيا هل يسوغ الخلاف معها في مسايل
الاجتهاد فقيل لا وقيل نعم لامكان ان يدعي المخالف اختصاص علته بالاصل ان يكون
ممن يجوز تخصيص العلة المانع او يدعي تخصيصها في فرع والفرع المانع والخصم يمنع وجود
المانع او يدعي تخصص معارضا في الفرع قوله الثاني النص وهو على مراتب ما دل بوضعه
صريح وان لزم ذلك تنبيه وايماء واقوى مراتب الصريح ما صرح فيه بالعلية الى قوله
اعلم ان صاحب التلويح رتب الصحيح على مثله النص والاجماع والمناسبة والسبر والتقسيم
على تقسيم الاجماع والنص تبع في ذلك كتاب الاحكام وكذا ترتيب ابن الحاجب لانه اختصر
كتابه والصواب ظاهر صنيع صاحب التوضيح لان النص اذا دل دلالة مقتضى على الاجماع اعلم الا يكون
الاجماع قطعيا والنص ظنيا كالعام المخصوص ودلالة الفرد وخبر الواحد والقياس فحينئذ
يجوز تقديم الاجماع عليه واما النص فهو ايضا صالح لان يجعل علة الوصف وهو ان النص الدال
على علية الوصف على مراتب باعتبار دلالته على علية الوصف المرتبة الاولى الصريح وهو
ما دل على العلية بوضعه من غير احتياج الى نظر واستدلال والصريح ايضا على مراتب فمنها
وهو اقواها ما صرح فيه بالعلية ولا يحتمل غيرها مثل ان يقال العلة كذا لا يقصد فيه غيرها
مثل لعله كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الى كقوله تعالى في الفيء كي لا يكون دولة
بين الاغنياء منكم بل يتعلق الى غير هذا والدولة عدم اللزوم في المال يقال صار الشيء دولة بينهم
يعقد اولوه مرة لهذا ومرة لذاك او لكي كقوله تعالى فكيلا يكون على المؤمنين حرج اذا
كقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحياة
وضعف الممات اي ضعف العذاب حيا وميتا قوله ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبة واحتمل
غيرها الا دونه اقول اي منها ما يحتمل غير العلة احتمالا مرجوحا وهو على قسمين احدهما
ان يذكر العلة بحرف موضوع للتعليل غالبا وقد يقصد به غير العلية مثل لكذا
باللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومثل ان كان كذا بفتح الهمزة من ان كقوله
تعالى بعثنا بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين الفعل الغليظ الجافي والزنيم الملحق بقوم
ليس منهم ولا يحتاج اليهم وقال عكرمة هو الشيخ الذي يعرف بلومه او بكذا آخرف الباكقوله
تعالى جزاء بما كانوا يعملون فان هذه الحروف اللتة ظاهرة في التعليل فوجب حملها عليه لكنها
قد تستعمل في غير العلة مجازا فيحمل عليه اذا قام الدليل عليه وان كان مرجوحا بالنسبة اما
استعمال اللام في غير العلية فكقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم وقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم

عهدًا وحزنًا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا لخراب فان ذلك جمع لا يصلح ان تكون
علة وغرضًا في الزرء بالاتفاق وكذا الالتقاط لم يكن لغرض العداوة وكذا الموت والخراب
لم يصلحا غرضًا في الولادة والبناء لكن لما كان مآل تلك الطايفة وعاقبة امرهم جهنم ومآل
الالتقاط وعاقبته العداوة ومآل المولود والبناء للخراب جعل الزرء بجهنم والالتقاط
للعداوة والولادة للموت والبناء للخراب بحاز او اللام للعاقبة واما استعمال اللام في المفتوح
في غيرها فكقولك القايل اريد ان تحسن الي وادرت ان اضرب زيدًا للتاديب فان ان ههنا
ليست للتعليل واما استعمال الباء في غيرها فكقوله تعالى ذهب الله بنورهم فان الباء ههنا
للتعدية دون التعليل وهو معنى قولهم كلام التعليل وبا السببية وان الداخلة على ما لا يصلح
للسببية ما يتوقف عليه سواه فقد يجيء للعاقبة والمصاحبة ويجيء للاستعلاء وان مفتوحة
مخففة ومثقلة بتقدير اللام فان التقدير تصريح ثم اظهر ثم التبيين كفاء التعليل الاولى اقول
وثانيهما ان يذكر العلية بتعلق الحكم بحرف الناسخ كلام الشارع اما في الوصف وترتيبه عليه بحرف
الى، وذلك على وجهين احدهما ان يدخل الناسخ على العلة ويذكر الحكم مقدمًا كقوله عليه السلام
في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمايهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دمًا اللون
لون الدم والريح ريح المسك فان قوله فانهم يحشرون يوم القيمة تعليل للامر المذكور والكلوم جمع
الكلم وهو الجرح والاوداج جمع ودج وهو عرق في العنق وتشخب تغجر ثانيهما ان يدخل
الناسخ الحكم ويذكر العلة متقدمة عليه وذلك ايضًا على وجهين او لهما ان يدخل الفاء كلام
الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مايه جلدة وقوله عليه السلام من احيا ارضًا ميتة فهي له واحكمة في صحة دخول الفاء
فيهما ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء
على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان دلالة الفاء على الترتيب والتعقيب
ودلالتها على العلية بالحد لا بالوضع وهو ظاهر مراتب كالفاء في لفظ الراوي اقول
اي منها ان تدخل الفاء على كلام الراوي مثل قول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وذنا
ماعز فرجم وهذا يفيد العلية سواء الفقيه وغيره لانه لو لم يفهم ترتب الحكم على
الوصف لم ينقله وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور لبعده قوله
وما دل بالتنبيه والايماء وهو كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان
اقول المرتبة الثانية من النص على العلية باعتبار مرتبة دلالته عليها وهو ما دل على العلية
لا بالوضع بل بالتنبيه والايماء وهو قسم واحد ولهذا افرده وقال وهو اي التنبيه والايماء
وضابطه اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو او نظيره علة للحكم لكان ذلك الاقتران بعيدًا
من الشارع فيجعل على التعليل دفعًا للاستبعاد وهو اي الايماء والتنبيه على مراتب مختلفة قوله

منها

ينبها حكمه حقيب حادثة بحكم كواقعة اعراقي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة الاكفر اقول
اي من مراتب التنبيه والايماء ان يرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم حادثة وقعت مشتملة على وصفين
النبي صلى الله عليه وسلم حكمًا فيتذكر النبي صلى الله عليه وسلم حكمًا عقيب رفعها اليه ليبان حكمًا فيكون ايماء
على كون ذلك الوصف علة للحكم مثل واقعة الاعرابي حيث جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت
واهلكت فقال النبي صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت قال واقعت امراتي في نهار رمضان عامدًا فقال
له عليه السلام اعتق رقبة فان اقتران الامر بالاعتاق عقيب رفع هذه الواقعة يدل على ان الوقاع علة للاعتاق
وذلك ان غرض الاعرابي من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر النبي صلى الله عليه وسلم الحكم جواب لم يحصل
غرضه ليلا يلزم اخلا السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرًا بالجواب
كانه قال واقعت فكفر وقد عرفت ان ذلك التعليل بكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء ههنا
مقدرة وثم محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد
اسقني ماء هذا وان بعد فليس يمتنع لكن الظاهر ان كل احد من اهل اللغة يسبق فهمه الى ان
ذلك الحكم لاجل الوقاع فان الامر ابتداء من غير تسبب عما ذكر الوقاع بعيد فلا يحمل كلام الفصيح
عليه قوله ومنها ذكره اي الحكم وصفًا لو لم يكن ذلك الوصف علة لم يفد اقول اي من مراتب
الايماء وهو الثاني ذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يعتبر كونه علة لم يفد ذكره شيئًا ومنصب
الشارع اجل من ان يذكر ما لا يفيد فذكره في هذا المقام يفيد كون الوصف علة وهو على
ثلثة اقسام احدها ان يكون ذكره مع سوال سايل في محل السوال كقوله عليه السلام حين سيل عن جواز
بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال عليه السلام فلا اذًا فان استفساره عليه السلام
عن نقصان الرطب بالجفاف ثم حكمه بعدم الجواز عند اخبارهم بنقصانه بالجفاف دليل على ان
عدم الجواز النقصان بالجفاف اذ لو لم يكن علة له لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد لكون
الجواب بدون ذكره والاستفسار عنه حينيذ وكلام الشارع منزه عن ذلك وثانيها ان يكون
ذكر الوصف مع السوال في نظير محل السوال لا في محله كقول الخثعمية ان ابي توفي وعليه الحج ايينفعه
ان احج عنه فقال عليه السلام في جوابها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه
فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق سالته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي
تنبيه على التعليل لانه لو لم يكن قضا الدين عن الميت مع السوال عن نظيره لاجل تعليل النفع بل لكان
ذكره عبثًا فيفهم منه ان نظيره في السوال عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل هذا الحكم وهو النفع
في كلام النبي صلى الله عليه وسلم تنبيه على الاصل وهو دين الادمي وعلى الفرع وهو دين الله وعلى
العلة الجامعة وهو قضا الدين عن الميت وعلى الحكم وهو القبول وثالثها ان يكون ذكره بدون
سوال كقوله عليه السلام في حديث ليلة الجن توضا بنبيذ التمر تمرة طيبة وماء طهور
فانه يدل على جواز الوضوء به والا لكان ذكره ضايعًا لان ما ذكره وهو ان الثمرة طيبة وان الماء طهور ظاهر

محتاج الى البيان فلو لم يكن قصده لذكر جواز الوضوء به لما ذكره فنبه على تعليل المنهي عنه
اسم الماء عليه ولا كان ذكره ضائعا قوله اما حديث الخ كسوال عمر رضي الله عنه عن قبلة الصائم
فقد قيل مثاله نبه ان عدم ترتب المقصود على المقدمة عند لعدم اعطاء حكم المقصود وقيل
ليس بتعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يخيل ما ينافي غايته عنده وما يوجب الفساد لا ينقض
لما تقرر عن ان كل مقدمة للمفسد مفسد اقوله هذا مثال آخر وهو ان يسأل عليه السلام
عن حكم واقع فيقرر عليه السلام على حكم نظيره فانه نبه على وجه الشبه بذكر وصف مشترك
بينهما فيفيد ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم مثاله قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين
سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان
ذلك يفسد الصوم فقال لا في رواية ثم مجته انت شاربه فقد اختلف فيه فقيل انه من ذلك
القبيل فنبه ان عدم ترتب المقصود على المقدمة عند لعدم اعطاء حكم المقصود فذكر حكم
المضمضة ونبه على علته ليقيس مثاله في السؤال عنه وهو القبلة وقيل ليس من ذلك
القبيل اي ليس هذا من قبيل ما نحن فيه اذ ليس فيه ما يخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته
اذا لا يفطر بل هو نقض لما تقرر عن عمر رضي الله عنه من ان افساد مقدمة الافساد بمعنى ان كل مقدمة للمفسد
مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة وهذا ضعيف وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد بكون
المضمضة مقدمة للافساد لم يفض اليه اذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وانما
يصلح له ما يكون مانعا من الافساد وكونه مقدما للافساد لم يفض اليه لا يصلح لذلك بل غايته عدم
ما يوجب الافساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الافساد فوجوده كعدمه قوله
وفي مراتب الفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صيغ ذكر في فانه يشعر بانها علة للتفرقة
الى آخره اقول وفي مراتب الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صيغت او غايته
او استثناء او غيرها اما بالصيغة فما سبق ذكر الوصفين مثل قوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس
سهمان فدل التفرق بينهما بالصفتين على ان علة استحقاق السهم كونه راجلا وعلة استحقاق
السهمين كونه فارسا واما مع ذكر احدهما فقط كقوله عليه السلام القاتل لا يرث ولم يتعرض
لغير القاتل فدل ذكر وصف القتل ان علة الحرمان هي القتل وقد تكون التفرقة بينهما بغايته كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فدل على ان ما بعد الغاية علة المفارقة في الحكم بين الحيض والطهر
وقد تكون التفرقة بينهما بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فدل على ان
عفوهن علة لسقوط النصف وقد تكون التفرقة بينهما بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فنفرق بين اللغو والمنعقدة بالاستدراك فدل
على ان ما بعد الاستدراك وهو عقد اليمين علة لمؤاخذته بالكفارة وقد تكون التفرقة بينهما بالشرط
كقوله عليه السلام في بيع الخمر مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد

قوله واعلم

قوله واعلم ان قصد العلية لا يستلزم القياس كما في آية السرقة اذ كل سرقة موجبة للقطع بالنص
ومنها ذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان الى آخره اقول
اعلم ان المتمسكين بمسالك الايماء لا يدعون فيه الظن بظهور العلية دفعا للاستبعاد والغابة
والاستثناء واشباهها وغيرها سوى ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز
في المنصوص اتفاقا كالمرة وهي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل افهم الصلاة لدلوك الشمس
والسارق والسارقة فاقطعوا فالمقصود من بيان وجوده لام النص على العلية سواء امكن بها القياس او
لم يمكن قوله ومنها ذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا الى من مراتب الايماء وهو دونها
ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا لذلك الحكم مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء وهو مناسب لما فيه من تشويش النظر
وهو جبت لاضطراب الحال فلا يحمل الغرض من القضاء وهو ايصال الحق الى مستحقه لانه قد يخطئ
في الحكم لشغل قلبه فلا يستوفي النظر قوله وخواكم العالم واهن بجاهل اي وكذا قوله القايل
اكرم العالم واهن الجاهل فانه يسبق الى الذهن فهم ان العلم علة للامر بالاكرام وان الجهل علة للامر
بالاهانة قوله لانه الف من الشارع اعتبار المناسبات فيغلب على الظن لمقارنته ومناسبته
انه علة يعني وانما ذكر الوصف المناسب مع الحكم عالما كونه علة للحكم لانه الف من عاده الشارع
اعتبار المناسبات بين العلل والاحكام ومن الغايا فاذا تقرر في الشرع وصف مناسب
بالحكم يغلب على الظن انه علة لذلك الحكم نظرا الى عادته المالوفة في مظان بيان تعليل الاحكام بها
قوله واذا صرح بالوصف وكان الحكم مستنبطا منه غير مصرح به مثل احل الله البيع فانه
وبالعكس الآخر اقوله لما فرغ المصنف من بيان مراتب ما هو ايماء بالاتفاق شرع في بيان
ما اختلف في كونه ايماء فذكر صورا محتملة للايماء وغيره وهو انه اذا صرح الشارع بالحكم مع الوصف
كالمشتق السالف فهو ايماء بلا خلاف واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان الحكم مستنبطا
من الوصف غير مصرح به كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مصرح به والحكم
وهو صحة البيع غير مصرح به بل هو مستنبط من الحل فهو ايماء عند المختار للمصنف وفيه خلاف وجه
استنباطه منه انه لو لم يصح البيع لم يكن مفيدا مستنبطا لغايته وثمرته ومنفعته اذ هو معنى
عدم الصحة واذا لم يكن مفيدا لغايته كان عبثا وهو قبيح والقبيح حرام فلا يكون حلالا فاذا
كان حلالا كان صحيحا ضرورة بالعكس وكما اذا يذكر الشارع الحكم صريحا ولم يذكر الوصف صريحا بل
كان الوصف مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فان الخمر مصرح بها والوصف
وهو الشدة المطربة مستنبط منها ليس بايماء وهو مختار المصنف وفيه ايضا خلاف وقيل
ايماء فيها في الصورتين صورة استنباط الحكم وصورة استنباط العلة وقيل بالعكس اي ليس
في شيء من الصورتين بايماء ففيه ثلاثة مذاهب احدها كلاهما ايماء ثانيها عكسه اي ليس شيء منهما بايماء

مالها الاول وهو ذكر الوصف ايماء دون الثاني وهو ذكر الحكم كما ذكرنا والنزاع لفظي مبني على تفسير الايماء
فالاول مبني على ان الايماء اقتران الحكم والوصف سواكانا مذكورين او احدهما مذكورا والاخر
مقدرا والثاني مبني على انه لابد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان
اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته والعلة كالمعلول كالمتضايفين فيكون مثابه
المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثبات الملزوم بخلاف ذلك توضيحه
ان وجه المختار وهو التفصيل وهو ان ذكر الوصف بدون الحكم ايماء وذكر الحكم بدون الوصف ليس
بايماء لان الايماء كون الوصف مذكورا على وجه يظهر من سياق ذكره تعليل الحكم به والاول لم
ذكر الوصف بدون الحكم كذلك فانه وان لم يصرح بالحكم معه فان الحكم لازم للوصف لانه يلزم من
الحل وهو الوصف الحكم وهو الصحة لتعذر ثبوت الحل مع انتفائها اي مع انتفاء الصحة ما لم
فيستفاد الحكم ايضا من ذكر الوصف بطريق الاستلزام فيكون ذكره وحده مثل ذكره مع الحكم
صريحا فيكون ايماء فان الايماء يتوقف على استفادة الحكم من كلام فيه الوصف اعم من كون
الاستفادة منه بالتصريح او بالاستلزام فانهما متساويان في الثبوت وان اختلفا في طريق
الثبوت فان كان ثبوت احدهما من مدلول اللفظ صريحا والآخر مستنبطا من مدلوله والثاني
وهو ذكر الحكم صريحا بدون ذكر الوصف لاستنباط ذكر الوصف منه وهو العكس ليس كذلك اي
ليس مثل الاول وهو كون الوصف مذكورا على وجه يظهر من سياقه التعليل لان الوصف ليس
بمذكور اصلا لا صريحا ولا استلزاما لان الوصف غير لازم للحكم المصرح به فلم يتحقق به الايماء
واستدل من قال بانحا ايماء بان الايماء اقتران الوصف بالحكم سواكانا مذكورين صريحا او احدهما
مذكورا صريحا والآخر تقديرا وفي الصورتين احدهما مذكور صريحا والآخر تقديرا فيكون ايماء وهذا
صحيح في الاول دون الثاني لما عرف ان ذكر الوصف ليستلزم ذكر الحكم دون العلة والمستدل يقول
بانه ليس شيء منهما ايماء بان الايماء هو اقتران الوصف بالحكم مع كونهما مذكورين صريحا وفيما نحن
فيه لم يوجد ذكرهما صريحا بل وجد ذكر احدهما صريحا دون الآخر فلا يكون ايماء وفائده الخلاف
في كونه ايماء او غير ايماء يظهر في التعارض فان قال بانه ايماء يقدم عند عدم الشرط
بلا ايماء عند التعارض وان قال بانه ليس بايماء لا يقدم عليها وقيل النزاع لفظي لا معنوي
مبني على تفسير الايماء فالاول مبني على ان الايماء اقتران الحكم والوصف سواكانا مذكورين او
احدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبني على انه لابد في ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران
والتفصيل هو المختار كما ذكرنا قوله واشترط قوم المناسبة في صحة علل الايماء ونفاه قوم
وفصل آخرون الآخر اقول اختلف العلماء في ان المناسبة هل هي شرط في صحة علل الايماء
ام لا على ثلثة مذاهب اولها اشترط قوم المناسبة في صحة علل الايماء في الاقسام كلها
فلا تثبت عليته الوصف بالايماء الا اذا كان الوصف مناسبا للحكم لاجماع الفقهاء على امتناع

خلو

خلو الاحكام عن الحكم اما وجوبا كالمعتزلة او تفضلا كغيرهم والغالب على احكام الشرع
التعليل بالعلل المناسبة فانها اقرب الى الانقياد وافضى اليه من التعبد المحض فيلحق الفرد بالاعم
الاغلب لان اختيار الحكيم الافضل المقصود وهو الغالب على الظن وثانيها نفى
قوم اشتراطها مطلقا في الاقسام كلها لان المقصود من المناسبة بيان علية الحكم والايماء يفيد
ذلك فلا حاجة الى اشتراط المناسبة قوله وفصل آخرون وهو ثالثها قيل وهو
المختار وقالوا ان كان التعليل من حيث الايماء انما فهم من الوصف المناسب فقط لا من
طريق آخر كما في مثاب لا يقتضي القاضي وهو فضيان اشترط المناسبة والا فلا وان لم
يفهم الايماء بالمناسبة بل بغيره من الطرق كالسبر والتقسيم وغيرهما لا تشترط المناسبة
في صحة التعليل بالايماء لانه اذا فهم التعليل من الوصف المناسب فقط كان للفهم موقوفا على
المناسبة وكانت شرطا فاذا انتفت المناسبة انتفى فهم التعليل ضرورة لان عدم المناسبة
شرط فيه تناقض ما اذا فهم التعليل وغير المناسبة فلا تشترط المناسبة لعدم توقف
التعليل عليها حيث فهم بدونها وهذا انما يصح اذا اريد بالمناسبة ظهورها واما نفس المناسبة
فلابد منها في العلة الباعثة ولا يجب في الامارة المجردة قوله ذكر السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الصالحة في محل الحكم للعلية وابطال ما لا يصلح الا بتعليل لتعين لكل الاقوات
والطعم في قياس الذرة على البر وليس بحجة عندنا اقول المسالك الثالث والمسالك التي ثبت
بها العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه
او المجمع عليه الصالحة للعلية في عدد وابطال بعض ما لا يصلح للتعليل منها وهو ما سوى
الذي يدعي العلة بدليل فيتعين الباقي للعلية والسبر والتقسيم ليس بحجة عندنا في اثبات العلية
اللهم الا ان يبنى الحصر ابطال البعض بالنص او الاجماع وحينئذ يكون حجة عندنا ايضا لكن مثل هذا
ابطالا للعلية بالنص او الاجماع في الحقيقة دون السبر فيرجع ان الى المسلكين الاولين وبعضهم ذكره
اصحابنا في كتبهم وذلك كما يقال ان ولاية الاجبار في النكاح اما ان لا يعلل او يعلل بالبكارة او الصغر
او بغيرهما الاول وهو ان لا يعلل والرابع وهو ان يعلل بغيرهما باطلان بالاجماع وكذا الثاني وهو
ان يعلل بالبكارة لقوله عليه السلام الثيب يعرب عنها لسانها والبكر شتامر واذنها صماتها
فتعين ان تكون معللة بالصغر وهو المطلوب فصوره السبر والتقسيم المختلف فيه ان يقول
المستدل الناظر الموجود في محل الحكم من الاوصاف الصالحة للعلية بعد البحث والتفتيش عنها اما
وصفان او ثلثة ويكفي في بيان الحصر اذا سمع ان يقول فان بحثت وسبرت فلم اجد غيرها ولم اطلع
غيرها وكان المسؤول اهلا للنظر بان كانت مدارك المعرفة بوجود ذلك الوصف في المحل متحققة عنده
من الحس والعقل وكان عدلا بقدر ما في قوله عادلا فانه يصدق فيه لعدالته وتقتيشه وذلك مما
يغلب على الظن حينئذ انتفاء ما سوى المذكور من الاوصاف للعقلية والشرعية مما لو كانت

مقبولا
؟

لما حفت على الباحث عنها او يقول الناظر اذا سمع ذلك الاصل عدم وجود ما سوى تلك الوجوه التي وجد بها فاذا ثبت وجود غيرها الا بدليل يدل على وجود غيرها ولا دليل على وجود ها لان الاصل عدمه فان ذلك ايضا يغلب على الظن الحصر فيما عينته ثم بعد الحصر تحذف بعضها بدليل اذ الحذف يدل على كون المحذوف ملغى في الاعتبار في نظر الشارع فيلزم منه رجوع الامرين الحصر والبطلان البعض لحصار التعليل في الباقي من الاوصاف التي عينتها العلة بان يقول في قياس الارز على البر المذكور بحثت عن اوصاف البر فلم اجد ثما يصلح علة للدليل م في هادي الرأي الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلحا علة عند التامل فتعين الكيل فان جنس المعترض وصفا آخر مثل ان يقول ههنا وصف آخر وهو كون البر خيرا قوت لزم المستدل ابطاله عليه لان الوصف ليتم استدلاله اذ لا بيت الحصر الذي ادعاه بدونه ولا يبعد المستدل منقطعا مجردا به المعترض وصفا آخر اذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليلم ومقتضاه اقامة الدليل عليه دون الانقطاع والا كان كل منع انقطاعا والاتفاق على خلافه وانما يعد منقطعا اذا عجز عن ابطاله وقيل يعد منقطعا لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه والحق انه اذا ابطله فقد سلم حصره وكان له ان يقول هذا ما علمت انه لا يصلح علة فلم اذكره ولا حصر ايضا فانه لم يدع الحصر قطعا بل قال ان ما وجدت او اظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا عليه وانه غير مستنكر وهذا اذا كان المستدل ناظرا مع غيره ومستدلا عليه اما اذا كان مجتهدا او كان غرضه من حصر الاوصاف اطلاعه على العلة فانه يرجع الظن في ذلك فيما غلب على ظنه حصره الاوصاف وبطلان البعض كفاه فانه يؤاخذ بظنه وهو لا يكابر نفسه ثم اذا كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل بالسبر والتقسيم دليلا قطعيا وان لم يكونا قطعيين او يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا كان التعليل ظنيا واورد انه اذا كان الحصر والابطال قطعيين كان السبر والتقسيم دليلا قطعيا وقد ذكر المصنف اولا انه ليس بحجة عندنا مطلقا وهو بعيد عن الصواب لان الدليل القطعي حجة باتفاق العقلاء من اهل الملل وغيرها واجيب بانه قد تقدم ان الحصر والابطال اذا كانا قطعيين بالنص او الاجماع فانه مقبول عندنا ايضا لكنه عاد الى النص او الاجماع دون مجرد السبر والتقسيم وانما النزاع في الاكتفاء في بيان الحصر والابطال لعدم الوجدان وبان الاصل عدم غيره والاستدلال لعدم الوجدان قد بينا بطلانه لانه لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود الا في الشارع وكذا الاستدلال بان الاصل عدم غيره استدلال بالاستصحاب وهو لا يصلح للالزام كما مر وقد يحتج لهذا تحقيقا لما سلف بقوله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الي محرما الآية والقول لما كان التعليل بطريق السبر والتقسيم لا يفيد الا حصر الاوصاف والحذف وهو ابطال كون بعض الاوصاف علة وقد ذكر احد شقي السبر وهو حصر الاوصاف شرع في ذكر الشق الآخر وهو حذف بعض الاوصاف عن كونها علة والا يد لم يطرق يفيد ظن عدم العلية والحذف طرق اربعة وهي الالغاء وكون الوصف

وكون الحكم في جنس ما ليس في الشارع الغاؤه مطلقا او الف الغاؤه في جنس ذلك الحكم فان لا تظهر مناسبة بعد البحث على ما ياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى اما الاول الالغاء وهو ان يجاب الحكم بالوصف المستبقى فقط بانفراده بدون الوصف المحذوف بان يقول الحكم في الصورة الغائبة ثابت بالمستبقى فقط نعلم ان المحذوف لا اثر له كما يقال على حرمة الربا في البر اما القدر مع الجنس او القوت والثاني باطل تحقق ان حرمة الربا لا تحصل الا بالقدر مع الجنس وهو المستبقى وكونه قوتا هو المحذوف فيتحقق الربا في الحبوب لوجود القدر مع الجنس ولا بد مع هذا من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى في صوره بدون المحذوف كما قلنا في الملح اذ لو ثبت الحكم فيها بدون المستبقى ايضا كما ثبت بدون المحذوف كان ذلك الغاء للمستبقى ايضا وحينئذ اي حين اثبات هذين الامرين وهو ثبوت الحكم مع المستبقى دون المحذوف ثبت استقلال المستبقى بالعلية واذا ثبت استقلاله بالعلية امتنع ادخال الوصف المحذوف في العلة في محل التعليل بان يكون له مدخل فيها بكونه جزءا منها فلانه حينئذ يلزم ان لا يكون المستبقى مستقلا بكونه مستقلا واما امتناع استقلاله بالعلية فلان في كونه مستقلا اثبات الحكم بالمركب واذا ثبت استقلاله والفاء ثبت استقلال الوصف وهو ممتنع اعترض على هذا فقال ولقائل ان يقول دعوى استقلال الوصف المستبقى بالعلية في صوره الالغاء وهو الملح مثلا من مجرد اثبات الحكم وهو حرمة الربا مع وجوده اي مع وجود المستبقى وهو القدر مع الجنس وانتفاء الوصف المحذوف وهو القوت دعوى غير حقة فلا تكون صحيحة اذ لو كفى ذلك اي مجرد ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى في صوره الالغاء في اثبات استقلال علية مردود صحيح معه لدل على استقلال العلية والطرق المثبتة للعلية فكفى ذلك في اصل القياس وهو صوره المقيس عليها التي يريد المستدل اثبات المستبقى فيها وهو البر فيقيس عليها الحبوب ويستغني ذلك الاصل في اثبات علية المستبقى فيه عن السبر والتقسيم وغيره من الطرق الدالة على العلية والفرض انه غير كاف فلا بد اذا من بيان الاستدلال بالاستدلال ببعض الطرق وعند ذلك اي عند الاحتياج الى الاستدلال ببعض الطرق فان ابيت استقلاله في صوره الالغاء بالسبر كما ابيته في الاصل الاول وهو المقيس عليه لتغني عن الاصل الاول في القياس لثبوت استقلال صوره الالغاء بالاعتبار عليه بالدليل المذكور في الاصل انه حينئذ يمكن ان يجعل صوره الالغاء اصلا ويكن اثبات علية وصف المستبقى بالسبر والتقسيم فذكر المستدل علية المستبقى ايضا غير مفيد فان المصير الى الاصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار الا بذكر صوره مستقلة بالاعتبار بكون تطويلا بلا فايده وان ابيت الاستقلال بطريق آخر غير السبر فيلزمه مع هذا الحذف والحذف آخر وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق وهو شنيع في مقام النظر مثاله اذا قال في التعليل بالقوت باطل لان الملح مذروق وليس بقوت يقال له فقس ابتداء على الملح يسقط عنك مؤنة التعليل بالقوت وقد يقال ان هذا لا يستمر اذ ربما كان في الملح اوصاف ليست في البر تحتاج في ابطالها

الوصف

الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة في الغزو او اكثر منه قيل في الاعتراض المذكور بحث الان
المستدل لم يثبت استقلال المستنبط بالعلية في صورة الالغاء لمجرد ثبوت الحكم معه بل
ثبوت الحكم معه بدون وجود الوصف المحذوف واثبات استقلال المستنبط بالعلية مثبوت
الحكم معه بدون المحذوف لم يكن في اصل القياس لان الوصف المحذوف موجود في اصل القياس مع
المستنبط فلا يلزم انه لو كفى في صورة الالغاء لكفى في اصل القياس والمستغنى عنه في السبر لانه ولان قد فرض انه
كاف لكنه لا يتحقق ذلك في اصل القياس فلا يفيد الاستغناء فيه عن السبر فلا اثر لما ذكر ورد
عليه شيء آخر وهو ان وجود الحكم في صورة الالغاء مع المستنبط بدون المحذوف لا يفيد استقلال
المستنبط لاحتمال ان يكون وصف آخر غير الذي بين المستدل عدمه فيه جزءا من العلة بان
يكون هو مع المستنبط علة واحتمال ان يكون وصف آخر علة مستقلة ولا يكون للمستنبط اثر
وعلى تقدير ان يكون المستنبط علة مستقلة في صورة الالغاء لا يلزم ان تكون علة مستقلة في اصل
القياس لاحتمال ان تكون جزء علة فيه ولا يفيد ايضا ان المحذوف ليس بعلة اصلا لان غايته
انه يفيد انه ليس بعلة في المحل الذي يثبت الحكم بدونه وهو صورة الالغاء ولا يلزم من عدم
علية فيه عدم علية اصلا لجواز ان يكون علة في محل وجوده قوله ومنها ان يكون الوصف
من جنس ما ألف من الشارع الغاؤه مطلقا كالطول والقصر والسواد والبياض اقول
اي من طرق الحذف وهو الثالث ان يكون الوصف المحذوف مما ألف الغاؤه من جنس ذلك
الحكم وان كان من الوصف بتأويل العلم مناسبة لذلك الحكم اي عهد من الشارع الغاؤه وعدم
اعتباره بالنسبة الى ذلك الحكم لا مطلقا فانه اعتبر في غيره كما لذكوره والانوثة في احكام العتق
وحيث السراية ووجوب السعاية الثابتة بقوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم
عليه نصيب شريكه فان الشارع وان اعتبر في الشهادة والقضاء والامامة الصغر والرق
فقد علم انه الغاه في احكام العتق ولا يعلل في شيء من احكامه وكذا لم يعتبر في القصاص والدية
الكفارة ولا الارث قوله ومنها ان لا تظهر مناسبته بعد البحث ويكفي المناظر ان يقول لم
اجد له مناسبة ويصدق فيه لانه عدل عارف بالمناسبات يخبر عما طريق الى معرفته الا خبره
فلا يحتاج لبيان عدم المناسبة الى دليل قوله فان قيل منافاة المستنبط اي اعتراض يتضمن
على المستدل ويقول الوصف الذي استشهدت مثل المحذوف ايضا في عدم الاعتبار
لاني بحثت عن مناسبته للحكم فلم اجد مناسبا فلو اوجبنا على المستدل بيان المناسبة في
جوابه خرج عن السبر وصار اخالة وهو انتقال شنيع ولا طريق الى الحكم فلزم القول بالتعارض

والمصير

والمصير الى الترجيح فالجواب منه ان ترجيح المستدل سبره على خبر المعترض بالتعديل
فيقول بان سبري موافق للتعديل فان الوصف الذي استبقيته بسبري متعد الى محل آخر
وسبرك موافق لعدم التعديل فيكون وصفك قاصرا ومايوافق التعديل راجح لما لعدم حكم
وكثرة الفايدة واما لكونه بحثا عليه والقاصر مختلف فيه فان قيل عدم الوصف لم كان حكم
يتوقف على ظهور مناسبته لحكم اما فلان لم يتوقف وجب بيان مناسبة المستبقى والا بطلت
مناسبته كان كافيا في اثبات عليته وكان السبر والتقسيم غير مفيد اجيب بان علية
الحكم تتوقف على ظهور المناسبة ما لم يقم دليل آخر على علية وعلى هذا فيصح الحذف لعدم
ظهور المناسبة ولا يحتاج الى بيان مناسبة المستبقى اما صحة الحذف لعدم ظهور المناسبة فلان
الاوصاف التي يريد حذفها ما لم يقم دليل آخر غير المناسبة على علتها مشترط فيها المناسبة
فيكون عدم مناسبتها مفيدا لحذفها واما عدم الاحتياج الى بيان مناسبة المستبقى فلقيام دليل آخر على
علته وهو بعينه للعلية وعدم وجود وصف آخر يكون علة ثم المصنف بعد فراغه من السبر
والتقسيم وبيان الحذف قوله واستدل على اعتبار السبر بان حكم الاصل لابد له من علة لاجماع
الفقهاء على ذلك الى آخره اقول اشار بهذا الى دليل وجوب العمل بالسبر والتقسيم عند القايل
به فقال واستدل على اعتبار السبر بان حكم الاصل اي المقيس عليه لابد له من علة اذ الفقهاء على ان
الاحكام غير خالية عن العلل بل مقترنة بها اما على سبيل الوجوب كما هو قول المعتزلة او على سبيل
التفضيل دون الوجوب كما هو قول غير المعتزلة من اهل السنة وقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فظاهر الآية التعميم اي بفتح منه ما شاء صالحهم فيما شرع لهم من الاحكام بمقتضاها ولو ارسل بحكم لا علة
لهم فيه لكان ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بلا فايدة مخالف لظاهر العموم وتوسل وفرض انه لو كان
اجاب على ثبوت الاحكام بعللها فرأى ثبوت الاحكام بالعلل هو الغالب المألوف في احكام الشرع
بالاستقراء اذ الحمل على الغالب اولى عند التردد في الظاهر لرجحانه فثبت انه لابد للحكم من علة اذ
التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الحكيم فالحمل عليه اولى
قوله ولابد ان لا يكون ظاهرة والا كان تعبدا وهو خلاف الاصل لان التعقل اغلب واقرب الى الانقياد
وانما قال وهو خلاف الاصل لوجهين احدهما ان اثبات الحكم مع تعقل حكمته اغلب في الشرع
من اثباته بمجرد التعبد فالحمل عليه الاغلب اصح ثانيهما انه اقرب الى الانقياد واسرع الى القبول
فكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى فثبت انه لابد له من علة ظاهرة
فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللا بمعنى معقول لان الكافي الفرد
بالاصح الاغلب واختيار الحكيم الافضل المقصود هو الغالب على الظن ثم يقال واذا قد
بان ان هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلية اي وقد حصل ظن العلية بما ذكرته في
مسالك ويقال في المناسبة خاصة ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور

هذه بالمناسبة لانها مجردة ما يغلب على الظن وجود العلة ثم يقال في الجميع أن في المناسبة غيرها
واذا قد بيّن ظهورها وحصل الظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها بالاجماع على ما وجب العمل
بالظن في علل الاحكام فاذا قال الناظر في المستدل الموجود في محل الحكم وصفان او اكثر مثلا
لا نسلم عليتك اياه وصفه وسبرت عنها فما وجدت غيرها وكان احالة الناظر بان كانت مدارك الاحكام
والمعرفة حاصلة بها وكان عدا ثقة فيما يتولاه وكان في حاله غالبا الصدق غلب على الظن
صدقه فيجب اعتباره والعمل به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام قوله
قلنا يحتمل عدم السبر اصلا مع وجوده فالوقوف على صفة مع تركها ولو لم يجد لدليل
على عدمه فان الجهل ليس بدليل الى آخره اقول لما كان السبر والتقسيم غير حجة عندنا
اشار المصنف الى الجواب عنه بقوله قلنا لا نسلم انه اذا قال سبرت فما وجدت غيرها
يغلب على الظن صدقه لانه يحتمل عدم السبر في الواقع اصلا مع وجوده اي مع تسليم وجود
السبر يحتمل وقوف الناظر على صفة اخرى واما ادعى الحصر فيه مع تركه لذكرها واخفائها فردّ بما
لكلا يه ولو سلم صدقه في انه ضرب لم يجد شيئا سوى المذكور لكن عدم وجدانه لا يدل على عدم
وجوده في نفس الامر بل غاية عدم العلم به بجهله به وجهله بوجود الوصف وعدم علة ليس
بدليل على عدمه في الواقع ولو دل على عدمه بالنسبة اليه اي الى الباحث لم يدل على عدمه بالنسبة
الى الخصم بوصف آخر غير ما ذكره المستدل وبيّن هذه الاحتمالات لا يقتضي بحث المستدل
دليلا على خصمه في عدم العلم بما قاضه ولو سلم دلالته اي دلالة ما ذكره المستدل من البحث
وعدم الوجدان على حصر الاوصاف فيما ذكر فالحذف اي فحذف بعض الاوصاف عند وجود
الاعتراف بالتعليل انما يستلزم حصر العلية في الوصف المستبقى اذا كان
الحكم في محل التعليل معقول المعنى وهو غير لازم فانه يجوز ان لا يكون معقول المعنى فيشترك
الوصف المستبقى والمحذوف في عدم الاعتبار في التعليل فتعيين المستبقى للعلية ترجيح
بلا مرجح وعلى تقدير ان يكون متعقل المعنى فغايته الحذف اي حذف الوصف المجرد وفي ابطال
معارض العلية وهو المستبقى والملزم منه اي من ابطال معارض المستبقى صحة علية المستبقى
لان ذلك اي صحة عد المستبقى انما تكون باعتبار تصحيح العلة في المناسبة والثاني لا باعتبار انتفاء
المعارض اجاب صاحب الاحكام فيه عن هذا الجواب بان الباحث اذا كان عدلا فاظنا و
صدقه فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف آخر وعند ذلك فالحكم بنفي الوصف
غير مستند الى عدم العلم به بل الى الظن بعدمه والظن بعدم الشيء ملازم للبحث عنه
والعلم بعدم الاطلاع عليه وعند ذلك فالظاهر انه لو كان عند الخصم وصف آخر لاظهره
انما اخفاه عنه لحاجته الى اظهاره فعدم العلم منه بوجود وصف آخر من غير بيان
مع امكانه غير مقبول لظهور العباد فيه ولو سلم ان الخصم وصفا آخر فغاية المام حصر
المستدل

المستدل به لكنه لا يفيد بذلك مستطقا كما بيّنا واذا بطل انحصار الاوصاف فيما ذكر
فلا يخفى انه اذا اخرج البعض عن درجة الاعتبار تعيّن انحصار التعليل في المستبقى والحكم
وان جاز كونه تعبدا لكنه بعيد لما سبق وليس الحكم بكون المستبقى علة بناء على ابطال
المعارض بل على ان الحكم في محل التعليل لابد له من علة ظاهر وعند ذلك يغلب على الظن
انحصار علتها في الاوصاف المذكورة فاذا اقام الدليل على ابطال البعض غلب على الظن القليل
بالمستبقى ويكون ذلك مستفادا من القواعد الممهدة لان ابطال المعارض ويكن مناقشة
في قوله وعند ذلك الحكم يبقى الوصف غير مستند الى عدم العلم به فانا لا نسلم ان عدم وجدان
يفيد ظنه بعدم وجوده لان ما لا يعلم اكثر مما يعلم ولئن سلمنا ان عدم وجدانه يفيد ظنه
بعدم وجوده لكن لا يفيد ظن انحصر عدم وجوده وهو ظاهر فلا يكون حجة عليه وعدم
اظهار الخصم وصفا آخر لا يوجب حصول ظنه بعدم وصف آخر بواسطة عدم وجدان المستدل
ولا ضرورة مع عدم وجدان المستدل انه حجة عليه بجواز ان عدم اظهاره بناء على انه بعد البحث
ولم يتبين فلم يطلع عليه فيجوز اطلاعه عليه بعد البحث عنه فلا يفيد عدم وجدان المستدل
مفيد الظنه لا حجة عليه قوله ومنها الغلبة والاخالة ويلقب بتخريج المناط اقول
المسلك الربع لامارات العلية المناسبة والاخالة وهما بمعنى واحد ويسمى اخالة لان بالنظر
اليه يخال انه علة اي يظن ويسمى تخريج المناط لانه ابدال مناط احكم وحاصله تعيين
العلة في الاصل المجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره
وانما سمي اخالة من اخالت السحابة اذا كان يرجى منها المطر لانها ترجى للعلية وانما سمي المناسب
بتخريج المناط لان اظهار علية بين محل تعلق الحكم وهو تخريج المناط في الاصطلاح
تعيين العلة في الاصل وهو المقيس عليه مجردا بداءة اي اظهار مناسبة بينه وبين
الحكم من ذاته اي من ذات الوصف من غير ان يكون التعيين بنص او غيره قال صاحب
التلويح المناسبة هي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا بجلب نفع او
دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر الشهوة لكيوانه فانه نفع
بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة
واقسامها وما يتعلق بها والمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان حضور العلة على ان الوصف
لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معتبرا
بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام شرط
اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد بحصول الوصف علة وصلاحيته للحكم
بوجود الملائم وعدم المانع بوجود التاثير فان التعليل لا يقبل ما لم يقع الدليل على كون الوصف
ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به لا بعد كونه مؤثرا عند نا ومختارا عند اصحاب الشافعي
رحمه الله تعالى

فالملايم شرط جواز التعليل بالعلل والتأثير والإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو
عمل بها قبل ظهور المانع نفذ ولم ينقض انتهى كلامه واعلم ان المناسبة والإخالة والطرق
العقلية فالمناسبة في اللغة الملايمة واما في الاصطلاح فقال من لم يعلل افعال الله تعالى الا بما فيه
لافعال العقلاء في العادات وبمعللها قال انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا واتقا
دائما او غالبا والتحصيل جلب المنفعة ودرء عباره عن اللذة وما يكون طريقا اليها والمراد بالاتقا
الالم وما يكون طريقا اليه واللذة والالم من الامور الوجدانية وقيل في حد اللذة ادراك الملايم
والالم ادراك المنافي ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة لتحكم بان بينهما اضافة الحكم اليه والا يكون بابا عنه
كاضافة بعوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى الباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام
لانه نابٍ عنه لان الاسلام غير عاصم قطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف مصلحة
وفي عبارة اكثر السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام لا النيابة عنها يظهر من هنا
ان معنى الملايمة هو المناسبة واما تقابل الاطراد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير
اشتراط ملايمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمهم على اختلاف الرأيين والاكثر
في اصول الشافعية ان المناسبة هي كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا
وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار محرما للخمر فان الظفر
في نفس المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم صيانة للعقل
الشريف عن الزوال وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص صيانة
للنفوس المعصومة عن الاتلاف فقوله لمجرد ابداء المناسبة خرج الطرد اذ ليس فيه مناسبة
والسبر والتقسيم لا تعتبر فيه المناسبة ايضا وذاته خرج التنبيه لان مناسبته اقناعية
بالتبع كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقوله لا بنص او غيره خرج اثبات العلة بهما فانه ليس باخالة
والمراد بالمناسبة المأخوذة في التعريف معناه اللغوي لما يلزم الدور وقد فسر القاضي المناسبة
بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن صدر الشريعة ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا
الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه مناسبا لمصلحة اعتبرها الشرع
كما سيأتي لا كونه اخص من المقتضي لمصلحة مثلا لان المقتضي لمصلحة حفظ كل ما عدا تقدم اخص من
المقتضي لمصلحة ما وليس بملايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه
تعليل بالمناسبة دون الملايمة ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بلا اذن فخصصه
اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشرع في جنس الحكم قد يكون قريبا كالواسطة بينه وبين
نوع الوصف وقد يكون بعيدا واسطة وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل وهو
المقتضي لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل وسطا كان اشد خصوصية كما
القياس اولى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والاعتبار الشارع اقرب قوله وفسرها

ابو زيد

ابو زيد رحمه الله بالوقوع على العقول تلقته بالقبول الى آخره اقول وفسرها على المناسبة يعني
المناسب القاضي ابو زيد الدبوسي رحمه الله في التقويم بالوقوع على العقول كونه تلقته بالقبول
لصلاحيته علة للحكم وهذا التعريف اقرب الى المفهوم اللغوي فانه يقال هذا الشيء مناسب لهذا
اي ملايم له لكن اثباته بهذه المناسبة ان امكن الا بالنظر الى نفسه فهو متعذر على قطع المناظر
لامكان ان لا يتلقاه عقل القطع بالقبول ولا يكون مناسبا بالنسبة اليه وتلقي عقل غيره بالقبول ليس بحجة
عليه كما في العكس اي كما ان عدم تلقي عقل القطع بالقبول ليس بحجة على المستدل فلذلك اي لاجل تعذر
اثباته على القطع في المناظرة منع ابو زيد التمسك بها اي بالمناسبة في اثبات علية الوصف في مقام
المناظرة بل يشترط حاصم العدالة اليها باقامة الدليل على كون هذا الوصف مناسبا مؤثرا كما تقدم للقاطع على
القطع فاما في حق نفس المناظر ففيها كفاية فانه لا يكابر عقله فهو ما خوذ بما يغلب على ظنه دون الذ
لاحتمال انه مكابر في نفسه ويظهر من نفسه خلافه حتى لا يخرج عن ان يكون اهلا للمناظرة فان المكابر
ليس اهلا للمناظرة وفاقا وقيل الا ان يقول ان كون الشيء بحيث لا يمكن اثباته على القطع لا قدح فيه ولا
لزم القدح في عدم اعتبار عدد معين في اهل التواتر لان اعتباره بما يحصل العلم عنده متعذر اثباته على
القطع فان القطع لا يحصل بقول كل واحد من هذا القدر فلم يثبت عندي قولهم ليس
الاستدلال على حصول العلم لغيره اولى من الاستدلال على غيره لعدم حصول العلم لي فيه لو لم يكن لزم الدور
الشيء بحيث يقتضي المناظرة مع المناظر مهما كان لولي قاطعا ان لو عرفت المناسبة بحيث يمكن اثباتها
على القطع لكن قد تكون من ملابسات العلة المصححة لها بحيث لا يمكن التعبير عنها واثبات علية هذا
النوع متعذر على القطع قطعا وقوله وفسرها غيره بانها وصف ظاهر منضبط يحصل عنه
من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للشارع الآخره اقول وفسرها اي المناسبة بمعنى
التناسب فان التعريف للتناسب دون المناسبة غيره اي غير ابي زيد بانها وصف ظاهر منضبط
يحصل من ترتب احكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم تقبلوا اثباتا سواء كان ذلك
المقصود جلب مصلحة للعبد او دفع مفسدة عنه واحترز بقوله ظاهر عن وصف خفي وبقوله منضبط
عن غير المنضبط وبقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف الملتفت في الشبه وعن الوصف الطارد في
الدوران وعن سائر الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا او تفسير المناسب
بهذا المعنى قريب من المفهوم اللغوي لما بين الوصف وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما تعلق
بغيره وارتبط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له قيل وهذا التعريف ضعيف من وجهين
احدهما انه اعتبر في ماهية المناسب ما هو خارج عنها وهو اقتران الحكم للوصف وهو خارج عن
ماهية المناسب بدليل انه يقال المناسبة مع الاقتران دليل العلية ولو كان الاقتران داخلا في الماهية
لما صح هذا فان قيل لا نسلم انه اعتبر اقتران الحكم للوصف في ماهية المناسب بل اعتبر فيه
كونه بحيث يلزم من ترتب الحكم عليه وفيه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم لا يلزم

سه ان يكون ترتيب الحكم معتبرا في ماهيته فلذا يجب الاحتراز في التعريفات عن مثل هذه
العبارات وان سلمنا اراده مثل هذه التعريفات منها لكن ان عنى بقوله يلزم من ترتيب الحكم عليها
وفقد كيت وكيت انه يلزم ذلك من ترتيب ما يقتضيه الوصف في الحكم بحسب مناسبته
فحينئذ يلزم تعرف الشيء بنفسه لان تعريف المناسب انما هو باعتبار مناسبته لذلك بل
بالمناسبة تعريف الشيء بنفسه وان عنى بترتيبه عليها ترتيب الحكم لا جله فليبينه سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من حصوله حصول الحكم المستلزم
لحصول ما يصلح ان يكون مقصودا للشارع لنا اذا علمنا الوصف وحده وحكمه وحده وعلمنا
ما يصلح ان يكون مقصودا للشارع وحده علمنا من وجود الوصف مقارنة الحكم وحصول ما
يصلح ان يكون مقصودا للشارع والمقارنة انما تزداد باعتبار المناسبة لتحقق ما هو واما انه
يلزم من ترتب الحكم عليه وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا للشارع فذلك زايد على ما هيه المناسب
فذكره في الحد يقتضي انه غير جامع لان التعليل بالحكم انما هو في المنضبط جاز نقل
ما اختاره قائل هذا الحد والوصف غير متفق في جامع تحقق المناسبة ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يخفى امكان اباء مثل هذا في مقام النظر على الخصم بما لو اعترض عنه فخصم واخر معترضا على
المتوكل معللة اقول فان كان خفيا او غير منضبط فالمعتبر ملازمه عقلية او
غير ها كلية او غالبة الآخر اقول ارفان كان الوصف خفيا او غير منضبط فالمعتبر للعلية
ملازمته اي ملازمه ذلك الوصف الخفي او غير المنضبط وانما لم يعتبر الخفي وغير المنضبط لانه لا يصح
التعليل بكل منهما لانه لا يعلم فكيف يعلم الحكم وهذا معنى قولهم لان كلا منهما يغيب عن العقل
لخفاء عدم الضبط والغيب عن العقل لا يعرف الغيب عنه ولو لحكم فاعتبرت بظنته ولازمه
الذي يوجد الوصف بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية ام لا فيجعل معرفا للحكم
مثال الوصف الخفي العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفي لان
القصد وعدمه امر نفسي يتعلق بالقلب لا يدرك شيء منه فتعلق القصاص بما يلازم العمدية من
افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا باستعمال الآلة الجارحة الموضوعة للقتل
عرفا كالسيف وغيره ومثال الوصف الغير المنضبط المشقة فانها مناسبة لترتب الترخص
عليها تحصيلا لمقصود التخفيف لكن لا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبط لانها ذات
مراتب تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والارتباط الترخص بالكل ولا بعتبار البعض بعينه
فتعلق الترخص بالملازمة وهو السفر فانه مظنة لها وهو امر منضبط ظاهر فرتب قصر
الصلاة وفطر الصوم عليه قوله ثم المقصود من شرع الحكم للشارع اما جلب منفعة
للعبد او دفع مفسدة عنه او بحوعها الآخر اقول ثم المصنف لما عرف المناسب بما يصلح ان
يكون مقصودا اشار الى ان المقصود اي من شرع الحكم للشارع إما جلب مصلحة

ومنفعة

ومنفعة بعيدة او دفع مفسدة ومضرة عنه او بمجموع الامرين من جلب المنفعة او دفع المفسدة
هذه واما جعلها كلها بالنسبة الى العبد لان الشارع منزه عن الانتفاع والتضرر بشيء ينتفي عنها
وان كان ذلك مقصودا للعبد لانه ملايم له وموافق لنفسه ولذلك اذا اختبر العاقل حزن وجوده وعدمه
باختبار وجوده على عدمه لاضطراب واذا عرف ان المقصود من شرع الحكم إما جلب منفعة او دفع
مفسدة او المجموع منها بالنسبة الى العبد فذلك اما ان يكون مقصودا في الدنيا لتحصيل المقاصد
ابتداء كالمعاملات مثل البيع والاجارة ونحوهما او دنيا كتحريم القتل وايجاب القصاص على من
قتل عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة قوله
او تكميلا للمقصود كهر المثل في النكاح فانه مكمل لمصلحة النكاح لانه محتمل لاصلها لحصولها
بنفس اعتبار التصرف وصحته واما ان يكون مقصودا في الاخرى كايجاب الطاعات وتحريم المعاصي
لافضائه الى رفع الدرجات وتحصيل الثواب ودفع العقاب قوله وقد يجعل المقصود يقينا
وظنا اشار المصنف الى تقسيم الحكم باعتبار حصول المقصود من شرع الى اربعة اقسام وقيل الى
خمسة فقال قد يجعل المقصود او من شرع الحكم يقينا وقد يجعل ظنا وقد يكون حصول المقصود
ونفيه متساويين وقد يترجح نفي حصول المقصود على حصوله فالاول وهو حصول المقصود
يقينا كالبيع فانه اذا كان صحيحا يحصل منه ثبوت الملك وهو المقصود منه يقينا والثاني وهو حصوله
ظنا كالقصاص المترتب على القتل العمد العدوان فان المقصود من شرع صيانة النفوس المعصومة
عن الهلاك وهذا المقصود يحصل ظنا عن القصاص لان الغالب حينئذ صيانة النفوس عن الهلاك فان
المكلف اذا علم انه اذا قتل اقتص منه انزجر عن القتل واجتنب عليه غالبا فيحصل المقصود ظنا فوقنا على
نفسه لا يقينا لان بعض المكلفين قد يقدم على القتل مع شرعية القصاص لكونه متحققين اكثر المقدمين
الثالث وهو ما تساوى فيه حصوله ونفيه لا مثال له في الشرع على التحقيق بل على سبيل التقرب كشرع
الحد على شارب الخمر لحفظ العقل فان حصول هذا المقصود منه ونفيه متساويان فانا سنبين ان
لا شرب لخمر يقارنه خوف حد ولهذا يعارض كثرة المتمنعين عنه كثرة المقدمين عليه من غير
رجحان عليه لاحد الفريقين على الآخر عادة البراهين وهو ما ترجح نفي حصوله على حصوله
كالحكم بصحة نكاح الآيسة فان المقصود منه وهو التوالد والتناسل وان كان ممكنا عقلا لكن قرعه في
امراة ذكر با عليه السلام لكنه بعيد عادة وكان الافضاء اليه مرجوحا ونفيه راجحا لان عدد من لا تنسل
من اكثر من عدد من تنسل قوله والقائلون بالمناسبة مجمعون على الاولين واما الآخران فاختلفوا
على اعتبارهما اذا كان المقصود ظاهرا والوصف في غالب صور الجنس والا فلا اقول اشار المصنف
بهذا الى صحة التعليل في الاقسام الاربعة وعدم صحته فقال والقائلون بالمناسبة واعتبارها لاعتبار
العلم مجمعون على صحة التعليل في القسمين الاولين واما القسمان الآخران وهما السالم والراجح فاختلفوا
على اعتبارهما وصحة التعليل فيهما اذا كان حصول المقصود ظاهرا والوصف في غالب صور الجنس

سقط مسموعة الحكم المشارع

مع مساواة الحصول وعدمه ومرجوحيته في احد الصورتين المذكورتين فان البيع مظنة الحاجة
الى المعاوضة وقد اعتبر مع الانتفاء في بعض الصور بل الشك فيها او ظن عدم الحاجة فان بيع الشيء
مع عدم الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا ولهذا يجوز بيع قفيز من صبرة بقفيز من غير
تفاوت وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان ظن عدم المشقة كما في ابق المتروك الذي
يسافر على العنف في اليوم نصف فرسخ لا يقصر ولا يفطر ولا يمسح بل يشترط في جواز
ذلك ان يغلب على الظن المشقة وان يتم فيه اكثر ما يكون في الاقامة والا فلا اي وان لم يكن الحصول في غالب صور الجنس فلا يصح الاعتبار
والتعليل بها وفيه بحث لانه اذا كان حصول المقصود غالبا في صور الجنس لا يكون من القسم
الثالث والرابع بل من القسم الثاني الذي يحصل المقصود فيه ظنا وتوضيح هذه الابحاث في قوله
وما يعتوره الامران قيل هو كشرعيه وجوب الحد على شارب الخمر فانه يحصل المصلحة حفظ
العقل المذكور فيه كذلك يعتوريه الامران اعني الوجود والعدم لانا نجد كثيرا من الممتنعين عنه
متاوهة الكثرة المقدمين عليه من غير ترجيح لاحد الفريقين في العاده وفيه نظر وذلك
لان لو سلمنا ذلك فانما كان كذلك للتهاون والتسامح في اقامة الحد فاما مع اقامته فلا وبحن انما
نعتبر كونه مفضيا الى المقصود او لا يكون مفضيا اليه على تقدير عليه المشروع فاما مجرد
تشريع الحكم مع قطع النظر عن ذلك فلا وقوله وما يكون حصول المقصود منه مرجوحا
كشرعيه لكل الآيسة لمصلحة التوالد والتناسل فانه وان كان ممكنا عقلا لكنه بعيد عادة
العاده فكان مرجوحا ولا يخفى ان الاول اقوى المراتب ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع والاولان
لا نزاع فيهما عند القايلين بالقياس واما الثالث والرابع فمختلف فيهما والاصح انه يجوز التعليل
بهما اذا كان ذلك في احاد الصور الشاذة وكان ذلك الوصف في اغلب الصور في الجنس مفضيا
الى المقصود والا فلا والدليل عليه ما تقدم من جواز شرعيه نكاح الآيسة لغرض التناسل وكذا
تحقق رخص السفر في حق المالك المترفه الذي لا يتحقق بالنسبة اليه مشقة كما ذكرناه وكذا غيرها
من الصور الذي رتب الحكم عليها مع انتفاء ما هو مظنة له فاما اذا قطع بخلوه عنه لم يجز التعليل
به والدليل عليه ان غير محتمل في هذه الصور فلا يكون الوصف مفضيا اليه قطعا وما
شانه كذلك لا يكون مناسبا فلا يصح التعليل به وعلى هذا القياس تكون الامثلة في جانب دفع
المفسدة فان الحكم بفساد النكاح والبيع في الانكحة والبياعات الفاسدة يدفع المفسدة
الناشية من الحكم بصحتها قطعا والحكم بوجوب حد الزنا يدفع مفسدة الزنا ظنا غالبا والحكم
بوجوب التعزير في الصغاير التي تدعو النفس اليها غالبا مما يتسور فيه الامران والحكم برد
الشهادة بتكثير اللعب بالشطرنج يقتضي الدفع المفسدة الناشية من القليل منه على سبيل
المرجوحية ومثل صاحب الاحكام القسم الذي كان حصول المقصود منه ظاهرا غالبا في
صور الجنس وهو معنى قول المصنف الخامس ان يفوت المقصود بالكلية كحوق النسب في نكاح

المشرق

المشرق بالمغربية وكاستمراء جاريته اشتراها بالمغرب في المجلس بحكم الشرع الثابت عند الاطرة
للحكم على المظنة وهو حدوث الملك الغالب فيها احتمال الشغل والغالب كالمحقق قال بعدم
الشافعي رحمه الله في جاريته اشتريت وراءه او طفل يحمله على الاستبراء هنا شيئا آخر
وهو علمنا بعدم الحوق ورحمها من غير قطعا وان كان ذلك ظاهرا من غالب صور
الجنس فيما عداهاتين الصورتين يعني وعلل صاحب الاحكام قال وعلى هذا لو خلا الوصف
الذي رتب عليه الحكم عن المقصود قطعا وفات بالكلية وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس
كما في حوق النسب في نكاح المشرقي بالمغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فعلل بحوقه
بالمشرق ولذلك بكذبه امراته وهي بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعا وكما
في شرع الاستبراء لمظنة براءة الرحم في النطفة مرتب عليه منع الوطء دونه فلو استبرأ احد
جاريته في باعها في الباب الاول في المجلس واشتراها مرة اخرى في مجلس العقد لم يجب عليه
عدم وطي المشتري الاول بالشراء قطعا فهل يجب على المشتري الثاني وهو الباب الاول ان يستبرئ بها
في هاتين الصورتين اتفق الجمهور على انه لا يجب ولا يصح التعليل بان المقصود من شرع الاحكام
الحكم شرعه مع انتفاء الحكمة بقينا لا يفيد فلا يرد الشرع به قال بعض شراح المختصر وهو
القاضي عضد وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى الظاهر العلة وفيه بحث لانه لم ينقل احد
من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن تخلف المقصود وما ذكره الشافعيون وهما
حوق نسب ولد المغربية بالمشرقي ووجوب استبراء الجارية التي اشتراها الباب الاول في مجلس
العقد فهما من قبيل ما يكون حصول المقصود غالبا في صور الجنس ويكون ممكنا فيها في بعض
وفي مثله يجوز التعليل بالاتفاق ولا يشترط حصول المقصود في كل فرد كما قلنا في بيع قفيز
من صبرة بمثله في حصول الغرض وفي الملك المترفه في سفره وكذا في الصورتين المذكورتين فان
قيام النكاح علة لثبوت النسب حفظا للولد عن الضياع ولدفع نسبة الزنا لكنه مظنة ثبوت
النسب في الواقع وكون العلوق من ماء الزوج غالبا ولا يشترط تيقن العلوق في كل فرد فرد بل يكفي
الامكان في الجملة وهو متحقق بطريق خرق العاده كرامة وانتفاء الملك في الجارية شغل الرحم
غالبا فلا يعتبر تيقن شغله في كل فرد فرد وفي قول المصنف واما الآخران فقد اتفقوا على
اعتبارهما فنظر فان بعضهم انكر التعليل بالثالث والرابع بناء على حصول المقصود فيهما ان ح
غير ظاهر بما سواه في الثالث والمرجوحية في الرابع واصحح القايلون بصحة التعليل بهما
ذكرنا في بيع صاع بمثله وفي الملك المترفه واجازوا ان تكون المظنة علة حيث لا يترتب عليها المقصود
فجوازها حيث يصح ان يترتب عليه المقصود اولى واورد عليه ان جوازه حيث كان جايزا
انما كان لاجل ترتب المقصود الغالب وان لم يترتب في بعض الصور فخلاف محل النزاع فانه
كما يحمل الترتيب يحمل عدم الترتيب على السواء او عدم الترتيب راجح وهو وارد فان المفسدة

المساوية للصالح او الراجح عليها يرجح عرمه المناسبة في المختار فان العقل حاكم بانه لا يصلح
مع مفسدة تساويها او تزيد عليها ومن قال بعاقل مع هذا يدرج مثل ما يخس لو اقل منه لم
يقبل ولو فعل يعد خارجا عن تصرفات العقلاء قوله تقسيم المقاصد وهي خيارية ضرورية
وهو اما حقيقي في اصله وهو اعلاها كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة لعدم قبولها التغيير
لان نظام العالم منوط بها وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وحصرها عادي الى
آخره اقول لما بين ان الوصف المناسب هو وصف يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا شرع يبين ان المقصود اما جلب نفع او دفع ضر اما في الدنيا او في الآخرة شرع في
تقسيم المقاصد ليتكمل بها معرفة المناسب فقال تقسيم المقاصد اي المقاصد التي
تشرع الاحكام لها ضربان باعتبار اختلاف مراتبها ضروري وغير ضروري والضروري لها
ضروري في اصله اي حقيقي في اصله وهو اعلاها او مكمل وغير الضروري اما ان تدعو الحاجة اليه
اولا وما تدعو الحاجة اليه اما ان تدعو الحاجة اليه في اصله او مكمل فهذه خمسة اقسام الاول
وهو الضروري في اصله اي الحقيقي اعلاها اي اعلا المقاصد رتبة افاده ظن الاعتبار كالمقاصد
الخمسة التي روعيت في كل ملة لعدم قبولها التغيير لان نظام العالم مرتبط بها وهي حفظ
الدين والنفس والعقل والنسل والمال وحصرها اي حصر المقاصد في هذه عادي اي مبني على
بالنظر الى الواقع وعادات الملل والشرايع بالاستقراء فحفظ الدين كشرع قتل الكافر المضل
وعقوبة الداعي الى البدع وقد نبه الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون الآية وحفظ
النفس كشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وحفظ العقل
كشرع الحد على شرب الخمر وقد نبه الله تعالى عليه بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر وحفظ النسل كشرع حد الزنا وقد نبه الله تعالى عليه بقوله الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فانه لولا الحد عليه لوقعت المزاحمة على الابضاع وهي تفضي الى
الاختلاط بين الانساب وهو يفضي الى ضياع الاولاد لفقد من يقوم بمؤنتهم وهو يفضي الى
انقطاع النسل وارتفاع النوع الانساني عن الوجود وحفظ المال كشرع حد السارق وقد نبه
الله تعالى عليه بقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكذا حد قطاع الطريق بقوله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية فتقطع ايديهم وارجلهم بخلاف الآية قوله ومكمل الضروري
كخرم قليل الخمر يعني الثاني وهو المكمل الضروري التابع له في اصله كخرم شرب قليل الخمر والحد عليه فانه
لا يزيل العقل حفظ العقل وهو اصل المقصود حاصل بخرم القدر المسكر وانما خرم القليل لتكميل حفظ
وتتميم لان قليله يدعو الى الكثير بما يورث اليقين والظن والمظنون زيادته بزيادته سببه الا ان يسكر
ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه ولعنه اخرم وسايل الزنا كالقبلة واللمس قوله وغير ضروري جاء
وهو ما تدعو اليه الحاجة في اصله يعني الثالث وهو غير ضروري لكنه حاجي في اصله فانه عما يدعو حاجة

الناس

التاس اليها كالبيع والاجارة والقراض وتزويج الصغيرة لخوف فوات الكفو عند الحاجة اليه بعد البلوغ
وكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم تشرع لادى الى فوات شيء من الضروريات الخمس لكن ربما يدعو
حاجة الناس الى اصله ولهذا اقال وهي الرتبة الثانية اي هذا القسم في الرتبة دون الضروري في اصله
وهي معارضة للتكميل اي هذه الرتبة معارضة للتكميل الضروري ولهذا اي لاجل ان هذه الامور في الرتبة الثانية لم
دون الضروري في اصله وفي رتبة المكمل لها اشعر كلامه بجواز اختلاف الملل والشرايع فيها لانها كانت دون
الضروري في اصله لم يكن الافتقار اليها كالافتقار الى الضروري في اصله لعدم الافتقار اليها في نظام العالم دائما
فامكن اختلاف الشرايع فيها وان لم يمكن في الضروري في اصله وليست هذه في مرتبة واحدة قوله
وبعض هذه آكد من بعض اي فان الحاجة تشتد وتضعف وتحسن وتقبح بحسب المراتب آكد من بعض وقد يكون
بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة على تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه وشراء المطعوم والملبوس
للصغير ولغيره فانها في رتبة الضروري في قبيل حفظ النفس لان الهلاك قد يحصل بانتفائها قوله
ومكمل الرابع وهو المكمل للحاجي في اصله كرعاية الكفاءة هو المثل في تزويج الصغيرة فان اصل
المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونها ولا يكون من قبيل ما تدعو اليه الحاجة باصله لكنه اقتضى
اي اشتد اقتضاؤه الى دوام النكاح ودوام للالفة والازدواج بينهما فهو من مكملات مقصود النكاح قوله
وما لا تدعو اليه الحاجة لكنه من قبيل التحسين اي الخامس وهو ما ليس بضروري ولا تدعو حاجة الناس اليه
لكنه من قبيل التحسين والتزيين ورعايته احسن المناهج في محاسن العادات كستر العورة واخذ الزينة عند
وان كان ذا دين بغلب ظن صدقه لانحطاط رتبته عن رتبة الاحرار ونزول قدره لكونه مستخدما للمالك
مشغولا بخدمته مبتذلا لدى قضاء حوائجهم والشهادة رتبة شريفة فلا تليق بالمناصب الشريفة
والرتب الخطيرة لوضعه جريا على نائبة وعهد في محاسن العادات في اعتبار المناسب في المناصب
وان كان لا يتعلق به ضرورة ولا حاجة ولا تكملة لاحدهما فان السيد اذا كان له عبد ذو فضايل وآخر دونه فيها
استحسن عرفا ان يفوض العمال اليها بحسب فضيلتها فيجعل الافضل بالافضل وان كان كل منهما يمكنه
القيام بما يقوم به الآخر قوله والتي تكون من قبيل التحسينات فمكنها تعاضدها قاعدة
معتبرة وهي كالكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات ومعدودة في المكرمات لكنها في
الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول قوله واما القسم الثاني وهو ما يتعلق بالمصالح
الاخروية وهي المصالح التي يحصل برعايتها تزكية النفس عن الرذايل وتحليتها بالفضايل وتهذيب
الاخلاق وحصول الثواب ودفع العقاب في الدار الآخرة واما القسم الثالث وهو ما يتعلق بالمصالح
الدنيوية والاخروية معا فهي التي يحصل برعايتها بعض ما تقدم من المصالح الدنيوية والاخروية كالجهاد
الكفارات فانه يحصل به الزجر عن تلك الافعال التي بسببها وجبت الكفارات ويحصل تكفير
الذنب ويلحق التقصير الذي حصل من فعلها ثم اعلم انه قد يقع في كل قسم من هذه الاقسام ما يظهر
كونه منه وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه اما الاول فكوجوب القصاص في القتل بالمثقل فانه

وبعضهم الاول
ان يقتلوا
او يصلبوا

يظهر انه من قبيل المصلح الضروري لحفظ النفوس لانه لولم يجب القصاص لما حصل حفظ
النفوس وان شرع القصاص في الحد لكان كل من يريد ان يقتل انسانا فانه يقول اني اريد
الا القتل فقط فالقصاص عن نفسه اذ ليس في القتل زيادة مؤنة ليست في الحد حتى يمكن
ان يقال انه لا يكثر به القتل بسبب تلك المؤنة كما يكثر في الحد فعدم وجوب القصاص
فيه لا يفضي الى الفرح والمرح كما في الحد بل كان القتل سهل والحد دلو جوده في غير
عرض فكل شرع زاد في فيه حفظ النفوس لا يجوز ان يخلو عن وجوب القصاص بالقتل اما
الثاني وهو ما لا يظهر كونه من ذلك القسم وهذا ينقسم الى ما يظهر منه انه ليس من ذلك القسم
والى ما لا يظهر انه منه ذلك ايضا بل يتساوى فيه الامران اعني كونه من ذلك القسم او ليس منه
اما الاول فهو كايجاب القصاص بالقتل بطريق الابرة في غير مقتل بحيث لا يعلم انه
وورما ظاهرا فانه يظهر منه انه ليس من قبيل رعاية المصالح الضروري اذ لا يفضي ذلك الى
اهلاك النفوس الا على الندور فلم يكن ايجاب القصاص فيه من قبيل رعاية المصالح الضروري
في حفظ النفوس واما الثاني فهو كايجابه قطع الايدي باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون من
قبيل رعاية المصالح الضروري اذ لولم يجب ذلك لادى الامر الى كل من اراد قطع يد انسان ان
يستعين بشريك يدفع عن نفسه القصاص وحينئذ تبطل فايدة شرعية القصاص ويحتمل
ان لا يكون منه لانه يحتاج فيه الى ان يشاركه فيه غيره والظاهر رجحان ذلك الغير انه انما عدد
عليه فلم تكن المصلحة في وجوب القصاص ههنا كالمصلحة في وجوب القصاص في المنفرد
قوله واما اقناعي وهو المناسب في الوهم لا عند التامل كمناسبة الخمر لبطلان بعوانى
شاربه الاذلال والبيع الاعرابي الى آخره اقول اي ما المناسب الاقناعي فهو الذي يظهر
منه في بادئ الامر انه مناسب لكن اذا بحث عنه حق البحث ظهر انه غير مناسب مثاله
ما يقوله اصحاب الشافعي رحمه الله في عدم جواز بيع الكلب والسرقين قياسا على الخمر والميتة
والعذرة ان كون المبيع نجسا مناسب اذ لا يجوز ابتذاله بالبيع اعزازا له فانه يجمع بينهما
متناقض فاذا كان هذا الوصف يناسب عدم جواز البيع وقد اقترن هذا الحكم به في القيس
عليه وجب ان يكون هذا الوصف علة لعدم جواز البيع لان المناسب مع الاقتران دليل
العلية ثم الوصف حاصل في الفرع فوجب ان لا يجوز البيع فهذا وان كان يظهر منه المناسبة
في اول الامر لكنه عند امعان النظر فيه يظهر انه ليس كذلك اذ لا معنى لكون الشيء نجسا
الا انه لا يجوز الصلاة معه ولا مناسبة بين هذا المعنى وبين عدم جواز البيع قوله
ويمكن رد كل واحد من هذه الاقناعيه الى تكميل المصلحة الدينية او الضرورية بتقييد
مفسدتها بما لا يخفى فان حفظ بناء الشيء مكمل لحفظ المختار انخرام مفسدة تلزم راجحة
او مساوية لما ان العقل قاض بان لا مصلحة على مفسدة ومثلها قالوا لو لم تكن مفسدة الصلاة

في

في الدار المغصوبة راجحة او مساوية لما حرمت فلنا محل المفسدة وهو الغصب غير محل
المصلحة وهو الصلاة حتى لو اتحد انحرمت كصوم يوم العيد واذا وجب رجحانها عند
التعارض لا بد في ترجيحها اما جزئيا بحسب خصوصيات المواد او كليا بان المصلحة لو لم
تكن راجحة لزم التعبد بالحكم اقول قد اختلف في الحكم اذا بنى على وصف مصلحي
على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة او راجحة عليها هل تحرم المناسبة
ام لا والمختار انحرامها لنا ان العقل قاض بانه لا مصلحة مع مفسدة تساويها او تزيد عليها
وان قال قائل مع هذا يرجح مثل ما خسر او اقل فانه لم يقبل وعلى انه لا يرجح حينئذ
ولو فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء قالوا الصلاة في الدار المغصوبة يقتضي صحتها مصلحة
فيها وتحريمها يقتضي مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت فيجب كون
المفسدة تساويها او تزيد عليها فلو انحرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلاة وقد صحت
اجيب عنه بان الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تتناول
الصلاة فانه لو شغل المكان من غير ان يصلي لاثم وبذلك مصلحة الصلاة لم تتناول الغصب
فانها لو اديت في غير المغصوب لصحت والدليل على انها لم تتناولها شيء واحد انا لو
فرضنا انا شيئين من نفس الصلاة لوجب ان لا يصح قطعا كما في صوم يوم العيد وذلك
لتعارض الداعي الى الامر بها والصارف عنه مع التساوي ورجحان الصارف والامر
عند ذلك محال انحرمت المناسبة لم لا اذ لا نزاع في بطلان حكمها واذ قد عرفت ان لا بد
من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق فنها تفصيلية تختلف
باختلاف المسايل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق اجمالي شامل لجميع المسايل وهو
انه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم ان يكون الحكم قد كمنت فيه
لمصلحة وهو التعبد وقد ابطلناه قوله تقسيم المناسب وهو موثر وملايم وغريب
ومرسل لانه اما ان يعتبره الشارع او لا فالمعتبر بنص او اجماع موثر والمعتبر بترتيب
الحكم عليه في صوره فقط ان بت بنص او اجماع اعتبر عينه في جنس الحكم او جنسه في
عين الحكم او جنسه في جنس الحكم فهو الملايم وهذان معتبران وفاقا كما مر وان لم يثبت
فهو الغريب ولا اعتبار به عندنا الى آخره اقول هذا هو التقسيم الثالث لانه لما فرغ
من تقسيم المقاصد شرع في تقسيم المناسب بالنظر الى اعتبار الشارع وعدم اعتباره وهو
بعد الاعتبار ينقسم الى اربعة اقسام موثر وملايم وغريب ومرسل ووجه انحصار الوصف
المناسب اما ان يعتبره الشارع او لا يعتبره والمعتبر ان بت اعتباره عينه في عين الحكم
بنص او اجماع بل اعتباره بت بترتيب الحكم عليه في صوره فقط ولو ان بت بنص او اجماع
اعتبار عين الوصف في جنس الحكم او اعتبار جنس الوصف في عين الحكم او اعتبار جنس الوصف في

جنس الحكم فهو الملايم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذان القسمان اى المؤثر والملايم
باقسامه الثلاثة معتبران في اثبات العلية وفاقا اى باتفاق اهل الاصول لحصول الظن
بعليتهما وهذا اى الملايم هو الذي نسميه تحت الملايم المعدل كما مر ذكره في شرط علة الاصل
انه يجب ان يكون معنى معدلا اصالحا للغائية معدلا وان لم يثبت اعتباره شيء منها اى الاعتبار
عينه في جنس الحكم ولا عكسه ولا اعتبار جنسه في جنس الحكم بنص او اجماع بل يثبت عينه
في عين الحكم بترتب الحكم عليه فقط فهو الغريب ولا اعتبار به اى بهذا الغريب عندنا
في العلية وخالف جمهور الاصوليين واعتبره آخرون منهم الامام في الاستدلال عليه
على انه يفيد الظن بالعلية فاذا اراد شخصا قابل الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة
مع انه لم يشعر بحاله قبل ذلك شيء منها يجوز ان يكافاه وعدم اغلب على الظن ان
العلة ما ذكر الحكم عليه وهذا لان الحكم ان ثبت لا لعلة فهو بعيد لمخالفة الاصل فان الاصل
امتناع خلو الاحكام عن العلل وثبوتها بحكم مؤثره وان ثبت لعلة غير ظاهرة فكذلك
اى هو بعيد ايضا لانه يلزم التعبد وهو بعيد اذ الغالب ثبوت الاحكام على وفق المصالح
والحكم او العلل ظاهرة وهو المطلوب فانه يفيد علية المناسب المذكور فانه هو الظاهر
قوله قلنا شرعا فلابد من اعتبار الشارع اياه وافادته للظن بالاخالة ممنوع والظهور
باعتبار الشرع وبعد التعبد ممنوع من حيث قيام الاحتمال وان لم يعتبر فهو المرسل
اقول اشار المصنف الى الجواب عنه بقوله قلنا شرعي اي جعل المناسب علة امر شرعي
والشرعي لا يثبت الا بالشرع فلابد لثبوته من اعتبار الشارع اياه قولهم اذا كان مناسبا فهو
في الخيال افادته ظن علية قلنا افادته بمجرد الاخالة ممنوعة فانا لا نسلم انه يقع في الخيال
بمجرد المناسبة ظن علية ولئن سلم ان المناسبة يقع في الخيال عكسه ولا نسلم انه
يصلح حجة لانه معارض بالمثل فان المستدل اذا قال وقع في خيالي ان علتي صحيحة
يمكن للخصم ان يقول وقع في خيالي ان علتك فاسدة فما قولهم ان كان ثبوته بعد ظاهرة
فهو المطلوب قلنا لا نسلم الظهور لوصف العلية انما يثبت باعتبار الشرع فاذا لم يثبت
اعتباره بالشرع لم يكن ظاهرا في العلية قولهم ثبوته بعلة غير ظاهرة بعيد لانه
يلزم منه التعبد وهو بعيد قلنا بعد التعبد ممنوع بعد ثبوته بعلة غير ظاهرة
وحينئذ قيام احتمال ثبوت الحكم على وجه التعبد فانه لما كان ثبوته على وجه التعبد محتملا
لم يبعد وقوعه اذ لا يظهر علة باعتبار الشارع وههنا لم يثبت ظهورها باعتبار
الشارع فلا يبعد التعبد وثبوت الاحكام على وفق العلل انما يكون اذا وجد ما يصلح
للعلية باعتبار الشارع اياه ولم يوجد هنا قيل وفيه بحث اذ الفرض ان المناسب
امر شرعي اعتبره الشارع بترتب الحكم عليه ولا يلزم كون الاعتبار في جميع الصور بالنص

و

او الاجماع والا يلزم فساد اقسام الملايم الثلاثة المتفق عليها ايضا اذ لم يثبت اعتبارها
الا بترتب الحكم على وفق الوصف قوله والظهور باعتبار الشارع قلنا قد اعتبره
الشرع بترتب الحكم عليه قوله وبعد التعبد ممنوع من حيث قيام الاحتمال قلنا
قيام الاحتمال لا يوجب سقوط غلبة الظن كما في سائر العلل الثابتة بالظن فان هذا
الاحتمال لم ينقطع عنه ولو كان التعبد امرا سايغا غير بعيد فلا يحتاج الى التعليل
في محل النص اصلا فلا يتعدى الحكم من محله الى غيره ولكن الثاني باطل واجيب بانا لا نسلم
ان الغرض ان المناسب امر شرعي وانما الغرض اثبات الشارع الحكم في محل وجوده لان الدليل
الشرعي دليل على علته ولان الشارع اعتبر عليته ونزل الحكم في محل لاجله اذ لو كان كذلك
لكان في تسلم المؤثر ولو بوقوع الخلاف فيه ولا نسلم ان ترتب الحكم على وفق دليل على اعتبار الشارع
عليته فانه هو محل النزاع قوله لا يلزم كون الاعتبار في جميع الصور بالنص والاجماع قلنا
العلة الشرعية لا بد لثبوتها من دليل شرعي وهو اما النص او الاجماع فما لم يثبت بالنص او
الاجماع اعتباره في الاقسام المذكورة لم تثبت عليته شرعا اصلا قوله والا يلزم فساد
الاقسام الثلاثة قلنا لا نسلم لزوم فساده ولا نسلم انه لم يثبت اعتبارها بايدل على العلية
الطرق المتقدمة من السبر والايماء وغيرها قولهم قلنا وقد اعتبره الشرع بترتب
الحكم عليه قلنا لا نسلم ان ترتب الحكم عليه اعتبار لعليته فانه عين محل النزاع قوله قلنا
قيام الاحتمال لا يوجب سقوط غلبة الظن قلنا غلبة الظن بالتعليل انما هي اذا ظهرت
العلة لقيام الدليل عليها فما لم يظهر لم يبق غلبة الظن بالتعليل وزال بعد التعبد فيما
كان فيه لم يظهر قوله ولو كان التعبد سايغا الى آخره قلنا انما نلزم عدم الاحتياج لو كان
التعبد سايغا غير بعيد وهو لا بد اذ قبل طلب العلة وعدم الوجدان اما اذا كان سايغا
غير بعيد عند عدم ظهور ما يكون علة لقيام طلب الدليل على عليته بعد طلبه عنه
كما فيما نحن فيه لم يلزم عدم الاحتياج المذكور وقال صاحب التلويح فيه قال الآمدي في الاحكام
ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم
واخص منه الوجوب مثلا في العبادة في الصلاة في المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص هو كونه
وصفا مناطا للاحكام به واخص منه المناسب في المصلحة الضرورية في حفظ النفوس هكذا لا شك
ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة مادته الاشتراك اقوى من الظن الحاصل
باعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن مما كان
بالعالي فهو ابعد وما كان المتوسط متوسطا على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال اني في ان
مؤثرا تكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه في عين الحكم
وان اثر جنسه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما والملايم ما اثر جنس الوصف

ما عين الحكم كما ان جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول البزدوي
الى الملايم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع
ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
الحكم وايضا الملايم هو المؤثر سواء الذي لم يدل الا قارنه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بمجرد ترتب الحكم على وفقه فان قيل كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في الجنس
فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تعاند قلنا معنى الاعتبار شرعا عقلا اطلاق
هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يرجد في كلام الفريقين ما يوافق
التعبير الذي ظنه صدر الشريعة والملايم كالصغر في جواب ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك
الوصف وهو الصغر في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة واعترض صدر الشريعة بانه
يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل بقدر دفع خشية النفس ونحوه
ايضا قال الاول ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير البدن عن
النسب الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوفين مانع لتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو
وعن تطهير البدن كالصغر فالوصف الشامل للصورتين دفع لحرج المانع عن التطهير المحتاج
اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور وعند بعض
الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط
شهادة الاصول يعني ان تقابل بين متواترين الشرع نبطا بقاعدة المناقضة اعني ابطال نفسه
بانفراد نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صوره وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب
خلاف ما اورده ذلك النص من غير تعرض لنفس الوصف وفرقة توجب العمل بالملايم مجرد كونه
مخيلا اي موقعا في القلب حيال العلية والصحيح مثال المؤثر وهو الذي ثبت تاثير
عينه في عين الحكم اعني الارض بالنسبة الى ملكها فانه ثبت تاثير بالنص وهو قوله عليه السلام
من احيا ارضا ميتة فهي له ومثال ثبوته بالاجماع الولاية في المال بالصغر فانا عتبرنا عين الصغر
في عين الولاية في المال بالاجماع ومثال الملايم الذي اعتبر عين الوصف في جنس الحكم الصغر
في اثبات ولاية النكاح على الصغيرة بالقياس على اثبات الولاية عليها في المال بجامع الصغر فان هذا
الوصف وهو الصغر امر واحد يمتنع اعتباره في جنس هذا الحكم وهو الولاية وهذه تؤول الى التصرف
وهما ولاية النكاح وولاية المال فاعتبر عين الصغر في جنس الولاية بالاجماع سبوت اعتباره في الولاية
على ماله بالاجماع ومثال الملايم الذي اعتبر جنسه في عين الحكم المضمضة بالماء في ازالة
عدم فساد الصوم به في قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته الحديث فان جنس التمضمض بالماء في المج وهو عدم دخول شيء في الجوف مؤثر في عين

عدم

// عدم فساد الصوم بالاجماع وكذا قول الشافعية الجمع بين الصلاتين جائز بالعذر هو لرفع
// قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس لجمع
الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر هو الحاصل به وهما نوعان مختلفان وقد
اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع ومثال الملايم الذي ثبت اعتبار جنسه في جنس الحكم طهورية
الهر ما تعليل طهارة سؤره عندنا فان هذا مخيل فرورة تحصن وهي ضرورة فوق تحفيف تحصن
وهذا استنباط قياسي سؤره عندنا وجنس هذه الضرورة وهو مطلق الضرورة في جنس هذا الحكم وهو مطلق
التخفيف بالاجماع وقول ابي يوسف ومحمد بن الحسن والشافعي رحمهم الله يجب التفاوت في القليل والمغلظ
قياسا على القليل بالكثير فالجامع كونه جناية محل عدوان فالحكم مطلق التفاوت وهو جنس يجمع انواع
التفاوت في النفس والاطراف والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع الجناية في النفس والطرف والمال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس التفاوت فنحن امثله الملايم قوله والملايم عبر
فهو الرسل اشار بهذا الى تعريف القسم الرابع وهو المرسل فقال فان لم يعتبر اي ان لم يثبت اعتبار
الشرع عينه في عين الحكم لا بالنص ولا بالاجماع ولا ترتب الحكم عليه فهو المرسل وقد تقدم تعريف
المؤثر وهو الذي ثبت اعتباره بنص او اجماع وان ثبت لا بهما بل بترتب الحكم على وفقه فقط وهو
ما ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم وهو الملايم
وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل
قوله ومنه ما ظهر الغاؤه شرعا الى آخره اشار بهذا الى انقسام المرسل الى ما ظهر الغاؤه شرعا
والى ما لم يظهر الغاؤه شرعا والمصنف وان لم يتعرض لذكر ما لم يظهر الغاؤه لكنه لما قال ومنه
ما ظهر الغاؤه علم منه ان منه قسما آخر وهو ما لم يظهر الغاؤه فلذلك وجد ان عند
الجمهور من اصحابنا وغيرهم لان الشارع لم يعتبر عينه في عين الحكم لا بالنص ولا بالاجماع ولا بترتب
الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم ولا عكسه ولا جنسه في جنسه
وما كان حاله كذلك لم يحصل الظن بعليته قوله وان كان ملايما فقد رجح امام الحرمين بقوله
وردد فيه الكرخي مالك والشافعي رحمهم الله مطلقا وكذا اعتبر الغزالي بشروط ملخصه كونه ضروريا لا حاجيا وقطعيا
لا ظنيا وكليا لا جزئيا اقول ذهب اما الحرمين الى ان المرسل ان علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان
ملايما وهو ما ثبت اعتبار جنسه البعيد في جنس الحكم فهو مقبول مالم يقيد الجنس بالبعيد لان الغرض
انه لم يثبت اعتبار جنسه القريب وذكر انه مروي عن مالك والشافعي رحمهما الله وشرط الغزالي رحمه الله
في قبوله شروطا ثلثة الاول ان تكون ضرورية من احدى الضروريات الخمس لا حاجية وان تكون كلية عايدة الى
جميع الناس لا جزئية مختصة بالبعض وان تكون قطعية بان تكون ترتب الحكم على الوصف قطعيا مثاله
ان تترس الكفار الصايلون باسارى المسلمين اذا علم انهم لو لم يرموهم لاستصالوا المسلمين واستولوا
على الجميع المشتمل عليهم وغيرهم وان رموهم اندفع شرهم قطعا خلاف اهل قاعدة تترسوا بمسلمين فان

لم يحترز عنه

منعها ليس في محل الضرورة وكذا ذي بعض المتون من السفينة في البحر لفحاة البعض وكذا الحنيف
الاستيصال توهما لا يفتى فانا وجب قوله عنه وجود هذه الشرائط لان لم يقبل لزم
الاخلال بما هو مقصود ضروري في الشرع وهو حفظ الدين والنفس وشرط كونه يقينيا ليحصل
الجزم وشرط كون المصلحة كلية ليلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان محافظة نفوس غير الاسارى ليست
باهم من محافظة نفوس الاسارى والدليل على ان النفوس المذكورة في الملايم لانه لو لم يوجد اعتبار
الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس البعيد لهذا الحكم اذ لم يشهد في الشرع
اباحة قتل المسلم بغير حق بعلة من الاعلل اكثر اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فانه وجد اعتبار
الضرورة في الترخص في استباحة المحرمات لكن تحقق هذه الشرائط في غاية الندرة بل تنتفي
لان الاطلاع عليها انما يكون بغالب الراى والاستدلال لانه امر مغيب عنا لا يقين فلا يجوز
بناء الحكم عليه فان الحكم انما يدار على ما هو منضبط قوله وعند الشافعي رحمه الله انما
يجب بشهادة الاصول ويكفي العرض على اصلين كما افتى بعض العلماء ملكا افطر عمدا في نهار
رمضان بايجاب صيام شهرين متتابعين في اتساع مال نظرا الى انه ازجره فانه وان ناسب الا انه
ملغى باطلاق السنة اقول مثل المصنف المرسل الذي ظهر الغاؤه وهو مردود بالاتفاق بما
روى ان بعض العلماء افتى ملكا افطر عمدا في نهار رمضان بايجاب صوم شهرين متتابعين في الاتساع
وتمكنه من الاعتاق نظرا الى ان ايجاب صوم شهرين متتابعين ازجر له من عتق رقبة فانه يسهل
عليه بذل ما قيمة شهوة فرجه فلم يرتدع ويعسر عليه صوم شهرين متتابعين فيرتدع
فانه اذا فات هذا الوصف وهو الافطار عليه وان ناسب ايجاب شهرين متتابعين مع القدرة
على الاعتاق بالنسبة اليه لكونه ازجر له عن تعمد هذا الفعل الا انه ملغى باطلاق الكتاب فان الشرع
اوجب اولا الاعتاق على من وجب عليه ملكا كان او غير ملك ولم يوجب الصوم ابتداء وفي
قول المصنف الا انه ملغى باطلاق السنة وهو ما ورد في بعض الروايات من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على الظاهر اى لحكم الظاهر قوله كاطلاق القاتل فانها ترثه اذا مات وهي على القاتل
فيعامل بنقيض مطلوبه كقاتل مورثه والجامع مباشرة فعل محرم لغرض فاسد اقول
مثال المرسل الغريب الذي لم يظهر اعتباره ولا الغاؤه اطلاق البائنة في مرض الموت وهو
من يطلق امرأته طلاقا بائنا في مرض موته ليلا ترثه يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارثها
اذا مات وهي في العدة قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو ان غرض ان يرث
فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كون كل منهما فعلا محرما لغرض فاسد فهذا الوجه مناسب وفي
ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيها عن ارتكاب الفعل الحرام لكن ان يشهد له
اصل معين او اجماع واذا كان هذا الوصف مرسلا غريبا لانه لم يشهد له اصل فانه لم يعلم ان
الشارع اعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين الحكم وهو المعاملة بنقيض المقصود بترتب

بالاعتبار ج

الحكم

الحكم عليه ولم يعلم ايضا وجه اعتبار عين الفعل المحرم لغرض فاسد في جنس المعاملة
بنقيض المقصود ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه لا قريبا ولا بعيدا لكن في هذا المثال
نظر لانه اعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعاملة بنقيض المقصود بالنص
وهو قوله عليه السلام القاتل لا يرث فيكون مناسبا لا مؤثرا ولا مرسلا وذكر في مثاله ايضا
الاسكار في حرمة النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار فان الشارع لم يعلم منه انه اعتبر
عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم عليه ولم يعلم بنص او اجماع اعتبار
عينه في جنسه ولا جنسه في جنسه لا قريبا ولا بعيدا فيلحق هذا المثال ايضا نظر
لانه اعتبر عين الاسكار في نوع لحرمه بالنص وهو كل مسكر حرام فيكون من مثال
المؤثر ويكن الجواب عن النظرين ان المثال يراد للتفهيم لا للتفهيم فيحصل التفهيم
بالتقدير فيكون هذا مثالا تقديريا يعني لو قدرنا عدم النص فيهما لكان مثالا صحيحا
قال صاحب التلويح واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها راى مجتهد وان لم يشهد
لها اصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تعليل القتل مقصود
الشارع منعه بالكلية لكن قتل من لم يبيت قتله بضرب لم يشهد له اصل معين في نحن
انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم والعمومات الواردة
في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكل على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان حميناه مصلحة مرسلة فلكونها راجعة الى الاصول الاربعة
لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذا المعنى
عرفت بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات حميناه مصلحة
مرسلة لاقيا شاذا القياس اصل معين وقائم بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملايم وغريب
لا اخوان المفهوم اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب غير ملايم
ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كما مر في حرمان القاتل انه يعامل بنقيض مقصوده ومناسب
شهد له اصل معين لكن غير ملايم فهو في محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال
المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات
واعترض صدر الشريعة على هذا القايل وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملايم
فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في مثل الخمر الكبير وجميع المكاسب
الشرعية جميعه على ذلك وقصر ابو زيد القياس عليه لكنه اورد للمؤثر مثلة غير فيها انه
قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وغير الحكم
وجنسه الى اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال
انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقدح به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني

ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي
خصصناه باهم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير
الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم الجنسيه مراتب عمومًا وخصوصًا
فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد
في الجنسيه قصد الشريعه رحمه الله اخذ في كلامهم نفس المؤثر وقيد الجنس بالقرب
ليتخرج عن الملايم على ما سبق واورد بدل العين النوع لبيان يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصيه المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرم المخصوص بها فيتوهم ان للخصوصيه مدخلا
في العليه فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب
بالقياس لا مطلق حكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم
فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمه وعلية الخمر والتخصيص باضافة النوع الى الوصف والحكم
يعني من البيانيه الى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد
بين بالاضافة الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العاليه والمتوسطه التي وقع
التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافه الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما
الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حاله اضافه النوع والمراد بالجنس ما يدخل في ذلك الوصف او الحكم
مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف يدور عليه حكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم
الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر فجنسهما العجز بسبب عدم العقل
وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الباطنه والظاهره على ما يشمل المريض وفوقه
الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل مدركا او اختيارا على ما يشمل المجنون وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي
من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ من الفاعل ومن محل الفعل او الخارج
وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والانحقيق الانواع والاجناس
باقسامها انما تعتبر في الماهيات الحقيقيه فضلا عن الاعتباريات فاذا حاصل ان الوصف المؤثر هو الذي
يعلم بنص او اجماع علية ذلك النوع والوصف لذلك النوع والحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط
ما يحتاج الى النيه او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم لعدم دخول شيء في الجوف لعدم
فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف بجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لا عقل له فان
العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النيه وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف
بجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النيه وقد
يتركب بعض الاربعه مع البعض فانه لا حقه فان اقسام المفرد اربعه حاصله من ضرب الاثنين الاثنين
لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم فاذا تركب بعض الاربعه كالعجز
مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولايه وجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه هو العجز والولايه ثابته

على

على العاجز كالمجنون مثلا وعلى عليه البواقي والمركب ينقسم بانقسام العقلي الاعم فسمناه واحد
منها مركبا من الاربعه واربعه منها مركبه من ثلثه وستة مركبه من اثنين واثنين فالمركب من اربعه اقوى
الجميع ثم المركب من ثلثه ثم المركب من اثنين ثم ما ليس بمركب لان اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار
الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع
اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب
مع اعتبار الجنس في الجنس فان قيل اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضروره انه لا وجود
للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا اعتبار الجنس للجنس واما اعتبار النوع في النوع فمن
التركيب الرباعي البته واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلنا
المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربع مقصودا بالافاده
فالمركب من الاربع كالسكر فانه مؤثر في حرمه وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوه والبغضاء مؤثر
في الحرمه ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر عنه وان يكون اخرويا كالحد ثم لما
كان السكر مظنه القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوه والبغضاء مؤثرا في
وجوب الزاجر واما المركب من الثلثه فالمركب كما سوى اعتبار النوع كالعجز عند خوف فوت صلاة العيد
فان الجنس وهو العجز بسبب الحمل عما يحتاج اليه عذرا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج في النوع لقوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بسبب
كشف النجاسات ايضا فان عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعمال كل نجس
وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم حيث انه تيمم والمركب كما سوى اعتبار الجنس في النوع كالتيمم
اذا لم يجد الا ماء يحتاج ان شربه فان العجز الحكمي بسبب الحمل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط
الاحتياج فهذا اما ثير الجنس في النوع كقوله تعالى فلم تجدوا ماء مما ذكرنا وايضا
عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في
النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم حيث التيمم والمركب كما سوى اعتبار النوع في الجنس كالخوف في
حرمه القربان فهذا تاثير النوع في النوع وايضا محل الجنس وهو حرمه الزواج من ان تكون فحشاء
او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمه الفحشاء لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمه الفحشاء
مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع مع الجنس في النوع كما في ظهاره وهو الحاقه
على الظهاره لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطه فيما يشق الاحتراز عنها على
الظهاره كما في ابار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كما في طهاره المريض فانه مؤثر
في الجنس وهو التخفيف في العباده وكذا في الافطار بسبب العذر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع
الجنس في الجنس كولايه النكاح في المجنون حيث ما طرف فانه رجحت انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في
مطلق الولايه شرعا رجحت انه عجز داع بسبب عدم العقل على ولايه النكاح للحاجه بخلاف الصغر فانه رجحت

انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس بالجنس كالولاية في مال الصغر
فان الصغر كعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال لحاجة الابقاء النفس والمركب من
اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروج غير
السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس
كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان الصغر لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية
ثم الجنس وهو الصغر تخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كما ذكره ابن تاج الشريعة في التوضيح ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى في الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر
الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت
خبير بانا لا نسلم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى من الكل لكونه بمنزلة النص حتى لكاد يقع
به منكر والتباس اذ لا يتأتى الا بتعدد المحل فالمركب فرعه لا يكون اقوى منه وذكر في بعض اصول الشافعية
ان المناسب الغريب ما يؤثر نوع حكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالقطع في الزنا فان نوع
القطع وهو الاتلافات مؤثر في نوع الجلد ولم يؤثر جنس الايلام في نوع سائر المطعومات كالخمر فان
والايلام هو الاتلام العلة الباقية قوله واما الشبه وهو الوصف الذي لا تثبت مناسبته
الا بدليل منفصل اقول المسلك الخامس لاثبات العلية الشبه وهو عبارة عن الوصف
الذي لم تثبت مناسبته للحكم الا بدليل منفصل عنه بان لا يكون في ذاته مناسبا للحكم ولا يكون
للعارف بالمدارك مناسبا بالنظر التام والبحث عنها لكن توهم المناسبة بدليل منفصل عنه وهو
اعتبار الشارع اياه في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه فتوهم كونه مناسبا له
فلهذا سمي الوصف الشبهي تمييزا عن الوصف الطردي لانه اي الطردي غير مناسب للحكم اصلا لا
بالنظر الى ذاته ولا بالنظر الى دليل منفصل فان وجود الطردي كعدمه بالنسبة الى الحكم كما يقال
الخل لا تبتنى عليه القنطرة ولا يصاد منه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك وصف طردي
عما لفاه الشارع قطعا بخلاف الشبه فانه ركن لم يكن مناسبا بالنظر الى ذاته لكنه مناسب
بدليل منفصل وله ايضا تمييز عن الوصف المناسب لان الوصف المناسب مناسبته للحكم
ناشئة من ذاته يدركها المجتهد بالنظر لذاته وان لم يرد الشرع به كالاسكار في التحريم بخلاف
الشبه فان مناسبته لا تعلم بالنظر الى ذاته بل تحتاج الى دليل منفصل وهو ورود الشرع به وكما ان
له غيرا كل منهما فله ايضا مناسبة مع كل منهما من وجه اما مناسبته بالوصف المناسب من
حيث التفات الشارع اليه ومن حيث انه غير مجزوم بنفي المناسب له لتوهم المناسبة بدليل
منفصل واما مناسبته بالطردي من حيث انه ليس بمناسب في ذاته ويحتمل ان تكون تسميته
بالشبه باعتبار اشتماله على الشبهين او على شبه المناسبة دون المناسبة فقيل بعد ان
الاوصاف ثلثة المناسب والشبه والطردي لان الوصف اما ان تعلم مناسبته بدليل منفصل
بالتفات

بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام او لا الاول الشبه الثاني الطردي وهو ليس بحجة عندنا
وعند جماعة من غير اصحابنا كالقاضي ابي بكر الباقلاني واتباعه جاء وهو مذهب الشافعي
رحمه الله والدليل على انه ليس بحجة ان المجتهد الذي يعمل بالشبه يعتبره لانه اما ان يطلع
على الوصف المناسب المؤثر او لا فان كان مطلعا على الوصف المناسب ليؤثر فيكون حاكما برأي
بالمناسب دون الشبه لانه مع وجود المناسب المؤثر لا يجوز اضافة الحكم الى غير المناسب وان لم يكن
مطلعا على الوصف المناسب المؤثر فلا يجوز اثبات الحكم به لانه حينئذ يكون حكما بغير دليل لان
الوصف الطردي الغير المناسب لا يصلح دليلا على الحكم وهذا التقدير على تقدير رجوع الضمير
في قوله لانه الى المجتهد بقرينة المقام فان نسبة الاطلاع والحكم اليه بطريق الحقيقة وان
كان الضمير فيه راجعا الى الوصف وهو الشبه فيجوز ايضا ولكن اسناد الاطلاع والحكم اليه مجازي
باعتبار انه سبب له قيل في الدليل المذكور بحث اذ لقائل ان لا نسلم انه اذا لم يكن مطلعا على الوصف
المناسب المؤثر يكون حكما بغير دليل لجواز ان يطلع على المناسبة بدليل منفصل عما يلزم ما
ذكرتم اذ لم يطلع على المناسبة اصلا لا بالذات ولا بالدليل المنفصل ولا نسلم انه اذا لم يكن مناسبا
كان طرديا لانه يجوز ان لا يكون مناسبا ولا طرديا بل واسطة بينهما يتميز عن كل منهما بما ذكرنا فيجب
عنه بان الدليل المنفصل وهو التفات الشارع اليه في بعض الصور باثبات الحكم فيه لا يصلح
للاعتبار اذ لا يلزم من وجود الحكم في بعض الصور وجود الوصف مناسبا له بكونه علة له لجواز
ان تكون العلة وصفا آخر وانما هو توهم ضعيف لا يصلح للاعتبار وبناء الحكم عليه والا يلزم
كون كل واحد من اوصاف محل الحكم كالسواد والبياض والطول والقصر وغير ذلك من الاوصاف
الطردية لتحقق هذا الدليل وهو ثبوت الحكم في محل وجوده به ولم يقله احد وان اراد بالدليل
المنفصل دليلا قطعيا او مفيدا لغلبة الظن من الخبر او الاجماع لعلته ومناسبته بالخروج
لو الايماء فما كان ذلك الوصف مناسبا من قبل الاول لا شبها ويكون اثبات الحكم بالمناسب دون
الشبه قوله وعليه تثبت بالاجماع والخبر والسبر بالخروج الناط لانه مناسب مثاله
ازالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء كطهارة الحدث الاكبر اقول مثاله النهائي مثال
الشبه ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع لان ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا يجوز
بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهي لان مناسبة التعيين الماء فيما بعد
البحث التام غير ظاهر لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء في بعض صور وجودها
كالصلاة والطواف ومس المصحف او هو ذلك مناسبة له توضيحه انا اذا حاولنا الحاق ازالة الخبث
بازالة الحدث بجامع كونها طهارة تراد للصلاة كان الجامع وصفا شبهيا اذ لا تظهر مناسبته
للحكم المذكور لكنه يوهم المناسبة من جهة انه قد اجتمع فيها اعني في ازالة الخبث كونها طهارة
للصلاة وكونها عن خبث والشارع قد اعتبر الاول حيث رتب عليه حكم تعيين الماء في الصلاة

والطواف وسؤر المصحف ولم يعتبر الثاني في شيء من الصور فظهر لنا ان الغاء ما لم يعتبره
اصلا واحكم بخلوه عن المصلح دون الغاء ما اعتبره في الحكم بخلوه اقرب اعني ان الحكم بالغا
غير المعتبر اقرب وانسب من الحكم بالغا المعتبر فتوهمنا ذلك ان الوصف الذي اعتبره
كالطهارة للصلاة مناسب للحكم الذي هو تعيين الماء وان فيه مصلحة وان الشارع ما اعتبره
حيث اعتبر تلك الصفة انما اعتبرها للاشتمال على تلك المصلحة وهذا معنى شبه
الوصف فصيرنا اعتبرها للوصف الذي اعتبره الشارع بتاويل الصفة للطهارة وكا
للاوصاف المجمع والمصلح على ما يتوهم وضميره هو مناسبته وعدية للطهارة
بالماء لكونها عبارة عن الوضوء وقد يقال المراد في ان الطهارة بالماء في الصلاة والطواف
وسؤر المصحف قد اجتمع وصف كونها طهارة وكونها عن الخارج من السبيلين والثاني
ما لم يعتبره الشارع فالغاؤه اقرب فيتوهم ان في نفس الطهارة مناسبة ومصلحة
والشارع انما اعتبرها في صورة الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة قوله قلنا
التعليل اما بالنص وقد مر بطلانه واما للتعدية كما هو الظاهر والشأن فلا يصح لان
الوارد على خلاف القياس نفيسة عليه لا يقاس ونعني به ما لا تدرك مناسبته لا ان العقل
يقتضيه بادراك عدم مناسبته لان العقل في حق الله تعالى لا تناقض فيها وقد يطلق الشبه
على الاشتمال على وصفين تردد باجتماعها النوع بين الاصلين كالتفسيم في العبد المقتول
المتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه وحاصله المرجح بمناسبتين تعارضتا
وليس ما نحن فيه وليس بحجة عندنا لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به او لا فهو
حكم بغير دليل اقول وقد يطلق الشبه الاخذ اعلم ان الشبه عند القائلين به يطلق
لمعنى آخر وهو الوصف الجامع لآخر اذا تردد به النوع بين اصلين فالاشبه بهما هو
الشبه كالتفسيم والمالية في العبد المقتول فانه متردد بهما بين الحر والفرس وهو
بالحر اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر وحاصله تعارض مناسبتين يرجح
احدهما وليس من الشبه المقصود في شيء اوردناه لنا من الغلط الناشئ من الاشتراك بيانه
انه قد اختلفت عبارات القوم في تفسير الشبه حتى قال امام الحرمين لا يتحرر في الشبه عبارة
مسلمة في صناعة الحدود لفهم وفشره بالتردد فيه النوع بين اصلين لتشاركهما
في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيلحق به شبها كالحاق العبد المقتول
بالحر وفهم وفشره بما يعرف وهو المناط قطعا الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تخفيفه
كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فشره بما اجتمع فيه مناطان
بحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة
وان وجد فيه وقال القاضي هو الجمع بين الفرع والاصل بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب

وهو

والطواف ومس المصحف ولم يعتبر الثاني في شيء من الصور فظهر لنا ان الفاء ما لم يعتبره اصلاً والحكم مختلف عن المصلي دون الفاء ما اعتبره في الحكم مختلفة اقرب اعني ان الحكم بالفاء غير المعتبر اقرب وانسب في الحكم بالفاء المعتبر فتعين هنا ذلك ان الوصف الذي اعتبره كالطهارة للصلاة مناسب للحكم الذي هو تعيل الماء وان فيه مصلحة وان الشارع ما اعتبره ههنا اعتبر تلك الصفة انما اعتبرها للاشتمال على تلك المصلحة وهذا معنى شبه الوصف فصير اعتبرها للوصف الذي اعتبره الشارع بتاويل الصفة للطهارة ولا للاوصاف المجتمع ولا للمصلي على ما يتوهم وضمير هو ومناسبته وعدية للطهارة بالماء لكونها عبارة عن الوضوء وقد يقال المراد في ان الطهارة بالماء في الصلاة والطواف ومس المصحف قد اجتمع وصف كونها طهارة وكونها عن الخارج من السبيلين والثاني ما لم يعتبره الشارع فالفاء اقرب فيتوهم ان في نفس الطهارة مناسبة ومصلحة والشارع انما اعتبرها في صوره الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة قوله قلنا التعليل انما بالنص وقد مر بطلانه واما للتعدية كما هو الظاهر والمثال فلا يصح لان الوارد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وبعض ما لا تدرك مناسبته لان العقل يقتضيه بادراك عدم مناسبته اذ العقل قاصر في حق الله تعالى ولا تناقض فيها وقد يطلق الشبه على الاشبه فهو وصفين تتردد باجتماعها التفريع بين الاصلين كالتفسيخ في العبد المقتول المتردد بها بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه وحاصله الترجيح بمناسبتين تعارضتا وليس ما نحن فيه وليس بحجة عندنا لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به او لا فهو حكم بغير دليل اقول في قوله وقد يطلق الشبه الآخر اعلم ان الشبه عند القايلين به يطلق لمعنى آخر وهو الوصف الجامع لآخر اذا تردد به الفرع بين اصلين فالاشبه بها هو الشبه كالتفسيخ والمايعة في العبد المقتول فانه متردد بها بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر وحاصله تعارض مناسبتين ترجح احدهما وليس من الشبه المقصود في شيء اوردناه لنا وانما الغلط الناشيء من الاشتراك بيانه انه قد اختلفت عبارات النحاة في تفسير الشبه حتى قال امام الحرمين لا يجوز في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسره بما تتردد فيه الفرع بين اصلين لتشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيلحق به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر ومنهم من فسره بما يعرف وهو المناط قطعا الا انه يفترق في آحاد الصور الى تخفيفه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان يحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين او شهادة وان وجد فيه وقال القاضي هو اجتماع بين الفرع والاصل بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب

وهو

وهو قياس الدلالة فنبه الشارح المحقق على بعض هذه المعاني وهذا اشتراك اللفظ وعلى ما تقدم من مسالك العلة غير ذلك انتهى كلام سعد الدين التفتازاني في حاشيته على العضد وقال صاحب الكشف قوله اي قول الشافعي كما يقال المايع لا ينفي عليه القطر ولا يصادمه العسل فاشبه الدهن والمرق وكذا قوله من قال في الفقه اصطكاك اجسام علوية فلا تختفي بالظهارة كالرعد وكذا قوله من قال في اصحابنا مسترق الذكر انه مسألة الحدث فاشبه من العدران وقال طويل مشتوى فمسته لا ينقض الوضوء كمس القلع وهذه النوع من التعليل عالا يخفى فساده على ارادي فطانة فانه لا مناسبة بين غسل الاعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين الكبير فضلا أن يكون فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس عن السلف وانما احدثه بعض الجهال لمن هو بعيد عن طرق الفقه فالاشتغال بامثال هزل ولعب بالدين قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع وسايرانواع الاقيسة الطرديم الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز واهمال العمر النفيس ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم الفقاء في الاحكام والمناط شرايع هذا الدين الرفيع بل هي صد للمتدينين عن سبيل الارشاد ومسالك الحق وقد كانت هذه الانواع مسلوكا طريقها وقد جرى النظار على سننها غير ان زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرد الفقها فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصرح وقد تناهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلايل العقلية التي يوردها المتكلمون في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين ومضلة في العقل والعلم منه بمنه وكرمه قوله فصل في الطرد وتقييم اختلف القايلون بهذا تقييم فقيل الوجود عند الوجود وقيل والعدم عند العدم وليس الطرد والعكس من غير اعتبار صلوح العلية والاخرج الى المناسب وقيل ولو يكون النص قايما في هذه الين ولا حكم له اقول المسلك السادس لاثبات العلية والعكس وهو ان يكون الوصف حيث يوجد الحكم بوجوده وهو الطرد ويعدم بعدمه وهو العكس والمجموع هو السبر بالدوران وجودا وعدما مثاله ترتب وجوب الرجم على زنا المحصن لدورانه معه وجودا وعدما فانه يفهم من وجود زنا المحصن وجوب الرجم ومن عدمه عدم وجوبه اعلم انه لما كان الطرد عند القايلين به دليلا على صحة العلة من غير اشتراط سلامة ما يبطل فيه ذكره في فصل على حدة وذكر تقسيمه وتفسيره بعد بيان الشرايط المعتبرة عند الجمهور من السلامة والتاثير وغير ذلك كما تقدم واختلف القايلون به في افادته للعلية ودلالته عليها على ثلثة مذاهب فقيل يدل على علية قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة وقيل يدل على علية ظنا وهو مذهب اكثر الاصوليين منهم القاضي ابو بكر الباقلاني وقلنا من اكثر المحققين من اصحاب الشافعي رحمه الله انه لا يدل على علية لا قطعا ولا ظنا ما لم ينضم اليه احد المسالك الدالة على العلية قوله وقيل وان يكون النص قايما الخ اي وزاد بعض الاصوليين على الجمع شرطا فمعنى الطرد عبارة عن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وان يكون النص قايما في

الطرد

في احالين ارحال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم لا ولنص بان لا يضاف الحكم اليه بالدليل الدال
كما في قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان منع القضاء معلل بشغل القلب بان لا يكون
غضبانا شديدا الخ حيث يشغل القلب لا يجزم القاضي بان ظاهر النص يقتضي الحكم لوجود الغضب
المنصوص عليه واذا وجد شغل القلب بدون الغضب كالجوع والعطش المفرطين او بدافع آخر غير
الا بر جيء شديد او مصيبة ونحوها يجزم القاضي بان النص لا يقتضي الحكم لعدم الغضب فيتعلق
الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاع الغضب المنصوص عليه فلا يؤثر وجوده وجوده وجودا
عدمه وعدمه فدورانه مع الشغل وانقطاع الغضب دليل على ان الشغل هو العلة قيل
اشتراط قيام الحال قيام النص والحكم لا يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة اما
على قول من لم يجعله حجة فلا لان معنى قيام النص والحكم لا ان يقتضي النص الحكم مع عدم الاضافة
اليه لا قيام ما في الواقع فقيام النص وعدم حكمه وامكانه في حال وجوده لا يمكن حال عدمه لانه
اذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي الحكم واثباته فلا
يعتبر قيامه في هذه الحالة وهو كلام صحيح قولهم اوصاف النص بمنزلة والعلل امارات
فلا ضرورة الى معنى معقول اقول احتج القائلون بكون الطرد دليلا العلية وقالوا ان كان
كل واحد من اوصاف النص بمنزلة النص حكما كونه حكما دل القياس لم يخص وصفا دون وصف فقط فوجب
ان يقتضي جواز التعليل بكل وصف الا اذا قام عليه دليل يمنع جواز التعليل به والعلة به فيجوز
اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشارع اياه
لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جايز على صاحب الشرع وان علل الشرع
امارات او علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت على الحقيقة هو
الله تعالى واذا كانت امارات لا بشرط فيها ان تكون معلولة المعاني لانا امارات التي ما يكون ذلك
الشيء موجودا عنده معرفا به من غير اشتراط معنى معقول فيه يضاف وجود ذلك الشيء اليه
كالمنارة للمسجد والجيل للطريق ولان الدوران مهما حصل لم يكن مانعا من الحكم بالعلة
حصل العلم او الظن عادة بكون الدائر وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان
باسم فغضب ثم ترك دعواه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعواه بذلك هو
سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم المغضب
له ولان عدم الاطراد كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين العلم والفساد
واسطة فمتى اطرد كان سالما عن المانع وكان عليته بالمقتضي وهو القياس السالم عن المانع
قولنا ثلثة ان الشارع جعل الاصل شاهدا على الحكم كما جعل كاملا الخ والامة شهيدة
الى آخره اقول اشار الى الجواب عن رد دليلهم اي عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل
شاهدا يعني النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة

على ما مر وذلك اي ضرورة شاهدا لا يقتضي الشهادة بكل وصف اي لا يقتضي ان يكون
كل وصف منه شهادة لان القياس تحقق بعض الاوصاف بل يقتضي ان تكون شهادته بوصف
خاص مميز من بين سايرالاوصاف به ليدل كما جعل الشرع كاملا لكامل والناقص سواء الحر
العاقل البالغ العدل شاهدا يعني لما جعل الشرع الوصف شاهدا على الحكم فلا بد وان يقوله
معقول يكون اضافة الحكم اليه بواسطة ذلك الاثر يظهر به نوع الحكم او جنسه كالشاهد العدل
شاهدا لاباث الحق فلا بد له من اثر وهو ظهور عدالته باجتنابه عن محظورات دينه ثم لم
يجب ان يكون كل لفظ منه شهادة بل بعض الالفاظ لا بد من معنى معقول يتميزه عن
سايرالالفاظ مثل قوله اشهد فانه يميز من بين الالفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود
به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر فان هذه الالفاظ تنبئ عن الشاهده التي هي السبب المطلق
لاداء الشهادة والبه اشار النبي عليه السلام بقوله اذا رايت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولهذا
كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا في سايرالاوصاف بمعنى
معقول ولان كل وصف لو صلح علة وللاوصاف محمد صلى الله عليه وسلم شارك السامعون واهل
اللغة الفقهاء في المقايسات ولما اختص بعضا النبي علما ان المقايسة مبنية على معان تفقه
في الاوصاف تسع دين سلمنا ان ادلة القياس لم تخص وصفا دون وصف لكنها ايضا لم
تقتض عليه كل وصف وقد ذكرنا انه لا يجوز التعليل بمجموع الاوصاف ولا بكل واحد من
الاوصاف لكون بعض الاوصاف ملغى بل يقتضي كون وصف من اوصافه علة فلا بد من دليل يميزه
عما ليس بعلة اذ لو جاز التعليل باي وصف اتفق بلا دليل يميز لارتفع الابتلاء وكان قولا في الشرع
بلا دليل وما قولك الخصم ان العلل امارات فلا ضرورة الى معنى معقول فهو كذلك في انفسها لكنا
ان العلل امارات كما قالوا لكن في نصبها امارات غير مؤثرات بالنسبة الى الواقع في حق الله تعالى لانه
هو الشارع للاحكام في الحقيقة والموجب لها فاما في حق العباد فلانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام ثابتة في الحقيقة باثبات الله تعالى بظهورها وحقا في
الحقيقة فانه غير عنا ولهذا نسبت الاجزية الى افعالهم بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
مع ان الاجزية فضل من الله وعدل ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزية
مثل الرجم والجلد والصلب والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف والسرقة وما يجري
مجراه اي مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق وكانت العلل غير موجبة
في الاصل بذواتها ولهذا لم تكن موجبة قبل الشرع ولكن لما جعلت موجبة شرعا
وجب العمل بها على ما بينا بقاءا وهو النسبة ويجوز اختلاف النسبتين في العلل فاذا كانت العلل
مؤثرات في حق العباد لا بد من دليل يميز فارق بين العلة والشرط قولنا والطرد غير مميز الى آخره
اي وجود الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط ايضا وكذلك الغالب به كثرة الشهود التي هي الاصول

او كثرة ادلة الشهادة الخ هي اوصاف وكذلك العدم عند خصمه هذا جواب عما يقال لو كان
الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون عند دليل معين جعل كونه علة لاجله
الحكم عند عدمه فيصح العدم عند العدم دليلا مميزا للعلة عن غيرها فقال وكذلك العدم
عند عدمه اي كما لا يصح الطارد دليلا مميزا لا يصح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا
مميزا ايضا لان الوصف يتوهم الشرط فيه اي في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم مع
مع العلة وجودا وعدما يوجب مع الشرط كذلك ايضا قوله ولا سيما الدوران والعدم
ليس بشيء فلا يصح دليلا كيف ويجوز ان يثبت بعد اخر بدليل وجوب الوضوء وهو
الغسل والطهارة مع الحدث والغسل بالحدث دون الصلاة والذي اراده انعدام الخ التي هي
اسبابها وجودا وعدما يوجب وضع الحدث والغسل بالحدث التي هي شروطها وجودا وعدما
ايضا لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فقد دارت الاحكام مع الشروط
وجودا وعدما اي وجودا بوجود الاسباب وتنعدم عند عدمها على الاطلاق ما قوله
العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا ايضا فلا يصح جعله ولان نهاية الطرد
الجهل بوجود المعارض والمناقض واما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا اي لا يصلح نفسه
دليلا على الشيء لان الدليل على الشيء امر وجودي وكيف يصلح العدم الحكم عند عدم الوصف
دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى بعض ولين لنا انه يصلح
دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت الحكم عند
عدم علة اخرى لما اقتضى ذلك ان لا يكون الحكم واحد العلة واحدة وقد ثبت في الشرع
حكم واحد على متعدده كالنوم والاغماء وخروج الخاتم والسبيلين او غيرها لاختلاف
الطرق كالبيع والصدقة والهبة والميراث والاستيلاد للملك وكالردة والكفر المقتضي
المحاربة والبغي زنا بعد الاحصان لما جاز القتل فلا يصلح شرطا عند من يرى الطرد والشرط مضاف
مضاف الى المفعول والصحيح بالحكم اي لا يصلح اشتراط العدم بالحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف
علة وعبارة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان وجود عند العدم دليل
الفساد لزوال دليل الصحة به واتفق لكل منهما على جواز الحكم في محل يدل على ان وجود عند
العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة قوله واجيب بشرط
قيام النص مع عدم الحكم بآية الوضوء وبقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان الى آخره اقول
واضح من شرط مع الدوران وجودا وعدما قيام النص مع عدم حكمه في تحقيق وجه الاول
بآية الوضوء وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وبقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
ووجه التمسك بهما ان علة وجوب الوضوء الحدث لان وجوبه دار معه وجودا والنص نقض للقيام حيث
دل على الوجوب عليه والقيام الى الصلاة قام الحاجز والحكم لم يوجد فوضوء عند الحدث بدون القيام

اليها عدم وجوبه عند القيام اليها بدون الحدث وكذا عدم حرمة القضاء الشغل وهي تدور معه وجودا
وعدما لوجود الحرمة عند الشغل بالجوع والعطش بدون الغضب وعدمها عند الغضب بدون
الشغل النص تقرر للغضب حيث نص الحكم عليه فالنص قائم في الحالين فلا حكم له فدل ذلك على ان
العلة انما تتحقق بالدوران وجودا وعدما مع قيام النص في الحالين بدون الحكم لا يجرد الدوران وحده
وفيه بحث بجواز تحقق الدوران وقيام النص لما حكم مع علية الوصف عما طريق الاتفاق لا كونه دليلا
على علية الوصف قوله قالوا العلة معتبرة والحكم مع الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون لكونه
علة الى آخره اقول الثاني قالوا العلة معتبرة في نظر الشارع لربط الحكم بها وقد تقرر
ان التعليل بجميع الاوصاف او بباقي وصف يريد المجتهد بغير دليل بالتشهي لا يجوز فلا بد من تعيين
العلة من غيرها والوجود عند الوجود قد يكون اتفاقيا وقد يكون لكون الوصف علة ومع الاحتمالين
بل رجحان احدهما لا يتعين انه لكون الوصف علة فلا يصلح ان يكون مميزا لما ليس بعلة فلا يكون
معتبرا في نظر الشارع للعلية الا بعدم الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا مميزا
عن غيرها فانه اذا عدم الحكم بعدمه دل عدمه بعدمه على ان الحكم مرتبط به ولكن مع هذا
لا ينقطع عنه الاحتمال بالكلية ما لم يثبت قيام النص في الحالين مع عدم الحكم فيشترط قيام النص
من غير حكم لينضاف الحكم الى العلة فان الحكم اذا وجد مع وجود الاسم والنفي وعدم بعدمها لم
تكن اضافة الحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كتحريم الخمر تتحقق اذا اشتد وقذف بالزبد
بزوال الشدة واسم الخمر اما اذا كان الاسم وهو الاسم المنصوص قائما في الحالين والحكم دائر
مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم وتعين المعنى للعلية وتبين انه مع العلة
لا الاسم وصار كما اذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى لتحقيقه حكم قوله قلنا ان سلم فلا وجود
له الا نادرا فلا يجعل اصلا والا فممنوع الى آخره اقول اشار الجواب عنه بقوله قلنا ان سلم
الى آخره تقرير الجواب ان دعوى اشتراط قيام النص بدون الحكم في الحالين لصحة العلة يقتضي امكانه
وتحققه في الآية والحديث المذكورين حتى يرد على اشتراط لصحة العلة اذ لو لم يكن ممكنا لم يصح كونه شرطا
ولو لم يكن متحققا فيها لم يصح دليلا على كونه شرطا لكن لا نسلم امكان قيام النص بدون حكمه فان امكان
قيام النص بدون حكمه نقيض وهو ممتنع وعلى تقدير منع امكان قيام النص بدون حكمه
يمنع تحقق قيام النص بدون حكمه في الآية والحديث المذكورين لما يأتي في الجواب اشار بقوله
والمنع ان سلم امكان قيام النص بدون حكمه وتحقق ذلك في الآية والحديث المذكورين لكن
لا وجود له اذ لقيام النص بدون حكمه الا نادرا لقيام معارض وعدم العلم بالراجح او الناسخ بعد
ثبوت حكمه واما بان النص دليل الحكم والاصل في الدليل ان يترتب المدلول عليه كما هو مختار في
الاصل نادرا ايضا وبعد ثبوت علية الوصف امر كثير الوقوع يحتاج اليه المجتهد كثيرا فلا يصلح جعل نادر
الوقوع اصلا لما يأتي ما هو كثير الوقوع وهذه معارضة بعد التسليم والاول منع والمنع مقدم

لما لا استثنافا فانه لا وجود نفي
غير منسوخ بنسخ لا نادرا

على المعارضة فكان الترجيح الطبيعي يقتضي تقديم المنع على المعارضة كما ذكرنا وصاحب الدرع
عكس الامر ورجح الاول والاولى ممنوع اي تحقق قيام النص بدون حكمه لانا نجيب للحديث
المذكور ممنوع على ذلك التقدير اما في الآية فلان الحدث منصوص عليه فيها فيكون ثابتا
بالنص لا بالتعليل فلا يكون ثبوت وجوب الوضوء عند تحقق الحدث مع قيام النص بدون حكمه
بل يكون مع قيام النص وتحقق حكمه لكون الحدث منصوصا عليه وكون حكمه تحققا وكذا
عدم وجوب الوضوء عند عدم الحدث لا يكون ايضا مع قيام النص بدون حكم لعدم
قيام النص حينئذ لعدم المنصوص عليه واستدلاله بانه الوضوء فان وجوب الوضوء
فيها رتب على القيام الى الصلاة ولما علمت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى
لم يجب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام
الى الصلاة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلاة او النص قايم في الحالين ولا حكم اذ لا دليل
على ثبوت الحدث في آية الوضوء يرجحنا هذا ان الحدث منصوص عليه بما بدله
وهو التيمم لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
بالنص ان الحدث سبب وجوب التيمم الذي هو بدل عن الوضوء فانه علق فيه التيمم بالحدث
والنص في البدل نص في الاصل لان البدل لا يفارق الاصل بسببه والا لما كان بدلا وخلفا
له بل واجبا ابتداء بسبب آخر بل انما يفارقه بحاله بان يجب في حال
اي لا يجب فيه الاصل لعارض فيختلف عنه فاذا لم يفارقه في السبب كان ذكر المسبب في البدل
ذكرا في الاصل وكذلك الحدث منصوص عليه بالغسل بان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
علق الغسل بالجنابة وهو طهارة كبرى فكان النص عليه فيها نصا عليها في الطهارة الصغرى
وهو الوضوء فالمعنى اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون فاغسلوا لما في قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا لان كل واحد من الوضوء والاغتسال طهارة فيكون سبب الحدث الذي له
اثر في ايجاب الطهارة لكونه نجاسة حكمية فذكره في احدهما دليل على ارادته في الآخر وقد
قرئ اذا قمتم الى الصلاة وانتم جنب وهي قراءة بعض الصحابة والقيام في المضاجع دليل
الحدث لانه كناية عن الانتباه من النوم الذي هو سبب الحدث فذكر السبب واراد المسبب
فيكون الحدث سببا لوجوب الوضوء ثابتا بالنص لما بين ان العلة بظاهره غير تامة
ممكن لاقتضاء وجوب الوضوء عند كل قيام كما هو مذهب الظاهرية لكنه غير صحيح لما
عرف فلا على اضمار ما اضيف فيه للمناسبة فان قيل اثبات الحدث في الوضوء بطريق
الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره في البدل على ثبوته في المبدل وهو بيان
بصوته بالصيغة قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظ النص يدل عليه
فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند

وجود

وجود الماء مرتب على الحدث واراد بالثبوت بالدلالة الثبوت بعض النص كما في الثاني
اي الوجه الثاني ان الوضوء مطهر بصورته وحقيقته حصوله بالماء الذي من شانه وطبعه
التطهير بدليل قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة
ليصح اثبات الطهارة الحاصلة به تحصيل الحاصل وهو محال فلم يكن ذكره محتاجا اليه في
الوضوء فاستغنى عن ذكر الحدث فيه بخلاف التيمم فانه ليس بمطهر بنفسه بل هو ملوث
حقيقة فلم يكن ذكره الا على قيام النجاسة في المحل فلم يصرح بذكر الحدث في التيمم لتوهم
ان الحدث ليس بشرط فيه بل هو واجب عند فقد الماء لكل صلاة بعيد فصرح به في الحدث
لدفع هذا الوهم وهذا اشارة الى حكمة اختيار هذا الطريق وهو ذكر الحدث في المختلف وهو
التيمم وتركه في الوضوء وهو الاصل ثم اذا لم يذكر حكمة تركه في الوضوء وذكره في الغسل يقول
ولما شرع الوضوء فرضا وسنة لكل صلاة لما فرضا اذا كان محدثا فان الامر فيه حقه للاحباب
واما سنة اذا لم يكن محدثا وكان الامر فيه حقه للندب سكت عن ذكر الحدث فيه صريحا ليعلم
بظاهره انه مشروع لكل صلاة ولو صرح فيه بالحدث لكان فرضا فقط ولما كان الغسل
غير مسنون لكل صلاة بل هو مكروه لكل صلاة وفرض عند ارادة الصلاة اذا كان جنبا نص
على الحدث فيه بيانا لما هو الواقع ولم يتركه ليلا يتوهم مشروعيته لكل صلاة ويحتمل ان
يكون قوله ولما شرع الوضوء فرضا وسنة الى آخره جوابا لسؤال وارد على الفرق المذكور وهو
ان يقال لو صح ما ذكرتم وهو ان الوضوء لكونه مطهرا بصورته وحقيقته دل على قيام الحدث
فاغنى عن ذكر الحدث لما ذكر الحدث في الغسل لقيام ذلك الدليل بعينه فيه لكونه مطهرا بصورته
وحقيقته ايضا كالوضوء لكنه ذكر فلم يصح ما ذكرتم وتقرير الجواب وهو ان الفرق متحقق بينهما
وهو ان الوضوء مشروع لكل صلاة دون الغسل الآخر وفيما ذكره من التوجيه بحث لان الامر في آية
الوضوء ان كان للاحباب لا يستفاد منه الندب وان كان للندب لا يستفاد منه الوجوب وان كان
لهما بطريق الحقيقة يلزم الجمع بين معنيي المشترك في استعمال واحد وان كان حقيقة في
احدهما ومجازا في الآخر يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان كان للقدر المشترك بين الوجوب
والندب كما قال به بعضهم لكنه ليس بحقيقة فيه على المختار ولا يفيد الفرضية ايضا على الحدث
وهو مراد بالاتفاق على استدلال العلماء في كتبهم بهذه الآية على فرضية الوضوء ولا تغفل
عنه الا بالتزام جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز عند اختلاف الاحوال كما هو المنقول عن
بعض المشايخ قوله وشغل القلب ملازم للغضب فالحكم ثابت بالنص والتعليل للتقريب
فاشتراط قيامه من غير حكم مستدل للتعليل قوله يعني وكان الحدث ثابتا بدلالة النص
لا بالرأي كذلك شغل القلب ملازم للغضب فانه لا يوجد غضب بلا شغل لا ينفك عنه الشغل الكلي
فلا يستقيم قوله لخصم النص قايم في الحالين ولا حكم له لاباحة التقاضي وجود الغضب عند

فرع القلب فلا لانسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه لا خارج عن محل القلب البته فحينئذ يكون الحكم وهو حرمة القضاء محققا عند وجوب الغضب المنصوص عليه فلم يثبت قوله اذا عدم الشغل عدم الحكم مع تحقق الغضب فنمنع ان الحكم لازم المواضع ماتت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم ثم اشار بقوله والتعليل للتعدية الى معارضه تدل على امتناع قيام النص بدون الحكم حال وجود العلة وعدما وتقديره ان يقال ان التعليل حكم النص لتعدية الحكم الثابت بالنص من المحل المنصوص عليه الى محل لا نص فيه وتعدية الحكم منه الى غيره بالتعليل موقوف على بقاء الحكم بعد التعليل فعدم بقاء الحكم بعد التعليل دليل فساده فاشتراط قيام النص بدون الحكم مبطل للتعليل فلا يكون شرطا لصحته قوله والعلل امارات لا انفسها وهو ثرات عندنا كالمقتول يموت باجله والقتل مزيل للحياة عندنا حتى ترتب عليه القصاص فظهر الفرق بين العلة والشرط والطرد اقول اى العلل مؤثرات عندنا خلافا للمعتزلة بدليل تخلف بين العلة والشرط وبجرد الطرد وهو الوجود عند الوجود غير تخلف العكس وهو العدم عند العدم لما هو الشرط العلة في هذا فان الشرط ايضا كذلك فان الحكم ايضا قد يوجد وجودا وعدما مع العلة بدورا ايضا مع الشرط قوله كالمقتول يموت باجله يعني كالمقتول فانه يموت باجله بالنسبة الى علم الله تعالى فانه لا اجل لغيره ولا تاثير للقتل في قطع حياته وبالنسبة الى العباد منسوب الى القتل فانه مزيل لحياته المظنون استمرارها عند فاتى يترتب عليه القصاص واضيف ان فعل القاتل وهذا اسر قاتلا واميت مقررا بخلاف الميت حتف انفه قوله لنا ان الوصف الموصوف بها يجوز ان يكون من لوازم العلة لا العلة الا ترى انه اقول اشار بهذا الى وجه المختار ان الوصف الموصوف بها ان بالطرد والعكس يجوز ان يكون من لوازم العلة لا العلة اذا خلا عما يفيد العلية من المسالك المذكورة كما يجوز ان يكون علة كما لا يخفى المتخصص الملازمة للسكر فان الدوران وجودا وعدما كما وجد في السكر وجد مع لازمه وهو الرائحة فانها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتنزل بزواله ومع ذلك ليس بعلة للحرمة قطعا بل لازم للعلة ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل القطع بالعلية بمجرد الطرد والعكس ولا ظنا ويكون الحكم بعليته تحكما محضا لكثرتها ووجده العلية اللهم الا اذا اخذ معها ما تثبت به العلية من المسالك الدالة على العلية من سبر وتقسيم ومناسب وشبهه فيجوز ما تثبت به العلية غيرها من الطرق الدالة على العلية لا نفسها وهو اى غيرها الذي تثبت به العلية من المسالك مستقل بنفسه لاثبات العلية غير مفتقر اليها فلا يكون فيها فائدة مع انا لم نجد التمسك بها في علل الخلف قوله واستدل الغزالي بان الاطراد سلامته من المعارض سلامته من مفسد واحد الى آخره اقول وقد استدل الغزالي على انه لا يفيد العلية بان المقتضي لعلية الوصف

حينئذ اما الاطراد وضده او هو يفيد الانعكاس وكلاهما باطل اما الاول فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد في صوره بدون الحكم وجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض احد مفسدات العلية والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفي الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في العلم فلا بد من عدم الحصر وذلك ان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح العلية وجعله صالحا للتعليل به وهو المطلوب واما الثاني فلان الانعكاس لو كان شرطا لصحة العلية لكان شرطا للعلم وقد علمت فيما مر انه ليس بشرط قوله وليس شرطا لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى الى آخره لقوله اشار بهذا الجواب عنه تقريره لانا لم ان المقتضي اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس ولم لا يجوز ان يكون للعلة الاجتماعية منها اثر كما في اجزاء العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح علة ويحصل باجتماعها بجموع هذه العلة واجاب التفتازاني رحمه الله عما في عبارته واجابوا اى شراح المختصر بانه لا يلزم من عدم افاده كل واحد الطرد والعكس العلية عدم افادتها اذا قد يكون للعلة الاجتماعية من الاثر ما لم يكن لكل جزء كما في اجزاء العلة وهذا كلام اعتبار عليه الا انه لما لم يكن لتفريع قوله فلا اثر لوجوده وعدمه على عدم كونه شرطا وجه ظاهر وكان ينبغي بادئ الرأي لو توقف عليه صحة العلية لكان شرطا للعلية ضرورة فلا يكون علة بدون الصحة حاول المحقق بيانه بهذا الوجه لكن على هذا لا يستقيم الجواب لان الانعكاس سواء جعل قيدا للدليل صحة العلية او جزء المدلول يتحقق العلية بدونه فكان شرطا وما يتوهم من الانعكاس في جزء العلة لا شرط ليس بشيء اذ العلة هي الوصف المتصف بالاطراد والانعكاس على ان كون الانعكاس جزء العلة ابعد وكونه شرطا بل الجواب حينئذ انه يلزم من كون بعض العلل مطردة منعكسة اشتراط الانعكاس في العلة على الاطلاق وهو ظاهر البطلان بينه ان العلة التي مسلكها الطرد والعكس يكون شروطه بذلك ولا فساد فيه قوله هذا شرط علية الوصف الطردي لا مطلق الوصف وشرط الخاص لا يستلزم اشتراط العام قلت الظن بالعلة من صفتها الخاصة وما ليس صفة او صفة خاصة لا يحصل الظن قوله اما الاستدلال بان الدوران لو اقتضى العلية لثبتت في المتضايفين فباطل الى آخره اقول وبتقرير بعضهم بدليل ضعيف وهو ان الدوران حاصل في المتضايفين كالابوة والبنوة فانه يلزم من وجود احدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه وليس احدهما علة للآخر بالاتفاق ولو اقتضى الدوران العلية لثبتت مع بنوة في المتضايفين اجيب بالمنع وهو انا لا نسلم انه لو كان الدوران مفيدا للعلية لافاد علية احد المتضايفين للآخر لانا انما نفيد ذلك لو لم يوجد مانع فان الدوران يفيد ظن العلية بشرط انتفاء مانع ينافي الظن وفي المتضايفين انتفى ظن العلية لدليل خاص مانع من ظن العلية وهو كون كل منهما مع الآخر وكون العلة متقومة على المعلول فالتخلف لمانع لا يقدح في الدلالة الظنية فان المانع القاطع اذا عارض ظنيا يبطل عمله في وجود المانع ويعمل في غير ذلك الموضوع وهذا انما يستقيم على القول بجواز تخصيص العلة المانع قوله قالوا

اذا وجد الدوران ولا مانع ويكونه علة ولا قاطع لغيرها حصل الظن عادة كما لو ذبح انسان شاة مغضب
ثم تركه فلم يغضب وتكرر ذلك منه فانه بسبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك اقول القائلون
بان الدوران المفيد للعلية ظنيا قالوا في الاستدلال بانه اذا وجد الدوران ولا مانع ولا قاطع معتبر
كما في المقتضا بفتح وغيرها ولا قاطع بعلية غيرها اريد بغيرذلك الوصف وهو الدوران بناء على ان
حصل الظن بالعلية عادة كما لو تكرر غضب انسان عند ذبحه شاة مغضب ثم تركه وذبح شاة اخرى
لا مغضب فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرة بعد اخرى غلب على الظن ان الذبح عادة ذلك الشاة من
سبب الغضب حتى ان الصبي لا يتمالك من الظن بذلك ويشعر به الرواد عين
له بذلك الشاة قاصدين اغضابه ولو لا انه ضروري لما علموه ولا ادلوا به صبيه ولد في غير هذا العدم
القابل بالفصل قوله قلنا لو لا ظهور انتفاء غير ذلك بدليل يظهره وهو مستقل ايضا
ان اريد بجزئه شيء الى آخره اقول اجاب عنه بقوله قلنا لو لا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف
المقتضي بالطرد والعكس به دليل يدل على انتفائه مثل عدم الوجدان بعد البحث التام او ان الاصل
عدم غيره لم يحصل الظن بالعلية واذا وجد دليل آخر وهو مستقل بالعلية ولا يكون الدوران مفيدا
للعلية بمجرده وحل النزع ليس موجبا حصول العلم من غيره في الماكل بل حصول العلم بمجرده
وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع لما ذكرنا تحقيقه ان كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل لكنه يفيد
ظنا ضعيفا فاذا انضم اليه الدوران قوى الظن واما العلم فلا والظن بمجرده ممنوع لاقوتا ولا انضماما
ولا يلزم من افاده الشيء بقوته الظن الحاصل بغيره افادته للظن بمجرده وقد يقال بان هذا انكار
للضروريات وقدح في جميع التجريبيات فان الاطفال يقطعون به من غير تردد بما ذكرتم واهل النظر
كالجميع على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كونه العلة للدائر ولذلك
ان جاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية
للمصالح فلابد من بيان علتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب
الجهل والتعريف في الشرع قوله وسلمنا كل المتقابلين وغيرهما يعني ولا نظن علية احد
المتقابلين للآخر لمانع المعية ولا علية المعلول لعلته لمانع التاخر ولا علية العشر للمساوي
لشروط لمانع القطع بعدم تاثير وقيد بالمساوي ليتحقق الطرد اعني الدوران وجودا او
عدما الاعم لا يلزم المشروط ولا يشترط لها زياده تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلم
يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم
لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة
وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث ينقض بخروج النجاسة والنوم وغير
ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على
صحة العلية كان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا بالحالة
الموافقة

الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قال صاحب الكشف رحمه الله واما استدلالهم بحصول
الظن او العلم بالحد عاد باجماع مغضب فليس بصحيح لانا لا نسلم حصول العلم او الظن بكون ذلك الاسم
سببا الغضب لمجرد دوران فانه لو ظهر انتفاء غير ذلك من الاوصاف بحث او بانه لا صالح
لم يفد والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران وذكر في القواطع ان احكام الشرع
منقسمة بطريق على اوظني يستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين مجردا حكام
على الشرع والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذي ربط به اثباتا او ربط به نفيا لم
يترجح في مسلك الظن احدهما على الآخر فبطل التعلق به الا يرى ان التباين الفاسد قد
يطرد ولو كان الاطراد دليل صحة العلم لم يتم تزييف هذا الدليل على الاقيسة الفاسدة
وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان
عدم الاطراد دليل النقض والنقض باطل فاما الاطراد فما بينا انه لا يدل على عدم النقض
او لا يدل على النقض فلا يلزم منه كونه علة فان قيل قد اتفقنا ان الاطراد والعكس يصلحان
دليلا على العلة في الاحكام العقلية وكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلم بانتفاء
والميت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقايق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا
هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان الميت للملاك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة
في الحقايق فتثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات قلنا الحقايق لا تختلف باختلاف
الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلل الشرعية فمبنية
على مصالح العباد وانها تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصح الدوران دليلا
عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا
واليه اشار صاحب الميزان ان مثل هذا الى مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه
لم يرو عن احد من الصحابة ان تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل على هذا القياس
اجماعهم وانا نظروا في الاقيسة فحيث المعاني وسلكوا طريق المراشد والمصالح التي تشير
الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه ولا تركوا التعليل به وكذا سائر الائمة
المقتدى بهم فان صاحب القواطع واذا انتهى التعرف في الشرع الى هذا الحد المتقن كان ذلك
استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قابل ان يقول ما اراد ويحكم
بما يشاء ولهذا عرف علل الشريعة سبيلهم الى البحث عن المعاني المخيلة المؤثرة قوله تنبيه
في الفرق بين تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه ان تحقيق نظر في اثبات العلة في بعض الصور بعد
معرفتها في نفسها الى آخره اقول لما كانت العلة التي هي مناط الحكم واقعة في وجوه بالنظر الى
تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اشار المصنف الى بيانها وتنبيه على الفرق بينها حتى لا يقع الناظر في الغلط والغلط
سماه تنبيها لان مجرد النظر فيما سبق كاف في ذلك من غير احتياج الى اقامة دليل آخر وقال الفرق

(ذي م)

(نسخة الفرق بينهما)

بين تحقيق المناط و تنقيحه و تخريجه ان تحقيقه اى تحقيق المناط عبارة عن النظر فى اثبات
العلة فى بعض الصور المعرفتها بنفسها و احسن ما قيل فى تعريفه هو النظر و الاجتهاد
فى معرفة وجود العلة فى احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط و لا يعرف
خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع و حاصله بيان وجودها
فى بعض الجزئيات بعد معرفتها باحد الامور الثلثة المذكورة مثاله معرفتها بالنص هى
القبلة فانها مناط وجوب استقبالها و قد عرفت بآية النص و هو قوله تعالى حيثما
كنتم فولوا وجوهكم شطره فاثبات تحقق جهة القبلة فى جهة معينة من الجهات فى
حالة الاشتباه باثبات ان كون الجهة جهة القبلة الذى هو علة لوجوب الاستقبال
اليها متحقق فى هذه الجهة و هى جهة القبلة و الاستقبال اليها واجب بالاجماع و النظر
فى الامارات المفيدة للظن بكونها جهة القبلة و التحرى فيها هو تحقيق المناط و مثال
معرفتها بالاجماع العدالة فانها علة لوجوب قبول شهادته و علم علينا القبول
بالاجماع فاثبات وجودها فى شخص معين بالنظر و الاجتهاد هو تحقيق المناط و مثال
معرفتها بالاستنباط الشدة المطربة فانها مناط حرمة شرب الخمر و علم كونها مناطا بالاستنباط
فاثبات وجودها فى شئ معين كالنبيذ مثلا بالنظر و الاجتهاد هو تحقيق المناط و لا خلاف فى صحة
الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص او اجماع و انما الخلاف فيه فيما اذا
كان مدرك معرفتها الاستنباط و اما تنقيح المناط فهو النظر و الاجتهاد فى نفس العلة المنصوص
عليها من غير تعيين و تخصيص و تجريدها عما يقارنها مما ليس منها بحذف ما اقترن بها مما
لا مدخل له فى الاعتبار للعلية كما تقدم فى قصة الاعرابى من التعليل بالوقاع فى قوله بحذف
ما اقترن بها الى الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار فان كان الوقاع فى قصة الاعرابى يدعى
اليه بالنص غير انه يفتقر الى معرفتها على التعيين الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن
درجة الاعتبار بالراى و الاجتهاد بحذف كونه اعرابيا و كونه شخصا معينا و كون الموطوءة زوجته
او امة معينة و كون الوطء واقعا فى شهر تلك السنة و غيرها من الاوصاف التى لا مدخل لها
فى علية الوقاع لوجوب الكفارة و تبين انه لا مدخل لهذه الاوصاف فى التاثير عما يشاء عن
الدليل حتى يتعدى الحكم الى كل وطء فى نهار رمضان عامدا و هذا النوع و ان اقربه الكثر منكرى
القياس لكنه دون الاول و اما تخريج المناط فهو النظر و الاجتهاد فى اثبات علة الحكم الثابت
بالنص او الاجماع دون علته بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برايه و اجتهاده كالاجتهاد فى
اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم الخمر و كون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص كما تقدم ان
كون الوصف علة لحكم شرعى امر شرعى فلابد فى اعتباره الشارع بالنص او الاجماع و كذا النظر فى اثبات
كون الشئ علة لحكم شرعى هذا فى الرتبة دون النوعين الاولين و لذا انكر كثير من الناس قوله فصل

التعبد

التعبد بالقياس جايز لانه قد ورد فى مدارك احكام الشرع اى دليل مظهر فيجوز ان يتعبدنا الله تعالى
لما ثبت ان وجوب العمل بوجوه عقليا فى الاصول و شرعيا فى الفروع اقول لما فرغ من بيان
القياس و اركانه و شرايطه و حكمه و المسالك الدالة على العلة شرع فى بيان جواز التعبد به
و كونه حجة و اختلف العلماء فى التعبد بالقياس و المختار وجوب الشرع اما ان يكون ممتنعا عقلا او جايزا او واجبا و قد قال بكل منها قايل فذهب الجمهور من السلف
و الصحابة و التابعين و الايمة الاربعة و عامة العلماء و هو المختار جواز التعبد بالقياس عقلا اعنى
انه يجوز للشارع ان يقول للمجتهد اذا ثبت حكم فى صورة بنص او اجماع و وجدت صورة اخرى
مشاركة للاولى فى علة حكمه و غلب على الظن ان هذا الحكم معلل بها فقس الثانية على الاولى و اثبت
فيها حكمها ايها المجتهد خلافا للشيعة و النظام و بعض المعتزلة حيث قالوا بامتناع التعبد
به فى الشرعيات و قال القفال من الشافعية و ابو الحسين البصرى من المعتزلة يجب التعبد
فى الشرعيات عقلا و بين هذا بقوله عقليا فى الاصول و شرعيا فى الفروع و واقع
بمقتضاه ذلك السمع قطعى و عند ابى الحسين البصرى من المعتزلة عقلى و عند النظام و هماعم من
معتزلة بغداذ و الشيعة و الخوارج و الملاحدة يمتنع عقلا و شرعا و عند المشبهة اصولا و فروعا
و عند الاصبهانى و ابنه و جميع اصحاب الظواهر و القاشانى و التهرونى يمتنع شرعا عقلا و عند
القفال و البصرى يجب عقلا و انكر مطلقا من لا يرى دليلا العقل اصلا و القياس ضمنه و منهم من
لا يراه فى الشرع اصلا و هم بقية الشيعة و النظام و متابعوه و من يرى التفصيل او عدمه و قد عرف
معنى يخفى على اكونه دليلا يتمسك به لضرورة الحاجة و لا ضرورة الاصول لامكان العلم بالكتاب و السنة و
الفروع لامكانه بالاستصحاب اقول اعلم ان القياس نوعان عقلى و شرعى فالعقلى ما استعمل
فى اصول الديانات و قيل فى حده هو رد غايب الى شاهد ليستدل به عليه و هو حجة و طريق
لمعرفة العقليات عند اهل الحق سوى طايفة من اهل الحديث و الامامية و الروافض و الظاهرية
المشبهة و الخوارج المجداة منهم و هولاء انكروا القياس الشرعى ايضا سوى الكتاب فانهم جعلوه حجة فى
الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التى لا يوجد حكمها فى الكتاب و السنة بخلاف
العقليات فانه لا حاجة اليها فيها لوجودها فى الكتاب و السنة و اما الشرعى فهو القياس المستعمل
فى احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره و الخلاف فيه فى موضعين فى جواز التعبد به عقلا و فى وقوعه
شرعا و بيان كونه حجة فى الشرعيات اى المعتبر و كونه حجة انه اذا حصل ظن ان حكم هذه الصورة مثل حكم
تلك الصورة بان يغلب على الظن ان الحكم فى تلك الصورة معلل بكذا و غلب على الظن حصول هذا جميع
ما يعتبر فى اقتضاء الحكم فى هذه الصورة فانه يجب عقلا ان يحصل لهذا الظن العلم به فى نفسه
و عليه ان يفتى به اذا استفتى فيه و لما كان التصديق مسبوقا بالتصور فلابد من تقسيم جامع
مترددا بين النفى و الاثبات فنقول التعبد بالقياس اما ان يكون ممتنعا عقلا اما على الاطلاق

بالنسبة الى الشرائع بل عقلا على الاطلاق بل امتناعه عقلا مخصوص بشرعنا او لا يكون ممتنعا
عقلا وهو الحق اما ان يكون واجبا او جائزا كما مر توضيح هذه المقدمة الاول قول جماهير الشيعة
والمعتزلة كابي يحيى الاسكافي وجعفر ابن مبشر وجعل بن حرب على ما حكاه القاضي ابو الطيب عنهم
واهل الظاهر على ما اشعر به نقل الامام والغزالي ومنع بعضهم ان مذهب الظاهرية انما هو عدم وقوع
التعبد به لاستحالته وهولاء فرق بينه احدهم الذين قالوا يمتنع ان يكون القياس طريقا الى العلم
وثانيهما الذين سلموا انه طريق الى الظن فلا يجوز العمل بالظن
لكن حيث يتعذر النص عليه في الكتاب او السنة كما في قيم المتلفات وارش الجنايات والفتوى
والشهادات لانه لا نهاية لها والثالث مذهب ابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداذ انه يمتنع التعبد
به عقلا في شريعتنا السابعة مذهب القفال والشافعية ولبي الحسين البصري من المعتزلة
وداود بن علي الاصبهاني وابنه محمد والظاهرية والشاشي والنهرواني انه ليس بممتنع عقلا ولكن
يمتنع شرعا الرابع مذهب السواد الاعظم من جمهور الفقهاء والمتكلمين من السلف والخلف انه
جايز عقلا وواقع سمعا واتفق المانعون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الذي يفيد
الوارد بالتعبد به قطعي وذهب الاقلون منهم الى ان الدليل الوارد بالتعبد به ظني وهو اختيار
ابي الحسين البصري ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وجه العقل
بالاقيسة الشرعية لان النصوص لا تفي بجميع الاحكام وذلك لتناهيها وعدم تناهي الاحكام
فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزا عن خلو الوقايع عن الاحكام الشرعية فهذا
تمام الكلام في بيان المذاهب المختلفة والمختار جواز التعبد به عقلا لا وجوبه بوقوع
سمعا مطلقا كما نبينه ان شاء الله تعالى هو لنا في جوازه انه لو فرض وقوعه لما لزم منه
محال لذاته قطعا ولا لغيره الى آخره اقول اشار الى حجة المختار بقوله لنا بوجوه احدها
انه لو استحال ورود التعبد به فاما ان يستحيل لذاته وهو باطل اتفاقا لان الاستحالة الذاتية
مختصة بالجمع بين المتنافيين وارتفاع النقيضين وما يجري مجراهما وما نحن فيه ليس كذلك
واما ان يستحيل لغيره وهو ايضا باطل لان الشارع اذا صرح به وقال مهما غلب على ظنكم
ان الحكم في الصورة الفلانية معلل بكذا وغلب على ظنكم حصوله في جميع ما يعتبر في اقتضاء
الحكم فاعلموا انا اوجبنا عليكم العمل به فانه لا يلزم منه محال بالنسبة الى قوله الشارع حرمت
عليكم الخمر لكونه مسكرا فقيسوا عليها كل مسكر لم يلزم منه محال لذاته كما ذكرنا ولا لغيره لان الاصل
عدم الغير ولان ما يستحيل لغيره يكون ممكنا في نفسه قطعا والخصم معترف بامكانه ولا على
استحالته لامر آخر والاصل عدم ذلك الغير وايضا بطل القسمان بطل ان يكون مستحيلا وهو المراد
بالجواز العقلي وثانيهما انه لو كان مستحيلا لعرفت استحالته اما بضرورة العقل وهو باطل عقلا او بنظره
وهو ايضا باطل لما انه ليس في ادلة القايلين باستحالته ما يقوى عليه ولم يوجد على استحالته سوى

ما

ما ذكروه وعدم الوجدان وان لم يدل على عدم الوجود لكنه لا يدل على الوجود ايضا فلا يجوز
اثبات الاستحالة بمجرد الاحتمال وثالثها انه لو لم يجز التعبد بالقياس عقلا لم يقع للزوم وقوع
الشيء فيما جوازه لتوقفه عليه لكنه قد وقع لما سياتي قوله وقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار الى آخره اقول لما فرغ من اقامة الدليل على جواز التعبد بالقياس شرع في
بيان وقوعه واستدل عليه بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الاستدلال بهذه الآية
ان الله تعالى امر بالاعتبار وهو المجاوزة والانتقال عن الشيء الى غيره لانه ماخوذ من العبور
والاستعبار اما النقل فظاهر واما الاستعبار نحو قولهم عبرت النهر وعبرت على فلان
اي جاوزته ومنه يقال للمعبر للموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة التي يعبر فيها
كانها اداة العبور والعبرة الدمعة سميت بذلك لانها تعبر الخد وتستمر فيه وعبر
الرويا وعبرها اي جاوز بها الى ما يناسبها وقد يستعمل الاعتبار في رد الشيء الى نظيره كذا
حكي عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذي ترد اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا
الثوب بهذا الثوب اي سويته به في التقدير وهذا هو القياس لانه حمل الشيء بنظيره
فكان مامورا به بحسب النص وقبل الاعتبار التمييز ومنه قوله تعالى اخبارا ان
كنتم للرويا تعبرون اي تميزون والتمييز الذي يكون مفضاة الينا بواسطة الغير في
معنى المنصوص ليتميز به الحكم في نظيره كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله فثبت ان العبور
عبارة عن النقل والمجاوزة بالنقل والاستعبار فيكون حقيقة فيه اذ الاصل في الاستعمال
الحقيقة واذا كان عبارة عنه حقيقة لم يكن عبارة عن غيره حقيقة دفعا للاشتراك الذي هو خلاف
المعنى متحقق للقياس لان فيه الانتقال من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون القياس مامورا به
وانما يكون التعبد بالقياس واقعا سواء هذا فان قيل لا نسلم ان حقيقة الاعتبار هو
الانتقال والمجاوزة بل حقيقته الاتعاظ لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ ولصحة نفي الاعتبار
عن القايس الذي لا يتفكر في امر الآخرة ولا يتعظ مما يقاس هو غير معتبر ولترتبه
في هذا النص على قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فانه انما يحسن توبيخه
عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لان كلامه قول القايل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المومنين فتقيسوا الذرة على البر وليس بسلم دلالة على القياس فحمل على القياس في الامور
العقلية دون الشرعية او على ما كانت علته منصوصا عليها لعدم امكان حمله على العموم
فان التسوية بين الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كان حكم الاصل
كذلك نوع من الاعتبار كان التسوية بينهما في اثبات الحكم كذلك وهما متفاوتان فاخر اللفظ
على عمومه يؤدي الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولين سلمنا امكان حمله على العموم فقد خص
منه ما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما لم ينصب عليه امارة على الحكم والاقيسة تتعارض

فلم يرد جمعة اوصار ظنيا ومسلة القياس قطعية فلا يجوز بناء عليه قلنا حقيقة
الاعتبار هو المجاوزة والانتقال الى آخر ما لم فانه يقال اعتبر فلان فانتفع فيجعل
الانتفاع معلولا الاعتبار ولو كان معناه الانتفاع لما صح هذا الكلام اذ لا يذهب الفهم
على نفسه ممتنع ولان معنى المجاوزة والانتقال في الانتفاع متحقق لان المنتفع بغيره
منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه فما ثبت ادون
غيره ممنوع بل ينفع منه غيره كما ينفع الانتفاع فيجعل حقيقة في المعنى المشترك بين الكل
والانتقال نفيا للاشتراك والمجاز فما صح نفيه عن القياس الذي ليس بمنصوص فالنظر
الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار سوء الآخر فاذا اخل به قيل
هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يتدبر في الآيات اعمى واصم لا بالنظر الى كونه قياسا فانه
لا يصح واما بكاء مالو قيل خرجون بيوتهم مايدي المؤمنين فعبروا البذرة
على البر لمسلة لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين خروج البيوت ولكن
المامور به في الآية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته وذلك ليس بركيك
قال صاحب الكشف ومنه يعلم الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ولهذا يشمل الانتفاع والقياس
العقلي والشرعي ولا شك ان صوق الآية للانتفاع يقال عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان
قيل الاعتبار هو الانتفاع وحقيقته تتبع الشيء التامل على ما يشهد به الاستعمال
ونقل اليه اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر
بالذرة وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولم يفهم احد من مثل اعتبر قس
الذرة على الخيط قلنا لو سلم فيدك على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص
على ما يشهد فالتعليلات الدالة على ان التقسيم المذكور قبل الامر بالاعتبار عليه لوجوب
الانتفاع بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي وفيه نظر لان التعليل صحيح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون
علة وجوب الانتفاع هو التفهم السابق غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لان
ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على الوجه المذكور والتحقيق مما يشكك
فيه الاذعان من العقلاء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرف الفهم
وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يتنفي شرائط القياس وما تعارض
فيه الاقيسة وصيغة الامر تحمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط و
التقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف شئت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد
فيما صح عنده في كل زمان واجيب ان قوله اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص
البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار

يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص على قول
كتدلنا من فطر فعليه الكفارة في جواب من سأل عن الاكل خلاف قولنا لشربه ان
اي مثابة لو سئل واحد عن مسئلة فاجاب بالا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب
بانا وتعالى وغيرها كان حسنا كما لو سئل عن الاكل والشرب في صوم رمضان زاعما انه اجب
عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بل من جامع فعليه الكفارة ولكن يحسن ان يقول فافطر
فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم للزوم التناقض فاسد لان بقاء الغير على الاصل
في المنع من الحكم لا يتصور اعتبارا ولا ينفع ذلك منه بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الآية ولو كان ذلك
محتملها لصار معناها تخرجون بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بعقد الحكم في حق غيرهم الا
بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر الا ترى ان السيد اذا اخبر عبده على ذنب
ثم قال لآخر اعتبر به فهم التسوية في الحكم لا المنع منه وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك
به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد قيل تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص
ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول ما لا توجد فيه امارة على الحكم لعدم
امكان الاعتبار فيه ونعم ما وجد فيه نعم لان المقصود من هذا الشيء النظير اما فحكم
النظير له فاذا كان له حكم لم تكن فايدة في رده الى النظير ولا الى قيمة المتعارضة لعدم
امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم يدخل تحته لم يصح تخصيصا منه فبقي
النص على عمومه موجبا لليقين كما كان على انا ان سلمنا انه صار ظنيا فهو حجة علينا لانه
يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا قوله ثم العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب فيشمل القياس العقلي والشرعي قلنا لم سلم انه حقيقة في الانتفاع او عبارة عن
منصوص العلة فيمكن الحاق القياس به لا محالة بالقياس للذوق بل بالادلة السمعية فنحن نقول
لان المرتب بالانتفاع مرتبا بالفاء او بالسياق على هلاك قوم بسبب اعتبارهم وعدم تفكرهم
ليكف عن مثله انما يوجبه اذا كان العلة بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب
وهذا هو معنى القياس الشرعي والآيات الدالة على جواز احتقاب الوزر لاستخراج معاني
النص اقول معنى قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار انظروا فيمن هلك بالكفر
بالشيء الذي هلكوا به من العذاب الذي نزل اليهم فاجتنبوا اسباب الهلاك التي باشروها حتى لا يلزمكم
كما لحقهم وهذا معنى القياس فان فيه الاصل والفرع والعلة الجامعة وهذا اريد به الاعتبار خاصا في
عامان الانتفاع بالمثلات وغيره يكون دليلا على كون القياس حجة بعبارة النص لان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وان زيد الاعتبار بالمثلات والانتفاع بها فحسب فهو ايضا دليل على
كون القياس حجة بدلالة النص وهو عبارته وطريق بيان دلالة النص هو انه تعالى ذكر هلاك قوم
بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار والتامل فيما اصابهم من المثلات بين

العقوبات باسباب نقلت عنهم من الكفر ومخالفة النبي صلى الله عليه وسلم والسعي في الافساد لكنك
عرفت ان الاسباب ليلما يترتب عليها مثل ذلك الجزء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في
الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يلزم من غير اجتهاد فيكون
دلالة النص لا قياسا ليلا يلزم اثبات القياس بنفسه فيكون المعنى فقاتلوا اعانزلوا بهم بالسيف
الذي يستحق ذلك الجزاء فاحذروا ان تفعلوا مثل ما فعلوا فتعاقبوا مثل معاقبتهم فيكون ذكرا
بالدلالة بالنظر والتامل في مورد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم او محل تعلق
لتعتبر ما لا نص فيه بالمنصوص لان الشارع شرع الاحكام لمعان اشار اليها في النص قوله
مرتبا ما لفاء الى آخره وتحقيق وجه التمسك بالآية انه ادخل الناس في قوله تعالى فاعتبروا وبعد قوله
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين ثم قال فاعتبروا يا اولي الابصار فيكون التعليل فيكون النصه
المذكورة علة لوجوب الاتعاظ فانما يكون علة للاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من
علم بوجود السبب حكم عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لا يصدق
التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا اذ صدق
جزئي لا يقتضي صدق جزئي آخر ولهذه الشرطية الكبرى ليندرج تحته موضوع التقسيم فاذا
ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الاعتبار
الذي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون مادة لانه او اشارة قوله ولكن في القصاص
حياة نسبته لحياة تفسير بطريق اعتبار والقياس كذلك يشمله بادنى اشارة لاشتراك اهل
اللغة في فهم مثل السياق كالتعليلات المنصوصة المتواترة المعنى وان كانت تفاصيلها احادا
الى آخره اقول القصاص انتهاء وتفويت لحياة وقد جعل سكانا وظرفا لحياة في هذا
النص وذلك بطريق المعنى بشرعه واستيفائه اما كونه حياة باعتبار شرعه فلان القاصد للقتل
لما تامل في شرع القصاص يعني شرعيته وعلم انه لو قتل يقتص منه ضده ذلك ان منعه التامل
عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم بعض القود وسلم صاحبه من القتل فيصير شرع
القصاص اي مشروعيته حياة لهما اي لقاصد القتل والمقصود قتله بقاء عليه اي بقاء هما على
الحياة اي بقاء حياتهما عليهما وابقاء الحياة بدفع سبب الهلاك عنه فيسمى حياة قال الله تعالى
ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما على استيفائه
اي كونه حياة باعتبار استيفائه فان القاتل يصير حربا على اولياء المقتول خوفا على نفسه
منهم فيقصد قتلهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء انه يخوف عن نفسه فاذا استوفى
الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اي الاستيفاء حياة لهم معنى وعلى هذا
يكون الخطاب للاولياء والقاتل اذا قتل محل انه القتل في الآخرة عنه غير معذب به فيكون احياء

لم يدفع سبب العذاب عنه وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة وتنكير لفظ الحياة اما للتعظيم فانهم
كانوا يقتلون بالواحد اثنين وبالمقتول غيره قاتله فتفور الفتنة ويقع القتال بينهم فبشرع القصاص
انقطعت الفتنة وانقطع القتال فكانت فيه حياة عظيمة او ان الحاصل فيه نوع من الحياة فانه ارتدع
القاتل عن القتل فحصل جبرة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب التنكير وامتنع التعريف
لان التعريف يقتضي ان الحياة كانت من الاصل بالقصاص ومثله تنكير الحياة في قوله تعالى ولكم
احرص الناس على حياة فان الحرص لما لم يكن متعلقا بالحياة على الاطلاق بل بعضها بعض الاحوال
وهي الحياة في المستقبل اذ الحرص لا يكون على الحياة الماضية والذاهبة حسن التنكير وان الحياة
الحاصلة بالارتداع عن القتل لا تكون حقا لكل بل يكون في حق البعض ولما دخل المخصوص في حكم
القضية وجب تنكير لفظ الحياة وهذا لا يعقل الا بالتاويل او ان يكون القصاص حياة لا يدرك الا بالتامل
واستقباب الراي بعد فنا ان استقباب الراي لاستخراج معاني النصوص امر سايغ في الشرع
والقياس ليس الا استقباب الراي لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا فاقول كما ان التعليلات
المنصوصة المتواترة المعنى وان كانت تفاصيلها احادا الحديث التخويف والقبلة للصايم وحرمة الصورة
على بني هاشم والتهجد والطوف والمستيقظ والصيد الواقع في الماء وغير ذلك فانهم يقولون التعبد بما فعل
اقول اشار بهذا الدليل آخر على جواز التعليل بالقياس وهو ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم
معنى وان كانت تفاصيله في اخبار آحاد تعليل الاحكام بمعان مؤثرة لتبنى عليها الاحكام في
غير تلك المحال المذكورة في تلك المعاني وهو معنى القياس مثل قوله عليه السلام للخثعمية لما سالته عن الحج
عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق فقاس
دين الله تعالى بدين العباد وكذا لما سئل عليه السلام عن بيع الرطب بالتمر قال ايتقص اذا جف قالوا
نعم قال فلا اذا فان فيه اشارة الى ان نقصان الرطب بالجفاف محرم للربوا فيقاس عليه كل مطعوم
رطب بعلة اذا انتقص بالجفاف لاعتبار المساواة في احد الاحوال وكذا لما سأله عليه السلام عن قتل
عن القتل للصايم قال لو تمضمضت بماء ثم مججته الحديث وكذا حرمه الصدقة على بني تعلب قد رجع
وتطهيرهم عن وساخ الناس وتكفين المحرم فقوله عليه السلام للذي محرم وقصته بناقته لا تخمروا راسه
ولا تقربوه طيبا لانه يبعث يوم القيامة ملبيا وقوله عليه السلام في شهداء احد زملوهم بكلومهم
ودمايهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وكذا قوله عليه السلام الحر لا يسترق بحكمه
فانها من الطوارئ والطوافات عليكم وكذا قوله عليه السلام في حديث المستيقظ فانه لا يدري اين
باتت يده فعلل الامر بالغسل باحتمال النجاسة فتلحق بها النجاسة المتيقنة بالطريق الاولى وكذا
في الصيد اذا وقع في الماء في حال تفيره ومات فيه فانه لا يوكل فعلل الملك الحادث بعد الاخذ
في الآثار المختلفة لفظا المتواترة معناها منزلة جملتها منزلة المتواتر اللفظي وان كانت تفاصيلها احادا
فلو لا جواز التعبد بالقياس لما قال النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الاحكام بالقياس الشرعي قوله فيما

لعله لعدم امكانها للقياس عليها والله اعلم [illegible] وهو ما نسبه [illegible] من ان القياس
المنصوص هو العلة معتبرة وبانتفاء غيره استدلالا بخبر اسامة الخ قوله يعني هذه
استدلال ليس بظاهر الدلالة على المطلوب ولا على وجوب العمل بالقياس فانه يمكن ان يقال
المقصود من الامر ان يقاس عليها لانه امر خفي ويحتمل ان يكون ذكر العلة ليعلم حكمها ليكون اقرب الى
الامتثال وادعى ان المقصود من العلة تعرف الحكم لا الحاق الغير به
ولان هذا ما نسبه الى وضع القياس على العلة المنصوصة مصادرة على المطلوب وبانتفاء غيره
نسلم لكن لا نسلم ان سياق الكلام يدل على ذكر العلة الحاق
غيره لكن ليس بدليل ينفي العمل بالقياس وهو المطلوب ويؤكده ما ذكرنا من ان
تعليل بعض احكام لا يدل على جواز القياس ولا يلزم من التنصيص على العلة حين الحاق غير المنصوص
به كما لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده لم يعتق حبشي عبده سواد وكذا لو علل بغير ذلك
لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه لم يعتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه قوله
قلنا تعليل الحكم لا للاعتبار بعيد عرفا وليس كل علة لحكم مدارا للحكم ومقتضيا له خلافا لقوم
قلنا بل تمسك صحيح فان فايدة التعليل بيان كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يجز الحاق
غير المنصوص بالمنصوص عند اشتراكهما في العلة يجاز تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير
جايز بخلاف ما ذكره من العلة بدليل ما ذكرناه قوله لسواده وحسن خلقه لانه لا اثر لذكر العلة
في العتق فوجوده ان ذكر كعدمه وذلك لان الشرع علق باحكام الملاك حصولا ووجودا بالاقوال
دون الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت وطلقت غير قاصد للعتق والطلاق حبت العتق
والطلاق ولو نوى العتق والطلاق من غير تلفظ بدل عليه لا حكما ولا ديانة لانه لا عبرة بالنية في
احكام الشرع فثبت بكل ما دل عليه عارضا الشارع وارادته من قرينة ودلالة حال لم يتلفظ
بما يدل صح ان هذا لو باع مال التاجر بحضرته بحضرة شهود وظهر اشتغال عليه لم ينفذ البيع لانه
تلفظ بالاجازة ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل سكت ولم ينكر عليه
وجب الحكم بذلك الفعل لانه لو لم يكن حكما شرعيا لما سكت عنه وجوابه ايضا بالمعارضة بالمنصوص
مع ذكر العلة الحاق والا لما كان لذكرها في مقام الجواب في حديث المخنث وغيرها معنى ذكرنا فايدة
وبهذا يندفع قوله وبالسنة كحديث معاذ ولابي موسى الاشعري وابن مسعود رضي الله عنهم
وتلقته الامة بالقبول فيكون صحيحا الى آخره اقول اما حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه
على ما روى انه عليه السلام قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضيا بم تحكم قال بكتاب الله تعالى قال
فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال عليه
السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحب الله ورسوله ووجه الاستدلال به هو ان الاجتهاد
عبارة عن استفراغ الوسع في الطلب فذلك الطلب اما المنصوص جليا كان او خفيا وسر

باطل

باطل ان العمل بالاجتهاد متحقق بعد عدم وجدان في الكتاب والسنة وعدم الوجدان فيهما
انما يتحقق بعدم وجدان الجلي والخفي فيهما لان وجدان الجلي والخفي في الكتاب والسنة وجدان
في احدهما فنفي الوجدان ينفي وجدانهما لان النكرة في سياق النفي تعم على ما تقدم فلو كان المراد
من قوله اجتهد بعد الاجتهاد في المنصوص عليه او الخفيه لزم الوجدان في الكتاب والسنة
حاله عدم الوجدان فيهما وهو جمع بين النقيضين او العمل فيما يقتضيه الاحكام بتحسينه
وتقبيحه وهو ايضا باطل لما ثبت من بطلان التحسين والتقبيح او البراءة الاصلية وهو ايضا
باطل لانه يتحقق بها معنى الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في الطلب لان البراءة الاصلية معلومة
لكل احد من غير استفراغ الوسع فلم يبق الا ان يقاس وهو المطلوب ويؤكده ما روي انه
عليه السلام حين انفذ معاذا ورأى موسى الاشعري الى اليمن فقال له باي شيء تقضيان فقالا ان
لم نجد الحكم لا في الكتاب ولا في السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه
السلام اصبتما فرخا فيه بالعمل بالقياس وصوبهما رسول عليه السلام فدل على انه حجة
لو حجة مستقلة وقد روي ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود رضي الله عنه اقض
بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برأيك والاحتجاج كما تقدم
وكذا قال لعمرو بن العاص رضي الله عنه اقض ما بين هذين متقابلا على ما اقض فتقابل على
على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة قوله
حتى قال الغزالي يتقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكي على الواحد حكي على الجماعة فيدل
ظني فلا يكفي في الاصول قلنا الحق انه يكفي فيما المطلوب منه العمل قوله شاهد
الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بحديث معاذ من وجوه احدها انه مرسل قد بينا ان
المرسل ليس بحجة عند اصحاب الشافعي رحمه الله وحجة عند غيرهم فيما تلقي بالقبول فلا يكون حجة
عند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله فكان الاجماع من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج
به وان سلمنا انه مسند لكنه مسند الى مجاهيل اما روى الحديث عن انس مجاهيل رواة حديثه
عنه انا لا نقبل رواية المجاهيل ثانيها انه روى على وجه آخر لا يكن الجمع بينه وبين ما روينا
وهو انه لما قال معاذ اجتهد رأيي قال له النبي صلى الله عليه وسلم اكتب اليك [illegible] قد
واحده فكان الجمع بينهما متعذرا ثالثها انه مشتمل على الخطأ فوجب ان لا يكون صحيحا
بيان الاول من وجوه احدها ان فيه قوله فان لم تجد في كتاب الله وهو باطل قوله
تعالى لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ما سبانا ما جاب
بقوله حتى قال الغزالي يعني ان هذا نص صحيح لهس بمرسل ولا غريب فان ابا عبد الله هذا حديثه مشهور
في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به حتى قال الغزالي رحمه الله هذا حديث تلقته الامة
بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا ولا انكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا بل يجب

البحث عن اسنادہ و ہو کقولہ علیہ السلام الا لا وصیۃ لوارث ولا تنکح المراۃ علی عمتہا ولا تنکح
اھل ملتین شتی وغیر ذلک مما علمت بہ الامۃ کافۃ" وحدیث معاذ مشہور معمت بہ للعمل
فیوجب علم الطائفۃ فان قیل الاجتہاد قد یکون بغیر القیاس المتنازع فیہ کالاستنباط
من المنصوص الخفیۃ الدلالۃ او الحکم بالبراۃ الاصلیۃ او القیاس المنصوص العلۃ ولم یسلم دلالۃ
علی الجواز لغیر معاذ قلنا الاستنباط من المنصوص عما یوجد فی الکتاب والسنۃ وکذا
البراۃ الاصلیۃ علی تقدیر تسلیم احتیاجہا الی الاجتہاد لقولہ تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی
محرما الآیۃ فبقی القیاس و ہو مطلق ولو اقتصر علی منصوص العلۃ لما سکت الشارع لبیان
کثیر من الاحکام و ہی التی تبتنی علی قیاس غیر منصوص العلۃ و جواز ذلک لمعاذ رضی اللہ عنہ
انما کان باعتبار اجتہادہ فثبت فی غیرہ بدلالۃ النص وقد قال علیہ السلام حکمی
علی الواحد حکمی علی الجماعۃ فان قیل ظنی فلا یکفی فی الاصول قلنا الحق انہ یکفی فیہا المطلوب
منہ العمل بمعنی دلالۃ حدیث معاذ واضحۃ الا ان المتن ظنی لانہ خبر واحد والمسئلۃ اصولیۃ
فیبنی علی الاکتفاء بالظن فیہا فیما یکون المطلوب منہ العمل وانما ضعفہا بعضہم لان المختار
عندہ انہ ما ثبت بہ لیل سمعی قطعی فلا یتاتی لہ الاستدلال بحدیثہ الا دلہ قولہ تعالی ولم نجد فی
امتناع الکتاب والسنۃ ومعنی الدلیل والمعلول الآخر اقول لما فرغ من
بیان ادلۃ القائلین بجواز التعبد بالقیاس عقلا وشرعا شرع فی بیان ادلۃ المانعین وجواز
التعبد بہ بالکتاب والسنۃ ومعنی الدلیل والمعلول اما الکتاب فقولہ تعالی ما فرطنا
فی الکتاب من شیء ای ما ترکنا من شیء الا قد بینا ہ کلم مما بکم الیہ حاجۃ وقولہ تعالی لا رطب ولا یابس الا
فی کتاب مبین ذکر الرطب والیابس للتعمیم کما یقال ما ترکہ فلان من رطب ولا یابس الا عمہ وقولہ
تعالی ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء ای بیانا لکل شیء من امور الشرع الیس فیہ بیان الکل
شیء فی ہذہ الایات ان بیان الاحکام کلہا فی الکتاب اما فی نظمہ او عبارتہ او اشارتہ او دلالتہ
او اقتضائہ فان لم یوجد فی شیء منہا فالابتناء علی الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلک فی
الکتاب ایضا وعند فقد الکل یقال بالاستصحاب لقولہ تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم
یطعمہ الآیۃ فقد اسرہ بالاستصحاج لعدم نزول التحریم فی کتاب اللہ تعالی لیس الا باحکم
الاصلیۃ فبصیر علی ہذا بیان کل الاحکام من رطب ولا یابس موجودا فی الکتاب کما قیل
جمیع العلوم فی القرآن لکن تقاصر عنہ افہام الرجال فیکون القیاس مستغنی عنہ فمن جعلہ
حجۃ فقد جعل الکتاب غیر کافیا فی الابانۃ والبیان قلنا تبیانا بمعناہ وبیانا بلفظہ فیکون دالا
بجلی حکم القیاس وطریق البیان جلیا کان او خفیا فیتناولہ کدلالۃ العلۃ والعلۃ بالاستصحاب
عمل بلا دلیل والنص امر بالعمل بقولہ خلق لکم ما فی الارض جمیعا الآیۃ والاذن فی الکتاب الاذن قال
ابن عباس رضی اللہ عنہما سورۃ درۃ بیضاء طولہ ما بین السماء الی الارض وعرضہ ما بین المشرق الی المغرب

وحافظاہ

وحافظاہ الدر والیاقوت ودفتاہ یاقوتہ حمراء وقلمہ نور یحفظ من الشیاطین اللہ تعالی فی کل یوم ولیلۃ
فیہ ثلثمائۃ وستون لحظۃ فی کل لحظۃ ینظر بعین الہیبۃ والجلال ما یرید ان یخلق عرش العرش وقیل فی جبہۃ
اسرافیل علیہ السلام وقالت الحکماء العقل العقال المتقش بصور الکائنات علماء ہی علیہ منطبع
العلوم فی عقول بنی آدم وقیل ہو علم اللہ تعالی علی حد ما قال فی الآیۃ والمراد
بالکتاب المبین ہو القرآن فلا استدلال ایضا علی القراءۃ المشہورۃ لان قولہ تعالی لا رطب ولا یابس
والرطب والیابس مجرور ومعطوف علی ورقۃ فی قولہ وما تسقط من ورقۃ الا یعلمہا الی ما یسقط من رطب
ولا یابس وفسرہ ابن عباس رضی اللہ عنہما بمیت وغیر میت والمعنی لتعمیم المراد منہ مثل قولہ لم
ما ترکہ فلان من رطب ولا یابس الا جعمہ فلو دخل قراءۃ الرفع علی الابتداء دون العطف علی محل ورقۃ
لکان فیہ تشکک حتاج الی ما ذکرنا من الجواب وہو ان کل شیء فرض ہو کائن فی القرآن معنی فان لم یکن فیہ
لفظا علی ما ذکرنا فقولہ تبیانا لکل شیء یحکم المقیس مذکور فیہ معنی وہو لا یتاتی الا کون القیاس مظہرا
علی انہ لو صح تمسکہم لزم ان لا یکون غیر القرآن حجۃ فان قیل الکل فی القرآن الا انہ لا یعلمہ الا النبی
صلی اللہ علیہ وسلم او اہل الاجماع قلنا فلیکن فیہ حکم القیاس ویعرفہ المجتہد واما السنۃ
فقولہ علیہ السلام لم تزل امۃ من بنی اسرائیل مستقیما حتی ظہر فیہم اولاد السبایا حیث ظہر فیہم اولاد السبایا بحیث اقوال واما
دلیلہم من السنۃ فمثل حدیث واثلۃ ابن الاسقع ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لم تزل امۃ من بنی اسرائیل مستقیما
حتی ظہر فیہم اولاد السبایا فافتوا بآرائہم فضلوا واضلوا وفی روایۃ ابی ہریرۃ فقاسوا الامر بالامر
قد کان فضلوا واضلوا والسبایا جمع سبیۃ یعنی منبیۃ واراد بہا الجواری التی تختار الجواری سبایات
فولدن لہم اولادا لیسوا بنجباء اذ النجابۃ من قبیل الامہات فصدر منہم ما یقتضی الضلال والاضلال
وہو القیاس ومثل حدیث ابی ہریرۃ ایضا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال تعلموا من الکتاب
اللہ تعالی وبرہ بسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبرہ بالرای فایاکم فعلوا ذلک ضلوا واضلوا ومثل
ما روی عن عوف بن مالک الاشجعی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ستفترق امتی علی بضع وسبعین فرقۃ
اعظمہا فتنۃ علی امتی قوم یقیسون الامور برایہم فیحللون الحرام ویحرمون الحلال ومثل ما روی عبد اللہ بن عمرو بن
العاص عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ان اللہ تعالی لا یقبض العلم انتزاعا ینتزعہ من العباد ولکن
یقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم یبق عالم اتخذ الناس رؤسا جہالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا
واضلوا والفتوی بالرای فتوی بغیر علم وروی عن عمر رضی اللہ عنہ انہ قال ایاکم واصحاب الرای فانہم
اعدا السنن اعیتہم السنۃ ان یحفظوہا فقالوا بآرائہم فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود رضی اللہ عنہ
انہ قال ان عمل فی دینکم بالقیاس احل کثیرا مما حرم اللہ تعالی وحرم کثیرا مما احل اللہ وعن
ابن سیرین انہ قال اول من قاس ابلیس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاییس وقال الشعبی فذلوہ
وما اخبروہ عن رایہم فالعنوہ واخبثی وعن مسروق انہ قال لا اقیس شیئا انی اخاف ان تزل قدمی بعد ثبوتہا
وفی مثل ہذہ الاخبار والآثار کثرۃ قولہ قلنا الی آخرہ قیاس ما لم یکن مشروعا او یقصد بہ رد النص

ما حدث من کثیر من اصحاب محمد علیہ السلام ہم

والمراد به عندنا الالحاق صورة ومعنى كما في قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم في جزاء الصيد فانكاره
جهل وتعصب قوله والمعنى في الدليل ان العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ فامنع
القياس عقلا اقول ذلك من وجوه في المعقول وهو ان القياس لا يجوز لمعنى في الدليل او
القياس لمعنى في المدلول وما لا يثبت به الحكم الشرعي اما المعنى الذي في الدليل فشبهة في الاصل
او في اصل القياس واحترزنا عن خبر الواحد لان النص لم يتطرق بشيء من الاوصاف على حكم يعني ان الاوصاف
الذي تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين سائر
الاوصاف بالراي الذي لا ينفك عن احتمال الغلط والخطأ ولهذا ترى الفقهاء مختلفون في علة واحد
كما حتلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة بخلاف حق
تعالى فانه لا يجوز اباحته بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة لان حق الله موصوف بكمال القدرة يتعالى
عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول
عليه السلام وهو في نفسه حجة او اصله حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق النقل
الينا فيؤثر تمكن هذه الشبهة في انتفاء اليقين والخروج الى الظن فيكون حجة موجبة للعمل بالنص
الماول لا خارجة عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتاويلنا وخلاف حقوق العباد فانها ثبتت بدليل
في اصله شبهة للجزم عن اثباتها بدليل قطعي وذكر المصنف وجوها في استدلال لا نتبع اجوبتها قوله
العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ فامتنع القياس عقلا اقول المانعون من جواز
التعبد بالقياس استدلوا بوجوه من المعقول الاول قالوا القياس طريق لا يؤمن وقوع الخطأ فيها
وهو ظاهر لانه لا يفيد الا الظن والظن يحتمل الخطأ وكل طريق لا يؤمن وقوع الخطأ فالعقل
مانع من سلوكها لان الخطأ محذور قطعا والعقل يوجب الاحتراز عن المحذور ولا نعني بكون العقل
مانعا الا ذلك فامتنع القياس قوله قلنا ليس بحالة الآخر اشار الجواب عنه انا لا نسلم منع
العقل في كل حالة بل هو منع رجحان الترك احتياطا والمدعى هو الاباحة فهو نصب الدليل في غير محل النزاع
خصوصا مع ظن الصواب اي لا نسلم ان منع العقل عن السلوك فيها منع اباحة لانا لا نسلم في الجملة
نسلم ان منعه ما بقي في جميع الصور فانه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب اما اذا
ظن الصواب وكان الخطأ مرجوحا فلا نسلم ان العقل يمنع منه اباحة فان الظان الاكثر يعمل
لا تترك بالاحتمالات الا قلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من سبب
من الاسباب الا ويجوز فيه ذلك ويجوز تخلف الاثر عنه والتضرر به فان الزارع لا يزرع
بيقين ان يأخذ الربح والتاجر لا يسافر وهو جازم بالربح والمتعلم لا يتعب في تعلم وهو
يقطع بانه يعلم ويتعلم والمتصدق ما يتصدق وهو قاطع بحصول الاجر الى غير ذلك
بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وان امكن الخطأ تحصيلا لمصالح لا تحصل الا بهذا على

ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع ومن طلب لم يعزم في التكاليف على اكثر ظنونه اذ لا يكن
له طريق اسلم منه وليس كذلك فان القياس لا يفيد به الا عند فقد دليل آخر اقوى منه قوله
قالوا ان العقل يجد ورود الشرع بخلاف الظن بخيل وروده بالعمل به الى آخره اقول
الثاني ان ورود الشرع بالعمل بالظن يمنع قطعا فانه قد علم ورود الشرع بخلافه اي
بمخالفة الظن فانه قد ورد منع الحكم بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه صدوقا
او للقرائن وورد بمنع الحكم بشهادة العبيد وان كثروا وان علم انهم يصدقون في الغالب وبمنع
حق يقوى الظن بشهادتهم وكذا ورد بمنع انفراد النساء في الشهادة بالاموال وان افاد شهادتهن
الظن لكونهن في غاية الصيانة والديانة والتقوى والاماء وما ورد الشرع بمخالفة الظن
فلو وجب اتباع الظن لحاصل بالقياس لزم التناقض وهو محال على الشرع عقلا والمراد
بالتناقض هو الجمع بين اجتناب الموافقة والمخالفة ورجيعه في عشر اجنبيات قوله
قلنا بل المعلوم وروده بتابعة الظن كما في ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة
رجال الى آخره اقول اشار الى الجواب عنه تقديره انا لم ان الشرع ورد بمخالفة الظن
بل ورد الشرع بموافقة الظن والعمل به لانه ورد بوجوب العمل بخبر الواحد وظاهر الكتاب
وشهادة الشاهدين او رجل امراتين او امراة واحدة فيما لا يطلع عليه الرجال واخبار النساء
في الحيض والطهر في غشيانهن وغيرها من المظنونات والمنع عن اتباع الظن في هذه الصور
المذكورة لمانع خاص بتلك الصور لا لامتناع الشرع بالعمل بالظن مطلقا اذ لو امتنع الشرع
بالعمل به مطلقا لما ورد فيما ذكرنا من الصور وتحقيقه ان مدارك الظنون وحصولها بابا مختلف
تختلف اختلافا عظيما فكانت خفية غير منضبط بنفسها فمنضبطا بظان ظاهر
منضبط وكان ما ذكروه نقضا بمجرد الحكمة وهو لا يضر قوله انتظام امتنع عقلا
ورود الشرع به مع العلم بانه يفرق بالمتماثلات الآخر اقول الثالث ما ذكره النظام والاول
واضح باختراعه وهو انه يمتنع عقلا ورود الشرع برأي العمل بالقياس مع العلم بان الشرع
يفرق بين المتماثلات في الحكم ويجمع بين المختلفات فيه اما انه يفرق في الحكم بين المتماثلات في
الصفات فلانه اوجب الغسل وابطل الصوم بخروج المني بخلاف البول والمذي حيث لم يوجب
الغسل ولم يبطل بها مع انها متماثلة بكون الجميع خارجا نجسا من الذكر مع كون المني احق للاحتراز
في مجاسته وكذا اوجب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير مع التماثل وكذا حرم كلمة
من شتم غيره بنسبته الى الزنا دون من شتم بنسبته الى الكفر مع التماثل وكون الكفر اشد اوجب
القتل قصاصا بشهادة شاهدين ولم يوجب حد الزنا بشهادتهما مع التماثل في كونها كبيرة وكون
الكفر اعظم وفرق بين عدتي الموت والطلاق وبين عدتي الامة والحرة مع تماثلهما في المقصود
وهو معرفة فراغ الرحم اما انه جمع بين المختلفات في الصفات فلازمه الحكم بين قتل المحرم الصيد

عمدًا وخطأً فاوجب الكفارة فيهما وبين القاتل خطأً والواطئ الصائم عمدًا في رمضان والمظاهر
في الجواب الكفارة مع الاختلاف بين الاختلاف بين الخطأ والعمد وبين هذه الامور واذا بهت ان
الشرع يفرق بين المتماثلات ويجمع بين المتفرقات امتنع تعبده بالقياس لان معنى القياس لزوم
وحقيقته صفة ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والاعتبار الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار
الجامع اذ لو كان الجامع معتبرًا لزم اعتبار المغايرة بين المتماثلات للجامع واذا لم يكن الجامع معتبرًا
امتنع القياس وامتنع التعبد به عقلًا قوله ورد بان ذلك غير ممتنع وسواء جوزنا تعليل احاد
ما ظن جامعا الى آخره اقول اشار بقوله ورد الى الجواب عنه تقريره انا لانسلم ان الجمع بين المختلفات
والفرق بين المتماثلات ممتنع وذلك بان ذلك غير ممتنع من جواز التعبد به عقلًا قوله لان الفرق والجمع
يدلان على عدم اعتبار الجامع قلنا لانسلم ذلك اما الفرق بين المتماثلات فانا نجد
اشتراكهما في الحكم اذا كان مابه الاشتراك يصلح علة للحكم ليصلح جامعًا ولا مكون له معارض في الاصل
هو المقتضي للحكم دون هذا ولا معارض من الشرع اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم
فيما ذكرتم من الصور بجواز ان يكون الفرق بينهما لعدم صلاحية ما توهموه جامعًا لكونه جامعًا
لا يقتضي صلاحيته ما ظن جامعًا للعلية لا لعدم اعتباره او الفرق لوجود معارض للجامع في الاصل
لم يؤثر في الحكم دونه او لوجود معارض في الفرع له اثر في منع الحكم فيكون الافتراق في الحكم
وعدم اعتبار الجامع والقياس بينهما لمانع خاص بهما لا لعدم اعتبار الشارع الجامع مطلقًا
حتى يلزم منه امتناع التعبد بما اجتمع من المختلفات او يمتنع اشتراكهما في صفات ثبوتية
واحكامه فيجوز اشتراكهما في معنى جامع يوجب اشتراكهما في الحكم او يجوز ان يكون الجمع بينهما
لاختصاص كل منهما بعلة يقتضي الحكم مثل حكم خلافه فان العلل المختلفة لا يمتنع ان توجب في
المحال المختلفة حكمًا واحدًا لجواز ثبوت حكم واحد بعدة اشياء فلا يلزم من جمعها الجامع بينهما عدم
اعتبار الجامع قوله قالوا يفضي الى الاختلاف الى آخره اقول الرابع قالوا ان القياس يفضي
الى الاختلاف لاختلاف الاصول والقرائن والاقطار فيجوز ان يستنبط كل مجتهد حكمًا يضاد خلاف
اصل الآخر فيقع اختلاف بينهم كما هو الواقع وكل ما هو مفض الى الاختلاف مردود لقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا ولما فيه من عرض المرج لعدم الاختلاف الموجب للرد فدل
على ان ما هو من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فحكم القياس
بالاختلاف الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود اجماعًا وما يكون
مردودًا اجماعًا لا يجوز التعبد به قوله وردّ بالزام العلة بالظواهر الى آخره اقول اشار
بالجواب عن هذا الدليل لو جعبين احدهما انه رد ونقض بالزام العلة بالظواهر خبر الواحد العام
المخصوص من الآية الماولة وغيرها فان العلة بها ايضا مفضية الى الاختلاف وهذا وقع اختلاف بين المجتهدين
بناء على العلة بها الاختلاف القرائن والاقطار وكل واحد اولى مما افضى اليه نظر واجتهاده كونها ظنية

فلو

فلو كان وقوع الاختلاف موجبًا للرد لوجب رد العلة بهذه الظواهر لفضاء ذلك الدليل فيها ولكن
العلة بها ليس بمردود بالاجماع فلا يصح ذلك الدليل هذا نقض اجمالي اورد عنه بان العلة بالظواهر
مخصوص عن هذا الدليل بالاجماع فيبقى معمولًا به فيما عداه الباقي حيث بان العلة بالقياس ايضًا مجمع عليه بين
السلف قوله والمراد بالاختلاف التناقض والاضطراب الخلو بالبلاغة التي بها التحدي اقول
الوجه الثاني وهو نقض تفصيلي بمنع المقدمة الثانية وهو انا لانسلم ان كل ما هو مفض الى الاختلاف
مطلقا مردود فان مطلق الاختلاف غير مراد من الآية بل المراد بالاختلاف المذكور المنفي فيها ما
يكون عند الله تعالى انما هو التناقض والاختلاف والاضطراب الخلو بالفصاحة والبلاغة التي
لاجلها وقع التحدي والالزام بكونه من عند الله اذ الآية ولرد ما في حق القرآن فحسبنا ان القرآن لو كان من عند
غير الله لوجد وافيه تناقضًا كثيرًا واضطرابًا واختلافًا يخل ببلاغته لا الاختلاف في الاحكام الشرعية
العلمية وانما يوجب هذا ان الاختلاف في الاحكام حاصل قطعًا وواقع يقينًا لا يمكن انكاره
توجب الحمل عليه جمعًا بين الدليلين قوله قالوا لو جاز فاما ان يصوب كل مجتهد او واحدًا
وكون الشيء ونقيضه حقًا محال وتصويب احد جامع استوايا محال اقول الخامس قالوا لو جاز
العمل بالقياس والتعبد به لزم جواز وقوع التناقض والترجيح بلا مرجح واللازم باطل بالاجماع فكذلك
الملزوم اما الملازمة فلان جوازه يستلزم جواز اختلاف المجتهدين اذ لا تصور للاختلاف في الفتوى اختلاف
الانظار والامارات والاقيسة وحينئذ اما ان يصوب كل مجتهد او واحد منهم والاول وهو تصويب
كل مجتهد مستلزم فيكون الشيء ونقيضه حقًا لان حكم احدهما نقيض حكم الآخر وهو
تناقض والثاني وهو تصويب واحد منهم مستلزم تصويب احد النقيضين دون الآخر وهو ترجيح
احدهما بلا مرجح وهو باطل وانه غير جائز شرعًا قوله قلنا لم يلزم من القول
بمثله وشرط النقيضين الاتحاد الآخر اقول اشار الى الجواب عنه بوجوه الاول انه منقوض
بجواز العمل بالظواهر من النصوص اذ الاجتهاد لا يختص بالقياس فيلزم في الظواهر مثل ما جواز
التعبد به فلو صح دليلكم لزم عدم جواز العمل بالظواهر بجريان الدليل فيه لاستلزام العمل بها
الاختلاف لكونها ظنية فيقع فيها الاختلاف فاما ان يصوب كل مجتهد او واحدا لآخر واللازم باطل
بجواز العمل بالظواهر بالاجماع هذا نقض اجمالي الثاني انا نختار ان كل مجتهد مصيب قوله
فيكون الشيء ونقيضه حقًا وهو تناقض قلنا لانسلم لزوم التناقض فان من شرط الاتحاد المحكوم عليه
والمحكوم به ان لا يوجد هيهنا لان كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة اليه والى مقلديه دون غيره فيجوز ان يكون عند
الاختلاف حكم الله تعالى في حق احد المجتهدين الحرمة وفي حق الآخر الاباحة وعلى تقدير كون المجتهد
واحدا لكن ذلك لا يكون الا في زمانين فلم يوجد اتحاد الزمان فلا تناقض ايضًا الثالث انا نختار
الشق الآخر وهو ان المصيب واحد منهم قوله انه حكم وترجيح بلا مرجح قلنا لانسلم لزوم الترجيح لانه
انما يلزم ذلك لو صرنا واحدًا بعينه او خطأنا واحدا معينا اما اذا صوبنا احدهما لا بعينه لا نسلم ان

اما غير القبلة فلا يشكل لان نفع تقوم المتلفات راجع اليهم في العاجلة فانه من باب الانصاف الذي يقوم به مصالح العباد في الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به الضرر عن انفسهم او يحرزون النفع اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد واما القبلة فادركها فاصلة يحصل بمعرفة اقاليم الارض وحقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في استمارهم للتجارات وجهاد وغيرها من المصالح فبنى عرفانها على دسوم كاجتهاد فلذلك صح استعمال الراي في درك القبلة لاضطرار وعجزهم بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز ابقاءه بناء اصله شبهة وجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما الاشتباه في التنصيص عليه كاحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص وهذه الاشياء مختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها التنصيص عما لا نهاية له وهو محال فاعتبر فيها الراي واما على الثاني اي على الوجه الثاني وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقل فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة فان فيه المتلف تعرف بالنظر الى مثله في الصفات وكذا امور المنكوحة يعرف بالنظر الى مثل المرأة في الاوصاف التي يمكن اعتبارها وكذا المقصود من الحج به صيانة النفس عن التلف وانها مختص واصل ذلك محسوس مثل التوقي عن السبع والوقوع عما من شأنه ان يسقط ويكسر لعلة بان ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد تصير كالمحسوس بالنظر في دلايلها فكان اعمال الراي في هذه الاشياء في معنى العمل بالاشباه في اصل منزلة العمل بالكتاب والسنة ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثاني لان غايته ان الراي في هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام ولكن لا نخرج به عن كونه رايا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع بالراي وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم تبق شبهة في اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا بان كان لا يخلو عن ضعف لان اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة تقديرا فلم يكن طاعة بالراي بل بالنص فان قالوا الا سلم ان هذه الاشياء من قبيل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررتم فيجوز ان يستعمل فيها الراي وحصل ما قلتم ان المنع عن القياس لمحافظة على النصوص لاستخراج الاحكام قال القاضي ابو زيد رحمه الله في التقويم قالوا وفي الحجر عن القياس امر ان احدهما انواع الدين وحماة المومنين فانا متى جوزنا القياس لزمنا المحافظة والتحرز عن معاني اللسان اذ يمكن اجراء القلب فتموت البدع بظهور الغلب فان عند ظهوره يتبين الزيغ الذي ابتدع عن الحق ويسقط الهوى بحياء الغلب لان الغلبة لا يجري استعمال الراي في معاني النصوص ومعانيها غايره جدا لا تعرف بالراي وان فتيت الاعارضها فلا يصل الراي

الى الهوى فيتم امر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها النوع الثاني من الناس ولان العمل بالاصل الذي كان ثابتا بيقين يمكن في مواضع القياس فذلك لان الاصل دليل دعينا الى العمل به شرعا في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فمع امكان العمل بالاجوز الصير اما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك اي كموضع القياس ما ذكرتم ان امر الحروب وغيرها من قبيل المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال الحمار الاهلي لم يكن واجبا لان سبب الوجوب قد بطل قطعا وكذا البيض في الحرب والقبلة اصل يستصحبه ويعمل به فاذا لم يجد طريقا اخر عمل به جوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة قوله قالوا التنصيص على الاحكام الكلية حيث يندرج تحتها الاحكام الجزئية ممكن للشارع وبالاظهر في باب بيان الاحكام من القياس والعمل بذلك ضروري والاقتصار على القياس دون النص اقتصار عما دون البيانين مع القدرة على اعلاها وهو غير جايز لان في كمال البيان ازاحة عذر المكلف وقطع موانع الوقوع فيكون كاللطف واللطف واجب فيكون كمال البيان واجبا فلم يجز الاقتصار على ادنى البيانين مع القدرة على الاعلى وبعد التقيد خرج الفتوى والشهادة لان التنصيص على اعلاها هذه الامور غير ممكن فلم يكن الاكتفاء بادنى البيانين مع القدرة على اعلاها قوله قالوا ان حكم الشارع عندكم هو خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير على ما تقدم تقريره والفرع مما لم يرد فيه خطاب الله تعالى اذ الكلام في مثل هذا الفرع واذا لم يخبر الله تعالى عن حكم الفرع وجب الجزم بعدم حكم الغير الاصل فيه لان انتفاء الحكم يوجب انتفاء المحدود قوله قالوا ان الحكم في الاصل غير ثابت بالعلة لان العلة مظنونة والحكم مقطوع والمقطوع لا يثبت بمظنون ولان العلة مستنبطة من الحكم في الاصل ومتفرع عليه لما سبق انه لا يمكن الاطلاع عليها الا بعد العلم بالحكم فلو كانت العلة مثبتة للحكم لزم الدور لانه حينئذ يصير الحكم فرعا لها بل بالنص والنص غير حاصل في الفرع فامتنع اثبات ذلك الحكم فيه لانتفاء سببه ولتمتع اثباته فيه بطريق غير طريق الاصل لانه حينئذ لم يكن فرعا له بل هو اصل مستقل بنفسه قوله قالوا ان القول بالقياس يقتضي بقوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع وهو باطل عندكم فالقول بالقياس باطل لان مستلزم الباطل باطل بيان الاول هو ان المقتضي لحكم هو الوصف المقتضي لحكمة والمصلحة المسمى بالعلة وهو حاصل قبل ورود الشرع فوجب ثبوت الحكم والا لزم انفكاك العلة عن المعلول وهو باطل قوله قالوا الوجه ان يعمل بالقياس بجواز ان يعمل به مع وجود النص وحكم العقل عند من يقول منكم بالعقل هكذا والملازم باطل اجماعا فالملزوم مثله والجواب عن هذه الخمسة اما عن الاول اي مبني على ان التحسين والتقبيح وقد ابطلناه وبتسليم ان لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد تقدم انه لا يجب عقلا والله اعلم شيء سلمناه لكنه متوقف بالبيان بالنصوص المظنونة مع القدرة على التنصيص عليها وجه لا يتطرق

البه احتمال فانه اقتصار على ادنى المبانين مع القدرة على اعلاهما وعن الثاني ترجيح
احدهما النص الذي هو خبر عن حكم الاصل بطريق المطابقة خبر عن حكم الفرع بطريق
الالتزام ثانيهما انا لا نعمل بالقياس ما لم يدلنا قاطع من نص او اجماع على وجوب التعبد
به فان العقل لا يقضي الا بجواز التعبد به فذلك القاطع مع القياس اخبار عن حكم الفرع
وعن الثالث ان الحكم في الفرع وان ثبت انه ثابت بطريق غير طريق الاصل فان الحكم في الفرع
ثابت بالعلة في الاصل بالنص او بالاجماع لكن لا نخرج بسبب هذا عن ان يكون فرعا وهذا
لان الحكم في الفرع فرع العلم والعلة فرع الحكم في الاصل فرع الفرع فرع الفرع فرع
للاصل وان ثبت حكمه بطريق غير طريق الاصل وعن الرابع انا لا نقول ان جعل الشرع
موجبة للاحكام حتى يلزم ما ذكرتم بل هي بواعث واما رات وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحذور
لانه يجوز ان يكون الشيء باعثا على الشيء في وقت دون وقت وكذلك يجوز ان يكون الشيء امارة على الشيء
في وقت دون وقت سلمنا انها موجبة لكن بجعل الشارع لا بذواتها وحينئذ لا يلزم ايضا
ما ذكرتم من المحذور وعن الخامس ان عنى بالنص النص الموافق للقياس فلا نسلم بطلان اللازم
فان القياس عندنا حجة مع النص الموافق له وان عنى به النص المخالف فممنوع الملازمة وسنده
ما تقدم واما من يقول في القابلين بالقياس بان للعقل حكما فليس ذلك بلازم عليه لانه انما
يقول بذلك فيما ليس فيه دليل شرعي فاذا وجد دليل شرعي على خلاف حكم العقل سقط
حكمه عنده قوله القائل بالوجوب عقلا الاحكام تعم صورا لانتفاء في الآخر قوله
احتج القايل بوجوب التعبد بالقياس عقلا بان الاحكام تعم صورا لانتفاء في الآخر لان صور الوقايع
غير منحصرة في حد ولا يجوز خلو الوقايع عن الاحكام لان الانبياء عليهم السلام ماموورون بالحكم
الحكم في كل واقعة فالخلو عنها مخل بالمقصود من بعثتهم وهو انتظام امر العباد ودفع الفتن
والتنازع بين العباد والنص غير وافٍ بها اي بالاحكام كلها لكونها غير منحصرة والمنحصر لا يفي بغير
غير المنحصر فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس لئلا يلزم خلو الوقايع عن الاحكام قوله
قلنا الجزيات غير متناهية لا جناسها الى آخره قوله اعلم ان الجواب عنه بانا لا نسلم
ان النص غير وافٍ بها قوله لكونها غير منحصرة والاحكام غير منحصرة قلنا سلمنا ان الجزيات
غير متناهية لكن لا نسلم ان اجناس تلك الجزيات غير متناهية بل اجناسها متناهية فعلى هذا
امكن التنصيص على كل واحد من الاجناس على سبيل العموم بان يقول الشارع في كل مكيل او موزون
ربوي وفي كل مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق من حرز مثله قطعت يده
منطوع وكل شيء فيه ايذاء المسلم او منع حق له حرام وكل شيء فيه جلب نفع او دفع ضرر
مشروع الى غير ذلك من العمومات فيكون الحكم في جزيان ذلك مخصوصا ايضا بالنص وان افتقر
فيه الى الاجتهاد في ادراج كل واحد تحت جنسه ليثبت احكام الحكم فيه بالنص فذلك انما هو في تحقيق

متعلق

متعلق بالحكم لانه قياس على ما ذكرناه فلا حاجة الى القياس قوله القايلون بالجواز قايلون بالوقوع الآخر
اقول لما فرغ من بيان جواز التعبد به شرع في وقوعه فاكثر القايلين بجواز التعبد قايلون
بوقوع التعبد به خلافا لداود الاصفهاني الظاهري وابنه والقاشاني والنهرواني حيث ذهبوا الى عدم
وقوع التعبد به ثم القايلون بوقوع التعبد اختلفوا انه هل هو واقع سمعا او عقلا فالاكثر منهم على
انه بدليل السمع ثم القايلون بالوقوع سمعا اختلفوا ان دليل السمع قطعي او ظني فالاكثر على انه قطعي
كما تقدم قوله لنا ثبت بالتواتر العمل به عن علماء الصحابة عند عدم النص الآخر اقول
اشار الى الدليل على المختار من وجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن علماء الصحابة واكابرهم العمل
بالقياس عند عدم النص في وقايع مختلفة وان كانت تفاصيلها عاما وان كل منها بالقياس منقول الينا
احادا فانه لا يمتنع تواتر القدر المشترك بين الآحاد وهو العمل بالقياس في الجملة فهذا التواتر معنى كشجاعة
علي وجود حاتم اذا عادة تقضي بان لا يجمع مثلهم من علماء الصحابة الذين هم في الدرجة العليا من العلم والدين
على مسئلة وهو العمل بالقياس الذي هو اصل من اصول الشريعة وقاعدة من قواعد الدين الغالب لو لم يقطع دال على
جواز العمل به فوجد قاطع على حجيته قطعيا وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا والا كانوا
مقرين في الدين على تعيين الامة بجهلهم به في الضلالة وهم مبرؤون عن ذلك فثبت وقوع التعبد به
بدليل سمعي ثانيهما الاجماع السكوتي من الصحابة على العمل وذلك لانه تكرر وشاع وذاع من بعضهم
الصحابة انهم عملوا بالقياس في وقايع عند عدم النص ولم ينكر احد منهم على العمل به فدل سكوتهم
على الانكار على جواز العمل به كحكم العادة فان العادة تقضي بان سكوت الباقين منهم مثل هذا
الاصل العام الدايم الذي لا يكون الا للموافقين كما جاء سكوتهم منهم على جواز التعبد والعمل
به والا لما جاز لهم السكوت بل ادخال امر فاسد في الدين الى انقراض الدنيا وهم للامر بالمعروف
والناهون عن المنكر والسكوت عن اظهار الحق حرام فهذا دليل قطعي سمعي على وقوع التعبد به
فمن ذلك رجوع الصحابة باجمعهم الى اجتهاد ابي بكر الصديق رضي الله عنه وعزمه في قتال بني حنيفة
على منعهم الزكوة بعد اختلافهم فيه بالاجتهاد فمنهم من كان يرى المسالمة لقرب موته صلى الله
عليه وسلم وانكسار المسلمين ومنهم من كان يرى القتال ليلا يتجرأ منهم بالضعف وللانكسار
فيطمع فيهم ومن ذلك ما جرى بينهم من الحجاج في امر الخلافة فان كل واحد منهم تكلم فيها بما ادى اليه استقر
الامر على ما قال عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأي حيث قال الا ترضون لامر دنياكم من
رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا فاتفقوا على ادلائه وامر الخلافة من هم ما يترتب
عليه احكام الشريعة وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس وروي عن الصديق رضي الله عنه
انه قال حين سئل عن الكلالة اقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان والرأي هو القياس لوجهين احدهما انه يقال اكثت هذا برأيك ام بالنص
فيجعل احدهما مقابلا للآخر وذلك يدل على ان الرأي لا يتناول المقول بالنص جليا كان او خفيا

مطلب في وجه تسمية اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه باصحاب الرأي

وان كان المراد من الراي غير النص وجب ان يكون المراد منه القياس بما تقدم في حديث معاذ رضي الله عنه
الثالث انه يسمى اصحاب القياس كما اصحاب ابي حنيفة رحمه الله شهر عنهم اصحاب الراي
وان غيرهم من اصحاب كل امام من الائمة الفقهاء مشاركين لهم في الاسم ويجعلونه مقابلا لاصحاب
الحديث وذلك يدل على ان الراي هو القياس وروي عن الصديق رضي الله عنه انه ورث ام الام
فجاءته ام الاب فقال لها ما اجد لكِ في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا
فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من ميتة لو كانت هي الميتة لم يرثها وترك امرأة
لو كانت هي الميتة ورث جميع ما ترك فرجع الى التشريك بينهما في السدس وليس ذلك
الا بطريق القياس وروي عنه ايضا انه كان يسوي في القسم حتى قال له عمر رضي الله عنهما كيف
تجعل من ترك دياره وامواله وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن دخل
في الاسلام كرها قال ابو بكر رضي الله عنه انما اسلموا لله تعالى واجورهم على الله وانما الدنيا
بلاغ ولما انتهت الخلافة الى عمر رضي الله عنه فرق بينهما ومعلوم انه ليس مستند هما في
ذلك الا القياس واختلاف الصحابة رضي الله عنهم في توريث الجد مع الاخوة فبعضهم الحقه بالاب
واسقط به الاخوة وبعضهم جعله كاحد الاخوة وقاسم بينهم وبعضهم خيره بارفر النصيبين
بين السدس وثلث الباقي وهو ان يقاسم الاخوة فان كان على رضي الله عنه
انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب
بين الغصنين والفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل ان الغصن يمثل الفرعين
والاصل واسطة فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزءا يعوضه
ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت
رضي الله عنه مثل الجد مع الاخوة كمثل نهرين يشعب منهما واد ثم يشعب من هذا النهر
جدول ومثل الاخوة كمثل نهرين يشعبان من واد فالقرب بين النهرين المشعبين
من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا
يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو
طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب وذلك قول عمر رضي الله عنه لما سمع حديث
الجنين ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وقعت في عهده حكم فيه بالغرة لولا هذا النص
فيه برأينا وذلك ان عمر رضي الله عنه ورث المبتوتة في المرض وهي زوجة النار بالراي والقياس
على القاتل بجامع المعارضة بنقيض المقصود وذلك قول علي رضي الله عنه في حد شارب
الخمر انا راى فيه حد الفرية اي القذف وهو ثمانون جلدة وقال اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري فان الشارب بالقاذف باعتبار ان الشرب

سبب

بعض من تقدم وذلك ان عمر رضي الله عنه توقف في قتل الجماعة بالواحد فقال
علي رضي الله عنه يا امير المؤمنين ارايت لو اشترك جماعة في سرقة اكنت تقطعهم فقال
نعم قال فكذا ههنا فجمع عمر الفقهاء وحكم بقتلهم بقتل واحد فقاس علي
القتل على السرقة وذلك اجتهاد منه فقال للرجال من انه انث على اقوام فقال علي وزيد
هو طلاق ثلث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة بائنة وقال ابو بكر وعمر رضي الله عنهما هو
يمين وجب فيه ما وجب في كفارة اليمين وقال ابن عباس هو ظهار وقال آخرون هو ايلاء وقال
مسروق منذ بين ليس بشيء وكذا قال ابن مسعود رضي الله عنه لما سئل عن مهر المفوضة
فقعد عمر يرد السائل قال لعلك علي قال اترى لها مثل مهر نسائها لا شطط ولا وكس فقال
يكتفي صوابا من الله والله بكر خطأ من ابنة عبيد الله ورسوله منه بريء وكتب عمر رضي الله عنه
للاشعري رضي الله عنه في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر ثم قس الامور برايك
وارجع الحق اذا علمته فان المرجوع الى الحق خير من التمادي على الباطل الى غير ذلك من القرائن
التي لا تخفى وذلك يدل على انهم تمسكوا بالوقائع بنظائرها وشبهوها باشكالها وردوا
بعضها الى بعض في احكامها وانه ما من واحد منهم وما هل النظر والاجتهاد الا وقد قال
وتكلم بالراي والقياس وخرج ممن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه في ذلك انكار
بل سكوت بعد اشتهار اقوال القائلين به وانتشارها فصار اجماعا سكوتيا بناء على
العلة التي قدمناها قالوا آحاد فلا تفيد ولو سلم فمن بعض الصحابة الآخر اقول
لما ذكرناه الدليل على وقوع التعبد بالقياس اغنانا عن الاعتراضات واردة عليه من جهة المانعين
عنه سوى الجواب عنها الاول قولهم الدليل الثاني فاسد بالوصف فان هذه المسألة
قطعية فان المقصد من الحد اصل من اصول الشرع وهو امر قطعي مما يوجب العلم بوجه
والاعتقاد به فلا يصح الاستدلال بما ذكرتم من الوقائع التي عملوا فيها بالقياس اجتهاد
لو صح فغايتها انها تفيد الظن ولا تفيد القطع الذي هو المطلوب ولو سلم ان الوقائع المذكورة
متواترة فلا نسلم انها مطلوب ايضا لان الذين نقل عنهم العمل بالقياس بعض الصحابة
فلا يكون عملهم حجة ولا اجماعا ولو سلم ان عمل بعض الصحابة من غير نكير من الباقين عليهم
دليل وحجة لكن مسلم عدم وجود النكير عنهم لانه نقل عن الصحابة والتابعين انكار العمل
بالراي فانه روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي
ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي او قلت ما لم يسمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن عمر رضي الله عنه انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم
اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وروي عن
عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما قالا لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره حتى قال
علي لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يمسح اعلاه مطوط والاصابع الى الساق وروي عن ابن عمر

وابن عباس رضي الله عنهما انهما قالا يذهب قراؤكم وصلحاؤكم وتخلف الناس رؤسا جهالا يجتهدون
الامور برايهم وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالراي احللتم كثيرا مما حرم الله قال
وحرمتم كثيرا مما احل الله تعالى ومثل ذلك مشهور اكثر من ان يخفى وكذا نقل المنع عنه عن
التابعين ومع هذه الانكارات صريحا لا يتحقق الاجماع السكوتي ولو سلم ان عمل بعضهم
وسكوت الباقين عن الانكار وافق حجة لكنها اقيسة مخصوصة ولا يلزم من الاجماع على
جواز العمل بكل قياس وكونه متعبدا به مطلقا بجواز كون العمل به مخصوصا بالاكون
القياس متعبدا به مطلقا ولا سبيل الى التعميم الا بالقياس وفيه مصادرة على المطلوب
قوله فلما تواتر المعنى كشجاعة علي وجود حاتم والشجاع والتكرار وغيرها فكما قبل
عادي الآحاد اقول اشار الى الجواب عن الاعتراضات الماضية وهو قولها آحاد
فلا مبعث به قطعي فلان تلك الآحاد متواترة للمعنى وان كان كل واحد من الصور بانفراده آحادا
في التفاصيل لان القدر المشترك بينها وهو العمل بالقياس متواتر وانه يكفينا ولا يضر عدم
تواتر كل واحد كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم والجواب عن الثاني وهو قولهم
فهم بعض الصحابة فبان ذلك لا يقدح في الاتفاق لان شياع العمل بالقياس وتكرره في
غير انكار من احد منهم قاطع عادي دال على ان عدم انكار الباقين هو الموافقة
فليس ما ذكرنا مستندا الا بعمل بعضهم ولكن بعلمهم وسكوت الباقين مع التكرر والشيوع
في قضية معقولة وذلك يدل بطريق عادي على الاجماع لان السكوت عن الانكار في
مثل هذا مع الموافقة ممتنع عادة واما الجواب عن الثالث وهو منع عدم النكير
فبان الانكار لو وقع لنقل عادة لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لكونه اصلا عاما تعم به البلوى
فالقاعدة قاضية بنقل الانكار في مثله ولما لم ينقل انكارهم الينا دل على انه لم يقع وظاهر
قوله والا فالعادة تقضي انه من تتمة الجواب الثاني ولكنه بداية الجواب الثالث
وفيه تكلف لانه يحتاج الى محذوف وهو انه يقال والانكار غير واقع والا اي وان لم نسلم عدم
وقوع بل كان واقعا فالعادة قاضية بنقل الانكار ولم ينقل واما نقل الانكار في الصور
المذكورة عن الصحابة فذلك لو قدح فانما يقدح لو ثبت شرط او مخالفة للنص او غيره
مشتمل على جامع صالح او لصدوره عن غير اهل الاجتهاد وشيء من ذلك لم يثبت كما روي عن الصديق رضي الله عنه
في الكلالة في تفسير الآية بالراي باطل وانا حملنا على هذا الذي نقل عنه الانكار من الصحابة بان
عنده العمل بالقياس في صور غير محصورة كما ذكرنا توفيقا بين النقلين لاستحالة اجتماع
العمل باحدهما دون الآخر لعدم المرجح وفي التوفيق المذكور جمع بين العمل بما فوجب اعماله
عليه لانهم اجل شانا من صدور الاقدام والافعال المتناقضة عنهم ولما الجواب عن الرابع وهو
قولهم منع انه وفاق فبانه قد تقرر كون عدم الانكار وفاقيا وهو قوله والشياع والتكرار في غير
انكار

انكار قاطع عادي بانه اجماع سكوتي واما الجواب عن الخامس وهو قولهم انما اقيسة خاصة فبان
العلم القطعي حاصل فان العمل بها انما كان لظهور وجوب العمل بها لخصوص
تلك الاقيسة كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة وان كان الاحتمال قائما
في عملهم بخصوصيتها فانما يعلم ان العمل بها لظهورها لا لخصوصها فانهم كانوا يوجبون
العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قوله وايضا فقد تواتر عنه
عليه السلام وان كان في الجزئيات آحادا تعليل الاحكام المبنية عليها وهو معنى القياس اقول
اشار بهذا الى دليل آخر على جواز العمل بالقياس وهو انه قد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم معنى
وان كان التفاصيل في الجزئيات آحادا تعليل الاحكام بعان مؤثرة لتبنى عليها الاحكام في
غير تلك المحال للمشاركة في تلك المعاني وهو معنى القياس مثل قوله عليه السلام للخثعمية لما
سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال
فدين الله احق فقاس دين الله بدين العباد ومثل قوله عليه السلام لما سيل عن بيع الرطب
بالتمر اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا فان فيه اشارة الى ان نقصان الرطب بالجفاف
محرم لئلا يؤدي فيفاس عليه كل مطعوم رطب بمثله اذا نقص بالجفاف لاعتبار التماثل في
اعدل الاحوال وقد تقدم هذا قوله وتخصيص الشارع علة العلة في موضع لا ينفي في
التعدي دون التعبد بالقياس الآخر اقول اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك
في تعديه الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس ام لا يتعدى حتى يرد به قد اختلف
فيه والمختار انه لا يكفي وعليه الجمهور وقال احمد رحمه الله والنظام والقاضي من المعتزلة وابو بكر الرازي الحصاص وابو الحسن الكرخي من الحنفية انه يكفي وقال ابو عبد الله البصري من المعتزلة يكفي في الحرم دون غيره كالوجوب والندب وان ذكر العلة يفيد صحة الالحاق وفاقا كقول الاب لابنه لا تاكل
لانه سم يفيد صحته ان يلحق به كل سم اقول اجيب عن الاول بمنع الملازمة فان
المعلوم لا يقول ما ذكر ذلك ثبت بالنص بل بان ذلك مما ورد الشارع بتعبد بالقياس في تلك الصورة
وان لم يعلم تعبده بالقياس كالنبي فانا احد من الآكل واجيب عن الثاني بان في التعليم
لقرينة شفقة الاب وما علم منها انها بمضي عادة النهي عن كل شيء يخلف احكام الابدان
فانها قد تختص بعض المحال دون بعض لا يدرك وقد يقال يفرض الكلام في طبيب
يقول لا تاكل هذا لبرودته او لحموضته اولانه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كالو
عم النص والتخصيص محتمل قوله لو لم يكن للتعميم بالالحاق لعرى عن الفايدة ظاهرا
اذ الظاهر انه كذلك قبل يحتمل ان تكون فايدته تعقل مقصود الشارع اقول قالوا لو لم
يكن ذكر العلة للتعميم بالحكم في محال ثبوتها لعرى عن الفايدة اذ لا فايدة في ذكر العلة وتعريفها
الا اتباعها ما يثبت الحكم ابتداء ثبت واللازم منتف لان فعل الآحاد لا يخلو عن فايدة فكيف

الكرخي

الشارح قوله قلنا خلاف الظاهر لانه ما بعث للتنبيه على اسرار الاوامر بل للتعليل وظاهر
العبودية اقول اشار الى الجواب عنه بمنع الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعبد
ولم لا يجوز ان يكون فائدته ان يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعبد لابد ليل
يدل عليه قوله قالوا حرمت الخمر لاسكارها كقوله لكرهم الاسكار لان اللام للتعليل ولا فرق
بين اسم وحرف الى آخره اقول قال الافرق في قضية العقل بل الفرق الشارح حرمت
الخمر لاسكاره وبين ان يقول حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحكم لكل مسكر فكذا الاول والامر
للمطلوب بعني نقتضا على انه لو قال علة الحكم الاسكار لكان عاما لكل مسكر وقوله حرمت الخمر
لاسكاره معناه ان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر التعليل باسم او حرف يدل عليه فيجب
ان يكون عاما قيل تعرف اخبر يكون للتعميم لان الحصر يفيد ان العلة كل الاسكار والاضافة
الى العهد فيفيد انما اسكاره اقول نحن ليس اللام للاستغراق والافراد في الحرمة ايضا ولا
يصح اذ الاسكار ليس علة لكل حرمة اذ يراد حرمة الخمر بالقذف كما هو الظاهر فلام الاسكار للجنس
او العهد لان علة حرمته اسكاره لا كل اسكار اقول اشار الى الجواب عنه بمنع الملازمة
تقريره ان يقال لانا ان العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحكم قد ذكرت
فيه الاسكار باللام وهو للعموم كما مر تحقيقه وكل اسكار علة الحكم فيكون الخمر والنبيذ فيه
سواء قولك حرمت الخمر لاسكاره قد علمت فيه حرمة الخمر بالاسكار للمنسوب اليه فان
حرمة الخمر لا يعلل بكل اسكار بل الحصر يستفاد من العهد ايضا وبعد تسليم الكل فالاسم
للعموم بالنقل والكلام في صحة التعميم بالاطلاق وايضا ان حرمة الخمر لاسكاره تحكم كل مسكر
في مطلق التعميم قوله قالوا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه الى آخره اقول لنا
انه لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالبيان
لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضي عتق عبده في حسن خلق وانتفاء ذلك
مقطوع به قوله قلنا الدعوى ان مثله في الشارع يكفي تعبدا القياس يصير اثبات
الحكم بالالحاق لا انه يصرح بثبوته وبه لا يلحق اقول اشار الى الجواب عنه
بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك ثابت بالصيغة بل ان ذلك في الشارع تعبد
بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم تعبده بالقياس كليا فاين احدهما من الآخر وايضا
منع عدم الفرق الا نلزم عتق من تقدم وهو كل حسن الخلق اذا قال اعتقت غانما لحسن
خلقه كما مر وفيه انه يقتضي ايجاب اعتاق غيره على نفسه ولو صرح به فقال وذلك
يقتضي ان اعتق كل حسن الخلق لما عتقوا وقد قالوا عليه لا نسلم كونه من العتق الا ترى
حق آدمي ولا ثبوت الا بصريح وهذا عتق صريح بخلاف حق الله تعالى فانه ثبت بالصريح
والايماء لاطلاعه على السرائر والتحقيق انه علة احتمال العتق لا وقوعه فان العتق يحصل بالصريح

وبالظاهر

بيان الحكم بالنص

والظاهر اما بتعريف الشارع اليه واما لان فيه حقا لله تعالى لانه عباده قوله وحكم علته
التعدية الى ما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء اقول لما فرغ من بيان القياس شرع
وان كانه وانواعه شرع في بيان حكمه واخره لان حكم الشيء يعقبه فقال اما حكمه اي حكم القياس
وهو الاثر الثابت به تعديه احكم الثابت بالنص والاجماع الى ما لا نص فيه ولا دليل فوق القياس لشيء
لحكم فيه اي في الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطاء اذ الثابت بالرأي ليس بصواب قطعا
لان القياس لا يفيد العلم قلت بغالب الرأي على احتمال الخطاء اذ المجتهد قد يخطئ وقد
يصيب كما هو مذهب اهل السنة واجماعهم وهو الذي عليه الجمهور وعندنا يفيد النقل وانما قيده بحكم
علته اي علة القياس ولم يقل حكم القياس لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الكلام في التعليل
فعندنا القياس والتعليل واحد وعند الشافعي رحمه الله التعليل اعم من القياس فان قيل انه
قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وحكم علته التعدية الى ما لا نص فيه وذلك يقتضي ان يتوقف
القياس عليها وان تكون متقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب التوقف
عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها قلنا
المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعني يشترط ان تكون التعدية حكما لا غير
ليكون صحيحا في نفسه لا ان تكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة
للصلاة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتيج الى القياس لحصول
المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرطا صحته وهو موجود قبل
القياس فيصلح شرطا ويكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم بصحة
القياس لا شرطا لنفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط
لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة للصلاة وقد ذكرنا في باب شروط القياس ان التعدية
حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعديه كان فاسدا فيكون التعليل والقياس
عبارتين عن معنى واحد عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز عنده ان يفيد التعليل التقدم
الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لا يفيده تعديه ويكون مقتصرا على محل النص فكان
حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي يثبت علة والتعدية من ثمراته وهذا بناء
على ان الحكم في محل النص لم يكن ابانة في الفرع والنص عرف لثبوت الحكم بها لانه لو لم يكن
مضافا الى العلة في محل النص لم يكن ابانة في الفرع لان تلك العلة وان كانت كذلك فكان التعليل بدون
التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة
المنصوصة فان للاسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا تتعلق
الحكم بها من غير اعتبار تعديه وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في
اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى العلة لبيان ان ضعف

مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية فكان لغوا على ما مر بيانه
وانما جوز الشافعي رحمه الله التعليل التعدية الى الفرع لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهي الوصف
المختص بمحل النص كتعليل حرمة الربوا بالنقدين بعلة الثمنية وهو مذهب بعض اصحابنا
من مشايخ سمرقند ويسميهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وسمرقند صاحب المنزل و
جمهور اصحابنا لا يجوزون ذلك والاختلاف في العلة المستنبطة اما التعليل بالعلة القاصرة المنصوص
فهو جائز بالاتفاق كما تقدم وحاصله ما ذكره فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا واجب
عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم في المحل المنصوص الى محل آخر فيكون
التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وشرحه الوصول والاطلاع على احكام الشارع
فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص وقوله وجملة ما يعلل به
ستة اشياء اسبابا موجب الحكم او وصفه والشرط او وصفه والحكم او وصفه وتعديه حكم معلوم
بسببه وشرط بوصف معلوم اقول اي جملة ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون
فيه بالتعليل ستة اقسام القسم الاول اسبابا الموجب او وصفه والثاني اسبابا الشرط
اسبابا الحكم او وصفه فهذه ستة اقسام والرابع هو تعدية حكم مشروع معلوم بوصف اي الى محل
آخر عاثلة اي باوصاف معلومة الباء الاولى تتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت
بسببه وشرط معلوم باوصاف ويجوز ان تكون الباء الثانية مع معمولها في محل النصب على الحال وصاحب
الحكم اذ الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرط ملتبسا باوصاف معلوم
وعباره شمس الايمة بيان القسم الرابع والحكم المتعلق عليه كونه مشروعا معلوما بصفة امر
مفصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى الى غيره والمحال الذي عاثله بالتعليل والتعليل
للاقسام الاول باطل لاختلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء من
غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل لاخلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الشرع بالشرائط
المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط
لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى لسببه او الشرطية الى شيء آخر بمعنى جاز ولم يصر ذلك
الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم فذهب بعض المحققين انه لا يجوز واظنه مذهب كثير من اصحابنا
وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب
فخر الاسلام والتعليل للاقسام الاول اي للاقسام الستة الاول باطل اي التعليل لاثباتها ابتداء
لا التعليل بطريق التعدية وانما ابطلنا التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو
مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب مخالفينا ولا تصور للتعدية في الاقسام
الاقسام بالراي ابتداء ولا لتعلق حكم بالعلة فيما لا نص فيه فبطل التعليل لفوات حكمه وهذا
الانكار هنا مضاف الى ما لم يوجد له في الشريعة اصل فلو وجد فلا بأس لكن يرد على هذا التقرير

سوال

هو مشكل وهو في بيان شاهد على ما مر وهو تخصيص العلة او بعض الحكم فان ابا حنيفة ايضا
وهو تعدية حكم معلوم ثابت بسبب وشرط بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالراي بدون ان يكون اصل
في الشريعة يستنبط منه ذلك الوصف المعين وكان يكفيه ان يقول التعليل بالراي ابتداء
من غير ان يكون له اصل في الشريعة باطل لان هذا ايضا غير محتاج اليه لما علم ان الحكم الشرعي لا يثبت
بدليل شرعي والذي يعرف انه لم يكن مستنبطا من اصل بيرجع اليه والدليل على ان التعليل لاثبات الاقسام
العلة الاولى باطل بيان ان القياس مظهر حكم الشرع غير مثبت له ابتداء اذا ثبت الحكم ابتداء
والشارع هو الله تعالى والقياس مظهر حكم الاصل في الفرع ويشترط عدم اختصاصه بالاصل
ظهر انه لا يكون بدون اصل في اثبات الموجب او وصفه بدون اصل اثبات الشريعة ابتداء بالراي فلا
يجوز اما في اثبات الموجب فظاهر انه اثبات ابتداء اثبات الشرع للوصف الذي هو السبب انه يجعله
سببا موجبا لحكم شرعي نصب شرعا ابتداء واما في اثبات صفة فايضا اثبات الشريعة ابتداء لان
الموجب لما لم يعلم بدون صفة كان اثباتا لتلك الصفة ابتداء بمنزلة اثبات اصل السبب الموجب فكان كذلك
اثبات شرعا بالراي ايضا واما اثبات الشرط او صفته ابتداء رفع الحكم او وصفه ابتداء بالراي لان الحكم كان ثابتا
قبل الشرع وبعد ما شرط شرط صار منتفيا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل
ابتداء رفعا للحكم اما ثبت وتحقق بالضرورة فلا يجوز فكذلك التعليل لاثبات وصف الشرط فانه رفع للحكم
كاثبات اصل الشرط وكذا التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء فانه ايضا اثبات بالراي باطل ايضا لانه
اثبات للشرع ونصب له ابتداء وليس ذلك الى العباد لان الناصب للشرع هو الله وحده
واذا بطل التعليل للاقسام الستة الاول تعين الرابع لان يكون محل التعليل وهو تعدية حكم معلوم
وشرط بوصف معلوم الى فرع هو نظيره ووجه قوله من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق
التعدية اعني بالقياس من حكم الشرع هو كان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب
الحكم فان يقتضي الحكم اسباب يرجح بها القتل والسارق حكمان احدهما الحاق الرجم
والقطع والثاني هو نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا عقلنا المعنى
في السبب وجعلناه موجودا في غيره ان نجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس
الحكم بمثل ان نقول انا نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواط
وهي كونه انا مع قصد الشهوة في محل هو حرث فنجعلها سببا وان كان لا نص فيه عند
الامام في حقه ما فيه وهذا لان القياس ليس لاثبات ما ثبت في الاصل العين الذي ثبت
في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام
اذ المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية به يكون معروفا كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجوز
القياس عليه قلت صاحب النص ولا معنى لقولك ويقول ان القياس يجري في الفصل الغير

لانه ان اراد به معرفة علم الحكم بالدليل والاجتهاد فذلك جايز في الجميع لان المعرفة لا تختلف
وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا
لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت في شيء منها فهو مسلم ولكن الفصول
الثلاثة الاول لا يثبت به شيء كما ان الفصل الاخير بل نعرف به السبب او الشرط كما يعرف
به الحكم واحتج من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا لانه لابد للقياس
من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواط على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لابد
ان نقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواط ليمكن جعل اللواط سببا ايضا
وحينئذ يكون الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا واللواط عن كونهما موجبين له
لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال اسناده الى خصوصية كل واحد منهما
ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط
ينافي بقاء حكم الاصل كما في القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا
بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع فان قيل الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم
بل تاثيره في جانبية الوصفين واما الحكم فانما يحصل بالوصفين قلنا هذا فاسد لان ما يصلح
لجانبية العدم كان صالحا لجانبية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله مثال الاول
الجنس بافراده محرم للنساء فانه خلاف في الموجب فلا يثبت الا باشارة او دلالة او اقتضاء الى آخره
اقول اشار بهذا الى مثله الاقسام السابقة الاول والثاني لما قسم كل واحد منهما الى قسمين
باعتبار الاصل والوصف صارت الاقسام ستة فذكر امثلتها على الترتيب فقال مثال
الاول وهو الموجب اختلاف الفقهاء في ان الجنس بافراده هل يحرم النسيء ام لا هذا
خلاف في الموجب اي اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته اي اثبات كون الجنس
موجبا للحكم بالرأي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالرأي ايضا لان من ينفي انما ينفي
بالعدم الذي هو اصل فلا يحتاج الى اثبات خصمه لانه ما لم يثبت ان ما ادعاه
الخصم دليل صحيح لا يبقى له متمسك بعدم الدليل انما الاشتغال بالتعليل لاثبات العدم
به فظاهر الفساد انما يجب الكلام فيه اي في الموجب او في ان الجنس بافراده يحرم النسيء
باشارة النص او دلالته او اقتضاءه لان الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص فقلنا في
مسئلة الجنس كذا يعني ابتناء سببية الجنس بالاستدلال بالتعليل فانا وجدنا الفضل
الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت
حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربا وبالاجماع فان من
باع عبدا بعبدين بشرط ان يسلم المشتري له ثوبا لا يقابله شيء من العوض فانه فضل خالي
طلب عن العوض في عقد المعاوضة وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر

والجنس

عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم النص اعني قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل بوجه وهو فضل النقد على النسيئة لان علة هذا الحكم كون هذه الاشياء متساويه المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بالاولى من وجه ان يوجب الحكم ايضا لانه مثله في اثبات التسوية بالاولى لان الكيل يؤثر في اثبات التسوية صورة لا معنى والجنس يؤثر في اثباتها معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث الصورة فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة التسوية معنويه وهو نظرا معنويا فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحترم الفضل المعنوي كل اولى وهذا كله لان باب الربوا مبني على الاحتياط ويتبين بأخر الحديث ان الحكم الاول في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما فكان كل واحد منهما علة كاملة بحيث الحكم بقوله وكذا الاختلاف في السرعان موجب سقوط شرط الصلاح ام لا فعندنا موجب وعنده ليس بموجب اقول اراد كما حكمنا بسببيه الجنس بالدلالة بالقياس حكمنا بكون السرعة مسقطا لشرط الصلاح بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض لان التصدق بشرط الصلاح اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع محاصله ان عندنا موجب وعند الشافعي رحمه الله ليس بموجب فلا يصح التكلم فيه بالرأي والقياس بل النص قلنا ذلك ثابت بالنص وهو ما ذكرنا من الحديث وقوله لانه تصدق بما لا يحتمل التمليك احتراز عن التصدق بالعين من حيث التمليك كالوارث الذين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التمليك ولان التخيير تعيين تخفيفا يعني السرعة لاسباب التخفيف كرامة من الله تعالى وجه التخفيف متعينة في القصر فانه للتخفيف في الاكمال في مقابلة القصر من وجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره بخلاف الفطر في السفر لان وجه التخفيف غير متعينة في الافطار لانه في الصوم ضرب ضرر فيختار ايّ اليسرين شاء ولان التخيير على وجه لا يضر رفقا اي تيسيرا ان صفات الالوهية فان الله تعالى هو الذي يفعل لحكمة بما يشاء ويختار من غير ان يقع بعود اليه دون العبد فانه لا يتبين للعبد الا اختيار ما كان له فيه رفق ونفع واختيار الاكمل الكثيرات لا رفق اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر لانه يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فثبت للعبد قوله والثاني وصفه كصوم الاخرة اقول الثاني وهو اثبات صفة الوجوب

الوجوب اعني صفة السرعة في الانعام هل تشترط لوجوب الزكوة في السايمة ام لا فعلى الاختلاف بينا اختلاف في صفة سبب الوجوب يعني هل يشترط صفة النمو في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند الجمهور يشترط فلا يجب الزكوة الا في اموال التجارة او السايمة ولا يجب الزكوة في العلوفة وعند مالك رحمه الله لا يشترط فيجب الزكوة فيها وكذا اموال القنية فلا بد من القياس على ما يستغل بالنص على ما بينا اشتراط فيجب الزكوة فيها وكذا اموال القنية فلا بد من القياس على ما يستغل بالنص على ما بينا اشتراط فيجب الزكوة فيها وكذا اموال القنية فلا بد من القياس على ما يستغل بالنص على ما بينا اشتراط

لعاد حد في كل خمس من الابل شاة وفي كل اربعين شاة الا ترى ان الزكوة تجب في السايمة وهو بمنزلة العلوفة ولا تجب في العلوفة وهو بمنزلة السايمة وهو يقول عليه السلام ليس في البقر العوامل صدقة فصار النماء شرطا بهذا الاخبار ومثل هذا الحديث في الوطي لا يباح حرمة المصاهرة فهذا اصل لكل ليست بشرط بل ثبت بمطلق الوطي اربعت الحرمة بمطلق الوطي حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا فلا وجه لا باحته بل نفيها بالقياس بل يرجع فيه الى النص والاستدلال والمخالف رحمه الله احتج بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والاستدلال فان الزنا للولد الذي هو الاصل في اكتساب هذه الحرمة مثل الوطي بالنكاح فيلحق به بالدلالة وقد تقدم ومثل اختلافهم في صفة الوجوب يعني هل يشترط صفة النمو في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند الشافعي رحمه الله هو شرط فلا يجب الزكوة في العلوفة وعندنا هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ وعندنا هو سبب باعتبار انه حرام صيانة فلا يجب في القتل العمد فيتكلم بالدلالة على ما بينا في صفة الحرمة فيجب الكفارة وانما يثبت بصفة العقد ام بصفة القصد فعندهم يثبت بصفة القصد فيجب الكفارة في قتل الخطأ لوجود القصد في سبب بصفة انه محظور وعندنا هو سبب بصفة انه محظور على ما بينا اشتراط فيجب الكفارة في قتل العمد لوجود

وعند مالك رحمه الله ليس بشرط لصحة الاعلان وكشرط النكاح لصحة الطلاق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
فان عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا اثر له بعده حتى لو بانها بالطلاق في العدة اذا
انقطع بالبينونة وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فمتى ازال محلا الطلاق لم يصح
الطلاق في العدة بعد البينونة ما دامت محللة عقدا ولم تنقض الحرمات كما كانت محلا عند
قيام النكاح وما الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء المحل عندنا وبقاء اصل الملك عنده
ولعله اكتفى له لان يستدرك ما فاته في المحل بالرجعة بغير رضاها ورضاوليها وبغير تعيين مهر وكذا
بغير شهود ما قيل لان الرجعة عندنا ابطال حق الغير وهو النكاح في العدة فلا يفتقر الى النطق
وعنده هي اعادة الزوال فيستحب الاشهاد وقيل ان معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق
فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض كتب اصول الفقه ولذلك عدل الشافعي
لاثبات ملك النكاح شرطا لانعقاد اليمين بالطلاق ولكن ما ذكرنا اولا هو المذكور في القوم الاسرار
فصل شروط الاطراق الى نفيها واثباتها اما تعد أ بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص
واشاراتها ودلالاتها في اشتراط التسمية يتمسك بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
ووقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة وقد تقدم قوله والرابع اثبات وصف كصدد شهود النكاح رجالا وعدولا عنده
ام مختلفة مطلقا كما عندنا الا في اقوله الرابع وهو وصف الشرط مثل صفة الشهود في النكاح
انهم رجال ام نساء ورجال عدول ام لا فاختلفوا فيه فعندنا لا يشترط صفة الذكورة والعدالة
فيهم فينعقد بحضرة رجل وامرأتين وان كانوا غير عدول لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان النكاح الا بشهود وعند الشافعي رحمه الله تشترط الذكورة والعدالة فيهم فلا ينعقد الا برجلين عدلين
لقوله عليه السلام لانكاح الا بولي شاهدي عدل فلما جوزنا اثبات هذين الوصفين والنافي ابدا
بالراي مثل الوضوء فهل تشترط فيه النية ام لا فعندنا الشافعي رحمه الله شرط بصفة القربة
فلا بد من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وعندنا شرط بدون صفة القربة فلا يحتاج
الى النية لانه شرط في اصله كاستقبال القبلة وستر العورة فالمعتبر وجوده كيف ما كان لا وجه به
قصدا لاطلاق آية الوضوء فلا يمكن اثبات هذه الصفة ونفيها بالراي ابتداء بل يتمسك في نفيها
بعموم الحديث وهو انما الاعمال بالنيات ويحتج في نفيها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى اوقات
بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نيته كل صلاة
واراد بنفيها في الوضوء لما لم يشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا عند
ارادة القيام الى الصلاة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بين يديه قوله الخامس اثبات
الحكم كالبتيرا عنده بروايه الآثار بركعة لا عندنا لعدم تجزيه الى آخر اقوله الخامس وهو اثبات
احكم كالركعة الواحدة حل ما مشروع لم لا فعندنا غير مشروع لنهي النبي عليه السلام عن البتيراء
وعند

وعند الشافعي رحمه الله مشروع لقوله عليه السلام فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة فاوتروا
عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من احب ان يوتر بركعة فليفعل
احب ان يوتر بثلاث فعل ومن انكر شيئا منها يتمسك بما اشتهر عن النبي صلى الله عليه وسلم كان
يوتر بسبع لا يجلس الا في الاخيرة وبما روى محمد بن كعب القرظي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
البتيرا وبما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اجزت ركعة بشيء في الاستدلال فان
السفر سبب لسقوط الشطر ايضا في الغير فلما لم يسقط مع قيام العلة علمنا انا انما اقتضى
لان النفل لا ينفي صلاة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شطر المغرب لم يسقط لما لم تكن ركعة
ونصف صلاة وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي
رحمه الله منهم ابو زيد القاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز
عندهم فاعتبره بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره
من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير وهذا عندنا فاسد لان
الصدقة اذا صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في
الكثير اما الصوم فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس لكفها عما اقتضاها الشهوتين في وقت
معتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس
والامساك في يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله تعالى فلا يصح
اعتباره به ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله ولكن
بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل انتصاف النهار او بعده في قوله له
بالاكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما
من اول النهار مثل اختلافهم في حرم المدينة فانها لا حرم لها عندنا وعند الشافعي رضي الله
لها حرم كحرم مكة لقوله عليه السلام اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع عضاهها او
يقتل صيدها ولقوله عليه السلام ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها
وقوله عليه السلام من قتل صيدا بالمدينة يوخذ بمثله يدل على ان لها حرما مثل حرم مكة
ولنا ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد حوش يمسكون فيه وقوله عليه
السلام لابي عمير يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يلعب به وانعقاد الاجماع على جواز
دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المرويه في الباب
محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام ومثل اشعار البدن والاشعار ان
يضرب بالضبع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ به لكي يستدل
بذلك لانه اعلن به انها هدي والاشعار الاعلام لغة والبدن يقع على الابل والبقر جميعا بدنة وبدن
ناقة لو بقر تنحر بمكة وتقع على الذكر والانثى ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله لانه مثله وهو

قول ابو حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وهو حسن في البدنة والبقرة بضحية وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا تحكم فيه بالرأي بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام كما روي عن علي عليه السلام انه اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا بأس وقد روي عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنها ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلا تناولها ايدي المشركين لانهم كانوا يستحسنون الهدايا ان يتعرضوا لها وهذا يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثلة وعذاب للحيوان فيكون مكروها والاصح انه ليس بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كرهه ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زماننا لانه رآهم يفعلون ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسراية خصوصا في الحجاز وقد اعان الله تعالى ولله الاسلام فراى الصواب في سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على ما اشير اليه

للشرط والاسر قوله السادس اثبت وصفه كصفة الوتر سنة عندهم بخبر ثلاث كتبن علي ولي سنة وواجب عند الامام الى آخره اقول السادس وهو صفة كحكم مثل صفة الوتر هل هي واجبة كقول ابي حنيفة رحمه الله او سنة كقولهما بيني الاختلاف في صفة كحكم كما هو الاختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأي في معرفته فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة على صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها وقوله عليه السلام الوتر واجب فمن لم يوتر فليس منا فذهب ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله الى انه سنة متمسكين بالسنة ايضا وهي قوله عليه السلام ثلاث كتبن علي ورين لكم سنة الوتر والضحى والاضحى الى الاضحية ومثل صفة الاضحية مثل هي واجبة كذهبنا او سنة كذهب الشافعي ركنه الله بعد اتفاقهم على تشريعها فمفزع الفريقين السنة دون القياس فنحن نتمسك في الايجاب بقوله عليه السلام ضحوا فانها سنة ابيكم ابرهيم عليه السلام وجد صفة وله يضح فلا يقدر من صلاة لان كونها سنة ابيه لا ينافي الوجوب في شريعتنا والشافعي رحمه الله يتعلق بعدم الايجاب بما روينا فيما تقدم ومثل صفة العمرة عندنا هي سنة مؤكدة كصلاة العيد وعند الشافعي رحمه الله هي فريضة كالحج ولا يقدح ذلك بالرأي فاوجبها الشافعي رحمه الله لقوله تعالى يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان الحج الاصغر وهو العمرة واجبة ونحن اتبعنا سنة جابر رضي الله عنه حاكيا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحج جهاد والعمرة تطوع وحملنا الفاظ الوجوب على التاكيد ومثل صفة الرهن بعد اتفاقهم انه عقد وثيقة بجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصح للاستيفاء كالحر وام الولد كما ان الكفالة وثيقة بجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد لكنهم اختلفوا في صفة

الحكم

الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم الاستيفاء والحبس ثابت بصفة اللازم حكما اصليا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للراهن حق الاسترداد للانتفاع به كما في حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله يده ليست يد استيفاء بل يد التعدي والحبس لتعلق الدين بالعين بايفائه من ثمنه بالبيع فاذا هلك في يده هلك امانة لا مضمونا وكان للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وذكر في البسوط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليصل المرتهن به عند تعذر الوفاء عند الفاس ويتوصل ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته وسبب للمرتهن لاستحقاق اليد على الرهون وفي ثاني الحال لاستحقاق البيع في قضاء حقه اذا امر به الراهن وفي حال آخر ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لنعديه اليه بالقياس ولكن نرجع الى الاستدلال وقال الشافعي رحمه الله وثيقة بجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثق انما يظهر عما قلنا فانه متى قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل بعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء وهذا المحل بعينه ثبت ايفاء الدين في ذمته وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبها ثبوت الدين في ذمة الكفيل مضموما الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل الدين حتى كون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شيء هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى يزداد به توثقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير اثبات حقيقة ثم ما هو الفرع في الدين هو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابقاء اما هو الاتباع والفروع في الاصول تجعل فروعا في التوثق حتى قبل ما معنى الوثيقة في هذه اليد وفي اي وجه جعلت وثيقة قلت يصير هذا الاحتباس

الى المحل وهذا هو المعنى هذا فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محبوسا
عنه بدين يتسارع الى الحاكم بابناء الرهن واليد على هذا المحل وحبس به الاستيفاء
والدين بالاستيفاء يصير قصاصا فاذا بقيت المطالبة على ما كانت من قبل وازداد
به هو من جنس الاول ازداد الاول توثقا به فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة
الاحتباس واليد الثابتة على المحل فاما ما ذكر الخصم فلا يتبين عند اللفظ ولا يستدعي ان يكون
وثيقة لان البيع في الدين حكم باقي بعد عقد الرهن وكذا تعيينه للبيع غير يابت ان
الابناء من محل آخر يكون له العادات فان الانسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل آخر اليسير
في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجبا عقد الرهن ولا يملك الراهن فسخ ذلك بعد تمام الرهن
الا بتسليط المرتهن اياه على ذلك وكم من رهن ينفك عن البيع في الدين وهو موجب العقل
ما لا يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله وفي كيفيته وجوب المهر اقول وجوب المهر
واحكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا في صفته فعندنا هو واجب بصفة كونه عوضا
عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء
تأكد حقا للمرأة وعند الشافعي رحمه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وهو خالص
حق المرأة ابتداء وبقاء لكن الشرع في البيع يتفرع عليه انه لو تزوجها ولم يسم لها مهرا يجب
المهر بنفس العقد عندنا لتضمنه للعوض حتى لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر
وعنده لا يجب لها قبل الدخول شيء ويسقط بالموت قبل الدخول ويتفرع عليه ايضا انه لو
تقرر شرعا حتى لو حط عنه جزاء من عشرة دراهم عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون
التقرر به وعند الشافعي رحمه الله التقرير لان المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم
سائر الاعواض ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الغريمين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع
فيه فيتمسك بالاستدلال من الفصل والاجماع وقال الشافعي رحمه الله المهر زايد على ما يقتضيه
النكاح فان المناكحة تقوم ببدل المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما فيتحقق موجب اللفظ
اما المال فامر زايد وبهذا اصح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من
هذا الوجه ومن حيث ان ملك النكاح عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه
معنى العوض فيكونه عوضا اذا شرطنا العقد بملك ملك الاعراض واذا نفي او فرغ شيء
لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة او يتأكد اذا تحقق
فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة ينعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يظهر
عنه ملك البضع فيتخاصر وجوبه الى حين الوجوب ويلحق العوض ليبقى خالصا لبضع عنه
قال وهو خالص حقها فوجب ان يكون بيده لانه خالص حقها والله لبيان عليها انها تملك الاستيفاء لا براءة
ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع

والارش

والارش والكسب في تجارته وهذا الملك لم يشرع الا بالبيع لقوله تعالى ان تكون تجارة عن تراض
وجرى على سبيل التعاوض فدل ان هذا المال مع كونه عوضا ثبت من غير شرط على خلاف
سائر الاعواض فان وجوب زوج امته من غير مولاها لعوض باعتبار ان وجوب هذا المال تحميل
الملك بالبضع حق شرع ابتداء لمحل مورد عليه العقد على النسل ولله تعالى حق في حث
الاستعباد فتظهر حق شرعه في العقد الذي هو تحصيل النسل الذي انه لا يجد رضا البذل الا بالمال
ولا علو التعرف شاهد المحل عرضه وعرفان رضيت بالمال ولو كان البضع عرض المال لما
رضا هذا اسقاط الوجب ان لم يجعل اباحة الفعل كما قطع الاطراف وقتل النفس لا يجعل الفعل
بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال اذا كانت بطريق شرعي
ثبت الاباحة وان لم تكن ثابتة الاباحة ولكن يجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع متعلق بالمال اذا
كان كذلك لم يكن مذهبا حق شرعي فيما يتعلق بالسبب واعتبار المهر والشهود دليل ذلك
على هذا الوجه اما نخطر المحل عوضا عن البضع فاما البقاء تعلق به بالسبب فعلى خلاف الاستحسان
لانه حق على المتحرز في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا والبقاء حق المرأة
على التحرز قوله وصفة حكم البيع وهو الملك الآن اقول اختلفوا في صفة حكم البيع وهو
الملك انه ثابت بنفس البيع وهو منعقد على صفة اللزوم كما هو مذهبنا فلا يكون فيه خيار المجلس
وتراخيه الى القبض فلا يكون محل حكمه وهو الشافعي رحمه الله فعندنا ثبت الملك بنفس العقد لازما
فلا يكون لواحد من صاحبي خيار المجلس وعند الشافعي رحمه الله يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى آخر
المجلس في قول وفي قول ثبت بنفس العقد ولكن يتراخى الى آخر المجلس فثبت على القولين خيار
المجلس لكل واحد منهما وعرف بناءه وعليه بالقياس واستدل الشافعي رحمه الله في اثباته الحديث
المروي قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وخيارا يتنافا الزوم بنفس العقد للعموم قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقوله عز وجل رضي الله عنه المسلمون عند شروطهم وقوله ايضا البيع صفقة
او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن الفائدة اللازمة والحديث الذي رواه لم يجز المحاجة في
بين الصحابة بعد ما اختلفوا في خيار المجلس فدل على زيادته لو محمول على ما ذكرنا من القبول
فانه سماهما متبايعين وذلك في حال اقدامهما على البيع وبعد التفرق بيعهما كان "حقيقة"
وحملناه على التفرق بالاقوال جمعا بين الادلة قوله لا يقال الاختلاف في صوم يوم النحر
بالاذن اقول اشار بهذا الى نقض ما يدعى ما ذكر وحاصل جوابه تقرير النقض ان صح عدم جواز
ابتداء الحكم بالاداء بعد ما وقع اختلاف العلماء في صوم يوم النحر والتكلم فيه وان مشروع لم لا
لان تكلف شروعه ابتداء والعدم لا يجوز لهم التكلم بالاداء فيما لا يجوز التكلم فيه به لكنه تكلم
فيه بالاذن فكذا هذا صحة هو مشروع فيه وقال الشافعي رحمه الله هو غير مشروع فيه فتقرر عندنا
شرع يطلق اللزوم وهو انا لا نسلم وقوع اختلافهم في مشروعيته وانهم تكلموا فيه لاذن فان اختلافهم

فيه ليس اصلاً في شرعيه الصوم فيه بل اختلافهم في صفه حكم النهي بان النهي يدل على وجوب الانتهاء
على وجه لا يبقى فيه اختيار للمكلف بان خيار المنهي عنه لو كان مشروعا بالنهي لم يبق مشروعا اصلاً
فيلزم منه ارتفاع مشروعيه الصوم فيه لورود النهي عنه كما هو مذهب لخصم او يوجب الانتهاء
على وجه لا يبقى فيه اختيار للمكلف فيلزم منه بقاء مشروعيه الصوم فيه كما هو مذهبنا حكم
المنهي عنه الوصف المذكور ليس بثابت بالراي بل بالنص وهو ان الله تعالى قال لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فيقتضي كونه مختاراً فيبقى حين ان ينتهي باختياره فيثاب او لا فيعاقب ويلزم
صفه القدره الشرعيه فيقتضي بقاء مشروعيته وقد تقدم في بحث النهي قوله
وهذا الانكار يضاف الى ما لم يوجد له في الشريعه اصل فلو وجد فلا باس كالتقابض في الطعام
فاصل اتيانه الصرف واصل نفيه باقي السبع لانهما الان عينان اقول ان انكار التعليل في
الاقسام الثلثه الاول اذا لم يوجد له اثر لي وقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام في الشريعه
اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعديه حكمه اليه فانما اذا وجد فلا باس برأي باستعمال الراي
فيه واثباته بالقياس الراد بالوجود هو ان يوجد له اصل في الشرع يصح تعليله وتعديه حكمه اليه
فلا باس باستعمال التعليل والراي فيه واثباته بالقياس كما اختلافهم في اشتراط تقابض العوضين
ليتاتى صحه العقد في بيع الطعام بعينه بالطعام بعينه فانهم تكلموا فيه بالراي فقال الشافعي
رحمه الله يشترط التقابض فيه وقال اصحابنا لا يشترط التقابض فيه فاختلاف التقابض
فيه كاشتراط التقابض في الصرف وهو بيع الذهب والفضه واجماعنا انهما لان جريا فيهما ربا الفضل
فيشترط قبضهما في المجلس كالنقدين واصلنا في اشتراط في السلم كالثوب بالثوب لو بالراي
جامع انهما لان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس كالمتقابضه في بيع الثوب بمثله او في البيع
بالدراهم وانما صح التكلم فيه بالراي لانه قد وجد لا بات اشتراط التقابض اصل وهو عقد
الصرف ووجد الجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع سايرالسلع فقد وجد للاثبات
والنفي اصل يقاس عليه فيجوز التكلم فيه بالراي وفيه بحث فان اشتراط التقابض فيه ثابت
بالنص دون القياس وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر والا الصعير بالشعير الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد وقوله عليه السلام في اختلاف الجنس اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد والنافي للتقابض لا يجوز له القياس لخالفه احاديث
بان المراد باليد النقد فانه هو المتعارف في عرف التجار لا التقابض ثم هو خبر واحد ورد
مخالفا لقوله تعالى واحل الله البيع من غير تقييد بشرط التقابض ومعارض بادله
السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه صاعان صاع البايع وصاع للمشتري مقتضاه
ان الشرع كان اباح البيع عملا بكليه حتى وقبض من وجه آخر ما لا قال كلام
بانهما اختلفوا في وصف المشروعيه وتكلموا فيه بالراي لوجود اصل يرجع اليه

انما

انما يكون عند عدم النص الموافق والمخالف كما تقدم وههنا قد وجد النص من الطرفين
فلا يكون عما نحن بصدده واما ثانيا فان قوله واحل الله البيع عام مخصوص فيخص منه ما
النزاع جاذكره لخصم فان قيل وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات
فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والملحد بشرط الشهود لصحه المعاملات شرعا
وان تربت على بعضها حال الاستتباع كبيع الامة فيحمل ذلك الاصل ليعديه الحكم الى الفرع
وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسميه لحل الذبح اصل وهو الناسي فيحمل ذلك الاصل لتعدية
الحكم الى الفرع قلنا لم نشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود
فيه باعتبار انه عقد شرع للتناسل وانه يرد على محل الخطر وهو مصون عن الابتذال
فلاظهار خطره شرع فيه الشهود والموجد اصل في المشروعات بهذه الصفه ليحمل
ذلك الاصل فيتعدى لحكم الى الفرع واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسميه ولكنه جعل
كالمتروك حكما للعذر بدليل قوله عليه السلام تسميه الله في قلب كل امرء مسلم كما مر قوله
تنبيه التعديه بالقياس لا تجري في الحدود والكفارات والمقادير الاصليه والرخص عندنا
الى آخره اقول اعلم ان الحدود والكفارات ثبتت عندنا بدلالة النص دون القياس عند
اختلف العلماء في ان الدلاله هل هي عين القياس او غيره فذهب المحققون من اصحابنا كشمس
الائمه وفخر الاسلام وغيرهما الى ان الدلاله غير القياس وذهب بعض الاصوليين الى ان الدلاله قياس جلي
واصحوا بانه لما توقف ثبوت الحكم في المسكوت عنه على معرفه المعنى المؤثر في المنطوق وكونه
اشبه مناسبا للحكم في المسكوت عنه او مثله كانت الدلاله قياسا لوجود حد القياس فيها
وهو الحاق فرع لم يعرف مثلا باصل لما تحقق بوصف جامع بينهما مؤثر في الحكم كرفع الاذى
والنجس بالقياس على الخف لكن لما كان هذا النوع في القياس غير محتاج الى النظر من جليا والخفي
من اقسام القياس فعلى هذا فالتراع لفظي باشتراكه في الاصطلاحات العظيمه فلا خلاف
في الحقيقه لان عند الكل يجري القياس في الحدود والكفارات بل يثبت عندهم بدلالة النص دون
القياس وعند غيرهم لم يكن فرق عندهم بين الدلاله والقياس اجروا القياس في الحدود والكفارات
فظهر اذا ذكرنا انه لا خلاف في المعنى قوله والفرق بينهما ان القياس يتوقف على المعنى
المستنبط بالاجتهاد والفكر الراي الذي خص به الفقها والنظر في القواعد الشرعيه والعلل المؤثره
المعتبره شرعا وعدم توقف الدلاله على المعنى المستنبط بذلك الوجه لتساوي اهل اللغه فيه
الدلاله حيث يدركها كل من كان عارفا باللسان وهو غير مختص بالفقها بل يشارك اللغوي غير
الفقيه معهم في ادراكها لكون المعنى الذي هو مناط الحكم في الدلاله لغويا لا مستنبطا بالاجتهاد
فلم تكن قياسا لفوات شرط القياس وهو الاجتهاد والاستنباط ولهذا اي ولاجل ان الدلاله
معلومه لغه وليس بقياس اسند الحدود والكفارات بها اي بالدلاله لا بالقياس لان الحدود شرعت

ت

خلل الكفارات الحدود
والكفارات والظهار

عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي معاص ولها معنى يقصد به زجر صاحب الشرع
والكفارات شرعت ماحية للآثام بإزاء الجنايات ولها معنى العقوبة والزجر والمعرفة
للعلل في معرفة مقادير الآثام ومعرفة ما يجتمع من آثامها وما يتداخل منها وإذا كان كذلك
فلا يمكن إثباتها بالقياس بخلاف الدلالة فإن مبناها على المعنى الذي يقصد لغة فيكون معقولا
إلى الشرع فجاز الإثبات بطريقه أو جعلت قطاع الطريق على الردء وجعل الردء على
غير ما عزم إذا زنا وهو محصن وجعلت الأكلة على الجامعة إذا زنا وهو محصن
وكذا أوجبنا الكفارة بالأكل والشرب بالعمد على معنى الجناية على الصوم وإن لم يكن
بقياس من وجهين الأول بأنا قاطعون بتحقق الدلالة لغة ومع المعنى في الجماع السكوت
للمبالغة قبل شرع القياس لأنا نجزم بأن السيد إذا قال لعبده لا تقطع يد حر فقهم منه
لغة المنع من القطع بما فوق الكف وفهوما اللغة غير مختصة بشرع فتحقق قبل القياس
ودليل شرعي مستفاد من الشرع فلا يكون كشف ذلك كونه دلالة الوجه الثاني
أن أصل القياس وهو المنصوص عليه غير مندرج تحت الفرع بالإجماع لأن الحكم فيه ما ثبت بالنص
دون القياس وهذا إلى أصل الدلالة وهو المفهوم من المنطوق وجعلها النص قد تكون جزءا
في الفرع وهو ما فوقها فإن العبد إذا أعطى دينارا كان الأصل واحدا فيه قطعا فلو كانت
الدلالة قياسا لما اندرج الأصل في الفرع واستدل المقابلون بأن الدلالة قياسا وقالوا في
إبانة أنا لو قطعنا النظر عن المعنى المقصود في حكم الأصل الذي هو مناط الحكم المشترك بين
الأصل والفرع وعرفنا ذلك المعنى في الفرع أمكننا أن نحكم به أي بثبوت حكم الأصل في
الفرع وهو معنى القياس لوجود الأصل والفرع والمعنى الجامع فإنا لو قطعنا النظر عن كون المعنى المقصود
من النهي عن التأفيف دفع الأذى وعرفنا كونه في الضرب أشد لما بينا به تحريم الضرب بحكم التأفيف
أجيب عنه أن وجود المعنى المشترك شرط الحكم به حيث اللغة لجواز أن يكون شرط
ثبوت الحكم على النظر إلى المعنى المقصود والمعنى كونه أكد في الشرع فلكون شرط ثبوت الحكم في الأكد
لغة لا لكون حقيقة النهي قياسا فلا يلزم أن يكون النهي عن الأدنى يثبت الحكم بالنهي
عن الأعلى باجتهاد واستنباط ولا يمكن رد ذلك إلا إلى المجتهد وأما الدلالة فلا تتوقف على
الاجتهاد بل يفهمها كل من كان عارفا باللسان ولهذا أي ولأجل أن الدلالة ليست من باب
القياس بل هي من الدلالات اللفظية قال بها أي بالدلالة بتأويل المفهوم وجعله حجة من قال
بالقياس ويكون حجة عنده في الوجوه التي هو فيها وهو داود الظاهري وأتباعه حيث قالوا
إنه ليس بحجة فلو كانت الدلالة قياسا لما قالوا بها وأنكر القياس قوم وجرى عنه الشافعية

وكتابه

وكتابه لأن الدليل غير مختص وقد خص بالقياس وهذا قادح لمظنة الشيء قيامه
كتحريم مقدمات الزنا لأنها ذريعة إلى الزنا وفيها معنى العقوبة والزجر والمعرفة
للعلل في معرفة مقادير الآثام ومعرفة ما يجتمع من آثامها وما يتداخل منها
فلا يمكن إثباتها بالقياس بخلاف الدلالة فإن مبناها على المعنى الذي يقصد لغة فيكون معقولا
إلى الشرع فجاز الإثبات بطريقه أو جعلت قطاع الطريق على الردء وجعل الردء على
غير ما عزم إذا زنا وهو محصن وجعلت الأكلة على الجامعة إذا زنا وهو محصن وكذا
أوجبنا الكفارة بالأكل والشرب بالعمد على معنى الجناية على الصوم وإن لم يكن
بقياس من وجهين الأول بأنا قاطعون بتحقق الدلالة لغة ومع المعنى في الجماع السكوت
للمبالغة قبل شرع القياس لأنا نجزم بأن السيد إذا قال لعبده لا تقطع يد حر فقهم منه
لغة المنع من القطع بما فوق الكف وفهوما اللغة غير مختصة بشرع فتحقق قبل القياس
ودليل شرعي مستفاد من الشرع فلا يكون كشف ذلك كونه دلالة الوجه الثاني
أن أصل القياس وهو المنصوص عليه غير مندرج تحت الفرع بالإجماع لأن الحكم فيه ما ثبت بالنص
دون القياس وهذا إلى أصل الدلالة وهو المفهوم من المنطوق وجعلها النص قد تكون جزءا
في الفرع وهو ما فوقها فإن العبد إذا أعطى دينارا كان الأصل واحدا فيه قطعا فلو كانت
الدلالة قياسا لما اندرج الأصل في الفرع واستدل المقابلون بأن الدلالة قياسا وقالوا في
إبانة أنا لو قطعنا النظر عن المعنى المقصود في حكم الأصل الذي هو مناط الحكم المشترك بين
الأصل والفرع وعرفنا ذلك المعنى في الفرع أمكننا أن نحكم به أي بثبوت حكم الأصل في
الفرع وهو معنى القياس لوجود الأصل والفرع والمعنى الجامع فإنا لو قطعنا النظر عن كون المعنى المقصود
من النهي عن التأفيف دفع الأذى وعرفنا كونه في الضرب أشد لما بينا به تحريم الضرب بحكم التأفيف
أجيب عنه أن وجود المعنى المشترك شرط الحكم به حيث اللغة لجواز أن يكون شرط
ثبوت الحكم على النظر إلى المعنى المقصود والمعنى كونه أكد في الشرع فلكون شرط ثبوت الحكم في الأكد
لغة لا لكون حقيقة النهي قياسا فلا يلزم أن يكون النهي عن الأدنى يثبت الحكم بالنهي
عن الأعلى باجتهاد واستنباط ولا يمكن رد ذلك إلا إلى المجتهد وأما الدلالة فلا تتوقف على
الاجتهاد بل يفهمها كل من كان عارفا باللسان ولهذا أي ولأجل أن الدلالة ليست من باب
القياس بل هي من الدلالات اللفظية قال بها أي بالدلالة بتأويل المفهوم وجعلها حجة من قال
بالقياس ويكون حجة عنده في الوجوه التي هو فيها وهو داود الظاهري وأتباعه حيث قالوا
إنه ليس بحجة فلو كانت الدلالة قياسا لما قالوا بها وأنكر القياس قوم وجرى عنه الشافعية

وكتابه

قوله دل على صحة القياس فيه كما على صحته مطلقا قوله يعني القياس يجري في الحدود
والكفارات عند الشافعية والحنابلة لأن الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير
الحدود والكفارات بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن
صور اتفاق الحكم على العمل بالقياس حيث تشاوروا فيه فقال علي رضي الله عنه
إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفتري فأقام عليه الحد
قوله كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة لما قام دليل المنازع فيه يخص
كما عليه بالعموم وبأن الحكم إنما ثبت في غيره أي في سائر الأقيسة أو في سائر الاجتهادات
لا فضائه إلى القطع وهو حاصل هنا فوجب العمل به لا يقال هذا قياس في الحدود
والكفارات فيلزم الدور لأنا نقول المنازع فيه إثبات الحدود والكفارات قياسا
بعضها على بعض وهذا إثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس في غيرها وإن
سلمنا فنحن لا نثبته بالقياس بل باستقراء الإجماع يفيد القطع بأن الظن يجب العمل
به وقد حصل هنا قوله لنا أن المقدرات والزواجر غير معقولة المعنى ولأنها
مما يندرئ بالشبهات والقياس فيه شبهة وبيان اختلال المعنى الذي تعلقنا به في نفسه أو
أو قدح في طريق الثبوت ولأن شبهة القياس عما في خبر الواحد والشهادة ولذا لا يعارضها
فلا ينقض بهما قوله استدل أصحابنا أو أحد في شرع الحدود والكفارات فقدر
لا يعقل معناه كأعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين سنين مسكينا مما لا سبيل له
إلى إدراك معناه أجابوا عنه بأن هذا إنما يتمشى لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات
وليس كذلك فإن منها ما يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس في كل حكم خفي أو كفارة بل لا نوجب
القياس فيما لا يعرف إلا بإعلام معناه فنقول إذا أعلم المعنى فيه وجب القياس كما قيس
القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع السارق قاطع الطريق فإن العلة والحكمة فيهما معلومتان وأما
ما يعلل فيه المعنى فلا خلاف فيه لأنه غير الحدود والكفارات ولا دخل لخصوصيتها في امتناع القياس
قوله قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم ادرءوا الحدود بالشبهات واحتاب الخطأ في العفو خير
فيجب أن يدرأ الحد وهو أن لا يثبت يعني استدل أصحابنا أن القياس يجب العمل الخطأ وهو
شبهة والحدود تدرأ بالشبهات وكذا الكفارات لما فيها من شائبة العقوبة يدرأ بالشبهات
فقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات أجاب الشافعية بعد تسليم أن المراد من الخطأ في الخبر
لأنه ممنوع فإن قوله كل مجتهد مصيب وبعد تسليم أن المراد منه الخطأ نمنع أن ظهور الخطأ
لا يسمى شبهة إن بقاء ما ذكرتم منقوضا بخبر الواحد والشهادة فإنه يجوز لاحتمال السهو

والكفارات بها مع احتمال الخطأ فيها قوله اذا حصل وجب العمل به ظنا للعلميات
وهذه امات بالاستقراء والاجماع لا القياس ليرد ونقلنا نعم لكن لكل محل ظن خاص به والناصره
للائذ كما اصلا وقال صاحب الحصول ان وجدت العلة والمقيس عليه يجوز القياس فيها الا ان
اجمعوا على احد فساقتل الصيد خطأ او نسيانا بقتله متعمدا المنصوص انه هتك الحرم مذكرا
لم فلا يعذر في التقصير بخلاف الصائم والحاق الاكل بالوقاع في الافطار اقول تقرير
هذا النقض ما اورده بعض اشافعيه على اصحابنا انكم لم تصححوا القياس في الكفارات
اتبع الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة قلنا ما ابتناه
بالقياس بل بدلالة النص ويؤيده هذا ما قال القطب الشهيد اعلم انه لا مناقضة في حكم
الحنفيه بامتناع جريان القياس في الكفارات فانها تهم الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان
بجامع عموم الافساد للوقاع والاكل بمثله لكونه اسند الا الى ما يكون العلم موثوقا بها في
قصة الاعرابي وهو ما روي انه اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال وهو واقف
بعرفة يا رسول هلكت واهلكت فقال ما اصنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان
متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة تضرب بيده على صفحة عنقه فقال ما املك
رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم
فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتي بصدقات بني زريق
فقال هذا خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال على اهل بيت احوج
اليها مني ومن عيالي فقال عليه السلام كل انت وعيالك وفي بعض الروايات جزيك والحرج
احدا بعدك واذا كان كذلك كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في العلة لاستقلال النص باعتبار
ما اذا لم يكن ملتفتا اليه لم يكن الحكم في الفرع ثابتا لان العمل بالقياس لا بد فيه من اطراح حكم
الاصل ضرورة اعتبار العلة اجماعا لانه احد اركانه لا بالنص لعدم دلالته عليه ولا بالاجماع لكونه
مختلفا فيه وما بينته الا احد هذه العلة فالذي بينت به الحكم المعبر بالاصل انتهى كلام القطب
الشهيد رحمه الله قال صاحب الكشف رحمه الله بيان انها ما بينه بالدلالة لا بالقياس وان
سوال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان وقع على الجناية على الصوم بدليل
قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينها لم تكن جناية لانها وقعت على حليلة لو
له فانه قد نص على مواقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي المعنى المحرم وهو الجناية على
الصوم يتبع هذا في ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فرضية الصوم في رمضان واشتهر
ان معناه الامساك عن انتضاء الشهوتين عرف كل واحد من اهل اللسان ان المواقعة في
ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السوال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله
واقعت في نهار رمضان لغة الافطار بحكم ان المفهوم من قوله تعالى فلما تقل لهما اف المنع

عن

عن الايذاء ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السوال فكان جوابا بيانا لحكم الخطاب الذي
هو المقصود من السوال لان الجواب يكون مبنيا على السوال خصوصا عند من هو في مقام التعليم
والتعجيل صلى الله عليه وسلم لا بيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية ثم معنى الجناية على
الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم بها بذلك المعنى بعينه وبيان ذلك
ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى
فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه عن شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة
الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في الزمن التي
وقت اقتضاء شدة الشهوة غالبا وكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع
عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب اظهر لورودها على معنى هو
المقصود الاصلي في الباب والجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت
الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت بجنايته على ما هو المقصود اولى لكن القوي يترك الضرر والشيء
بالشيء فيتبين انا انما اثبتنا الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس فان قيل
الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بعين اللفظ لمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته غير
سواه ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد
ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قلنا الشرط في الدلالة
ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت ههنا
المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سوال
الاعرابي ثابت لغة صفوها اهل اللسان بالحكم فيكون من باب الدلالة الا ترى ان الثابت بذلك المعنى
في غير موضع النص هي الكفارة في المتنازع فيه قد اشتبه على البعض بناء ان تعلق الحكم
بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالة المعينة وهي الوقاع لا كما في معنى الجناية فلا يقع
ذلك في كونه من باب الدلالة فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا لحرمة الضرب والشتم
الثابتة بنص التافيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت
بالاشارة قد يكون ظاهرا وخفيا فاما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه
اهل اللسان والا كان قياسا لا دلالة فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة
لاثبات التسوية بين الناسين اذ لا بد فيها من ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص
مثله في المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان للوقاع مزية في معنى الجناية على الاكل
والشرب من وجوه احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس
المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الآدمي اشد احتراما في المال منافع
البضع لحرمة الآدمي لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس بذل الاحصان

والالم الشديد عند عدمه وكانت الجنابة بالوقاع اشد حرمة من الجنابة بالاكل فلا يكون كذلك
به ثانيا ان الجنابة باجماع وارده على الصوم والجنابة بالاكل غير وارده عليه لان اجماع محظور
الصوم والاكل ينقضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاما الامتناع
عن اجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك
ينقضه فاما الامتناع عن اجماع محظوره اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كما
في الاعتكاف اذا خرج عن المسجد ينقضه لانه منافٍ للبث فاجماع محظور وغير الصوم
يفسده بالمحظور كما ينسد بالمناقض ثم الجنابة على الجنابة بالمحظور فوق الجنابة عليها بالنقض
لان الجنابة بالمحظور تبتدع العباده فانها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضاد
فترد عليها الجنابة ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجنابة عليها بالنقض فغير متصور لان
النقض لا يرد على العباده فان وجد احد الضدين منع حقوق الاخر فلا يتصور بقاء واحد
وجود النقيض فتقدم العباده سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلنا من
ان واصل جماعا لا هله تلزمه الكفارة لان اجماع لا ينبغي انعقاد الصوم لكونه محظورا
فيه لا ينقضا فينعقد ثم يبقى بعد وجوده فصار في التحقيق طارئا عليه وان كان مقارنا
لاصل الصوم ولا شك ان الجنابة الواردة على العباده الموجبة لابطالها فوق الجنابة التي لم تصادف
العباده وما لتها ان اجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المراة لو كانت
صايمة ولهذا قالا لا اعزير هلكت والاكل والشرب لا يوجب الا فساد صوم واحد
فكان اجماع اقوى وايضا ان في اجماع داعيين طبع الرجل وطبع المراة وفي الاكل داع واحد
وهو طبع الاكل فشرع الزاجر فيهما داعيان لا يكون شرعيا فيهما داع واحد كما قال
ابو حنيفة رحمه الله اللواطة مع الزنا وخامستها ان غلبة الجوع متى تحققت اباحت
الافطار فبوجود بعضها وجد المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصير مبيحا للكفارة وفي
اجماع لو تناهى الشوق لا يوجب الا باحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصار موجبا للكفارة
اجيب عن الاول بانا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة
التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع
بضع مملوكة للرجل بين بحرم انا المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة
بان زنا لا ينبغي حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنا ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف الكفارة
وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام اباحتها عندنا لهذا الجنابة ايضا لا
لحرمة اتلاف الطعام فانه ان اكل طعام نفسه يجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول
ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انها متعلقة
في معنى الجنابة واجيب عن الثاني بان ذلك ممنوع بل اجماع يقتضي الصوم لما بينا ان الصوم

هو

هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لانه اسم للكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل
بالنهار فبفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة
البطن لا ينبغي اصلا استدلوا بما في تفويت الصوم وافساده لما بينا والاثم ثم افساد
الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في الاثم واجيب عن الثالث بان الكفارة انما
تجب عند اجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الا فساد صومه وانما فسد صومها بفعله
وهو قضاء شهوة البطن ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين من
الزنا الا ترى انها لو لم تكن صايمة او كانت ناسية للصوم فجامعها يلزم الكفارة في اجماع
ههنا لم يوجب الا فساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم
واحد لا بافساد صومين واجيب عن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند
اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة الواطة مع الزنا فاما حيث قضاء الشهوة
فيما نحن فيه مختلف وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه
للغلبة والقوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد في
كل يوم مرتين عادة فبقيت ما دام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل
هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر
عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر على ان
الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اثقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان
الفعل معصية فان احدهما ان قصد المعصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا اجماع
الشهوة التي لا يقع اجماع الا بوقت مخصوص في وقت مع وجود الزجر شرعا فلم يتفق
واجيب عن خامس انا لا نسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون
الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا لكسر الجوع يعني ان خوف التلف شرط تناهي
الجوع ولكن بعض التلف ليس بمعتبر اصلا فبعض الشرط مع عدم القضاء الى ان لا يكون عبرة
قوله وقد مر امتناع في الاسباب والشروط مطلقا والاحكام ابتداء والحدود
والكفارة قالوا احد حكم الشرع يشكل الاحكام في مسائله فيجب اشتراكهما فلما جرى البعض
فليجر في الكل قلنا لا نسلم الثقة على ذلك اشتراك في الجنس وهذا في النوع اقول
يعني هل يجري القياس في الاسباب بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف
اخر يجعل كونه سببا قد اختلف اهل الاصول فذكر اصحاب الشافعي رحمه الله على جوازه ومنعه
القاضي ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة رحمهم الله وهو المختار وصورة كون اللواط سببا
لحد الزنا واجيع المصنف عليه بحجج ثلاث ترجيحه الاول ان يقال لو لم يجب
القياس في الاسباب لبطل القياس في الشرائط لان كل واحد منهما شرط فالقدر الذي للاشتراك

مطلع جريان القياس في الاسباب

فلانا او فلان وصف الفرع وهو سببه اللواط في المثال مرسل لان القرض تغاير الوصفين
يعني وصفي الاصل والفرع وهما سببه اللواط والزنا واذا تغايرا فلا اصل لوصف الفرع
باعتباره لان الوصف الذي يشهد باعتباره اصل هو وصف الاصل اعني سببه الزنا
وهو تغاير وصف الفرع وان لا اصل له يشهد باعتباره يكون مرسلا واما بطلان التالي
فبالاتفاق ان كان هذا المرسل غريبا بان لم يوجد جنسه القريب ولا البعيد ايضا معتبرا
في جنس الحكم كما ان عينه معتبر في صوره وجاذكرنا مثاله في اقسام المناسب يلائم
ههنا مثله وتوجيه الثانية ان يقال لو ثبت نسبة التباين من غير تحقيق للمناط في
الفرع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان علة الاصل وهي حفظ النسب بسببه
الزنا منتفية عن الفرع واما بطلان التالي فلانه لا جمع بين الاصل والفرع حتى انتفاء
علة الاصل عن الفرع بالاجماع قوله وهو منع القاضي ابو زيد واصحاب ابي حنيفة رحمه الله
وصورته على اصطلاح اصحابنا في مسألتين في الاولى كون اللواط سببا للحد قياسا على الزنا والثانية
في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وذلك انهم قالوا المشتمل على المحدد كونه سببا للقصاص
قال العلامة عضد الدين والحنفية في المقامين مناقشة قالوا والجواب انه ليس من
محل النزاع لان النزاع فيما اذا تغاير السبب في الاصل والفرع اي الوصف المقتضي لحكمة
وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب سبب واحد بيت لها اي للحكمة اعني حفظ الاصل
والفرع جميعا واحد ففي مثال القتل بالمحدد السبب القتل العمد العدوان لعلة الزجر
حفظ النفس واحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواط السبب ايلاج فرج في فرج
محرم مشتهى طبعا والعلة الزجر حفظ النسب والحكم الحد اما المسئلة الاولى من
مناقشة الحنفية وهي ما ثبت بدلالة النص عندنا بالقياس وجوب حد الزنا في اللواط
على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا للاول بسببه والثانية لاستفادته يعني ايجابا
بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواط فقالا اللواط وايتان المرأة لا جنبية مشتهاة
المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول به فيرجمان اذا كانا محصنين وجلدا
ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء قاطبة وقال الامام ابو حنيفة رحمه الله
لا يجب فيهما الحد لان الحد عقوبة مقدرة لله تعالى شرعا لكن يجب فيهما اشد التعزير والنكال
ان يقتله الامام اذا عتاد ذلك كذا ذكره صاحبا ابي حنيفة كتبهم وذكر القاضي الامام ظهير الدين في فتاواه
ما قالاه الروضة ان الخلاف في الغلام اما في وطء المرأة الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف
ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان المالك يقتضي اطلاق الانتفاع
فارث شبهة في الفعل واحد يدرء بالشبهات ولكن يأثم فيما بينه وبين الله تعالى تمسك
الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل محرم مشتهى تشتهر قبلا على

سبيل

على سبيل الحكمة ومعناه اي المقصود منه اقتضاء الشهوة بسبب الميل في ذلك المحل الخصوص
ولذلك يتمشى بسحاقا وهذا المعنى اي الذي هو معنى الزنا بعينه موجود في اللواط وزيادة
لانه اي لان فعل اللواط في اكثر صوره فوق الزنا لانها لا تنكشف بحجاب فصار نظير الزنا بالام
فانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه وفي سحاق المرأة فوقه لان معنى الفعل
في الزنا معدوم هنا وفي اللواط معدوم قصدا وزيادة لان المحل لا يصلح للفعل فيكون
اشد تضييعا للماء فان بذر والقاء البذر في محل لا ينبت كوطء اشد تضييعا له من القاء في محل ينبت
على قصد انه لا ينبت لمانع من الوقت وغيره وقوله الشهوة مثلا لان معنى الاشتهاء وان كان هو الميل
المحسوس في هذا المحل كما هو محسوس في محل كثرت الاشراف الذين قلما يأتون بالطبع من الشنيع البشع
بين الجانبين وان كان كثير الغلط فيه فيما بنفس الايلاج كما يجامع لان الكفار يعتنون بالغلط في اقتضاء
الشهوة وما سواه فيما دون الفرج لا تتحقق الغلط حتى ينزل لانه دون ذلك وكذا وجوب الغسل
في اللواط ليست بنفس الايلاج كما في مجامع لانها سواء في اكتساب المعنى الذي هو سبب الغسل وهو الجماع
فيجب الا بالانزال فثبت انها سواء في اقتضاء الشهوة الا انه تبدل المحل لا حكم من الزنا الا ان اللواط يختار
تبدل المحل وذلك لا يعتبر كتبدل احد الطاهرين لا يمنع ثبوت حكم السارق في حق بعد وجود الشرط
الا ترى ان حكم الرجم تعلق بمن زنا بغير عينه وان كان يفارقه باحد الاستواءين في المعنى الذي تعلق الحكم
به فكذا فيما نحن فيه وهذا معنى الزنا لغة اي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا لعدم
كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ما ثبت بدلالة النص وبجواب عن قوله
عرفا اي عما ذكرنا في جانبها انا لا نسلم صحة الاستدلال فان شرط الساوي بين المحلين في المعنى
الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المشتهى فيه قاصر على المنصوص عليه فلا يتعدى الحكم
بوجهين احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسبق الماء وجريه وهذا المعنى لفساد الفرش وهلاك
البشر حكما لمجرد السبق لان الولد لا يتخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم
معرفته ولا على ... لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولذا تعرض تربيته حيا قال عليه السلام
من احيا لقيطا فله احياؤه وهذا المعنى اي الزجر عن الزنا بالقتل لا يوجد في اللواط لان الرجل
لا يواكر على قتل انسان وفي اللواط لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وقد عرف
بالعزل فان الامة يفعل بها ذلك برضا المنكوحة باذنها والامة المنكوحة باذن مولاها وبرضاه لعدم
الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب فلا يتصور ذلك في حق الذكور فكان قياسا اولا يجوز ان يجب هذا النقصان بزيادة الحرمة في قوله
ولا مدخل للقياس في الحدود قلنا انا لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم من المعنى بل بالزجر عن
جنس هذا الفعل الشنيع وهو موجود في اللواط فوجب الحد ولم يوجد افساد الماء واهلاك الولد وكذا الزنا فصح قوله
لافساد الفراش واهلاك الولد تعلق المعتبر المنظور اليه ما ذكرتم من تعليل الزنا بهما

الزنا لا يخلو عن فساد النزاش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه عملا بما عليه المآل تعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمه المصاهرة سببه بوطيها وكذا الخصي لا ينعدم فيه اهلية الماء وهذا اثبت النسب منه لو انعدم الماء اصلا لا ثبت النسب منه كما في الصبي ثانيهما ان الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الباعثة والطبع فاما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع فصار الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرء بالشبهات وتقدير بعبارة الامام البرهاني اذا حدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما تحتاج الزواجر الشرعية فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشرب البول لما ذكرنا وما حاجة الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا اما في جانب المفعول فلان احد لو وجب عليه انما وجب احد الا بالزنا والزانية انما يحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا وكان الكلام في جانب الفاعل فان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يتم بواحده وانما يتم برجلين وآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باشتهاء طبع كل واحد منهما ما يميل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرع الحد في المتنازع فيه لان الحرمة المجردة هنا يعني في الزنا بمعنى هذه المعاني وهي ان تكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما او ان يكون فيه افساد الفراش غير معتبرة لايجاب حد الزنا يعني هي ليست بوجوب لحد حتى يجب اللواط على هذه الوجوه فيه لحد بالطريق الاولى لما تعتبر ما ذكرنا في المعاني وهي في اللواط غير موجودة والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اي مع كونه اكد للحرمة في الخمر فان حرمته لا تنكشف بحال وشرب الخمر يوجب الحد مع ان حرمتها تنكشف بالتأويل وفي حال المخمصة للغصة ونحوها وان لم تكن محرمة في الحال اعتقاده لوجود داعي الطبع الى الخمر وعدمه في البول وعما يؤيد استدلال الامام ابي حنيفة رحمه الله في الفرق بين اللواط والزنا ان اللواط لا تحمل سببا من الاسباب كما قدمنا ولا يثبت بها حرمة المصاهرة عند الجميع خلافا لاحمد لانه اعتبر فيها المعنى المقصود وهو سبق الماء مع قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى والذي بها المهر ولا تجب بها العدة ولا تبوت المحل للزوج الاول في المطلقة ثلاثا فنكاح صحيح ولان ليس فيه اصاغة الاولاد واشتباه الانساب الذي هو الاصل المعتمد عليه في حرمة الزنا ولان احد حرم الزنا لجميع الملل بعد النعي فلا يلحق به اللواط في النقل خصوصا فيما يندرئ بالشبهات غير ان الفاعل لضعف الطبع عقلا ونقلا ارتكب جريمة ليس فيها حد مقدر شرعا فيقدر الرأي فيه للامام الذي يقيم عليه الحد لما يرى فيه من الاجتهاد حتى لو اعتاد صنفا لخصلة الردية للامام ان يقتله سدا لباب الفساد لانسان

على السلام

قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به ولا جل هذا وقع فيه الاختلاف في الصدر الاول بين الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه حرق بالنار وقتل علي رضي الله عنه بما يفعل به ما يفعل بالزناة يعني ان كان محصنا رجم وان كان بكرا جلد وقتل ابن عباس رضي الله عنهما ينكس من شاهق ويتابع بالحجارة كما فعل بقوم لوط وقال بعض الصحابة يحبس في اخس موضع حتى يموت نتنا وقال بعضهم انه يهدم عليهما جدار واختلاف هؤلاء الليث يدل على تحكم في اللواط بالاجتهاد لما يرى الحاكم فيها باجتهاده لان الحد عقوبة يزاجر مقدرة لله تعالى شرعا وهذا مما لا مجال فيه لهد مقدر علم انها ليست كالوطء في القبل ولان حد الزنا ثبت بدليل قطعي به فلما يقع فيه اختلاف بين الامة وان كان اللائط زانيا نظرا لحقيقة لما اختلف فيه هؤلاء الائمة وهم ارباب اللسان فالاولى انتهى علم التأويل واحكام التنزيل هذا ما يسر الله تعالى لاكماله في هذا المقام المحفل المذهب للامام الاعظم المجتهد المقدم رحمه الله المسألة الثانية في ما قاله لكشفه عما قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما معناه لا قود يستوفى الا بالسيف ثانيهما معناه لا قود واجب الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف الوجوب فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على غيرنا ممن خالفنا في كيفية الاستيفاء لانه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها لقوله تعالى من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وان اريد به نفي الوجوب يكون حجة على الخصم ايضا في مسألة الموالات ورجح القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله الوجه الاول فقال لا قتل قصاصا الا بالسيف فان قيل يحتمل معنى الحديث انه لا يزاد في الاقود على السيف قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا فان حمل عليه كان مجازا لان نفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب ولان القود قد يجب بغير السيف واما ذكر السيف مخصوص للاستيفاء كذا في الاسرار وعلى الوجه الاخير خرج عليه السلام رحمه الله مسألة القتل على القولين فقال الراد في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد وصفة الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود فيه من لغة هو الجناية بالجرح وما يشبهه كالتنفيف له معنى مقصود وهو الايذاء بالشج والضرب وما اشبهه ثم ما يشبه الجرح عند الامام استحسانا الة الجرح مثل تخانة الميزان على احد الطريقين في مسألة المثقل وعند صاحبيه رحمهما الله استحسانا ما التصق البنية احتمالا مثل الحجر العظيم والعصا الكبير والكم وهو القود جزاء يبتنى على الجناية يعني شرع الحكم عادة وجزاء يكون مماثلا للجناية فان القصاص مبتنى على المساواة وكذا قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى الآية وقوله تعالى وكتبنا عليهم اي على بني اسرائيل فيها اي في التوراة ان

النفس بالنفس الى آخر الآية يشير الى انا لما اوجبنا القود بالسيف
للامام ابي حنيفة رحمه الله عن كلامه السابق فكان الحكم وهو وجوب القود مبنيا بهذا المعنى
اي متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته واختلف
في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة وهو الجرح
الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اي المعنى
المفهوم من الضرب بالسيف لغة مما تطيق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى
في القتل بالمثقل ويكون ما يتأدى به النص لا بالقياس فان قيل الآية اتت به لانه النص
ما يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم مبنيا بمعنى مختلف فيه
بين الفقهاء كيف يفيد هذا في باب الدلالة قلنا لا خلاف لاحد في ذات القود
في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف ثابت بمعنى الجناية على النفس وان هذا معنى
فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية
المتناهية في الكمال وهذا وان كان من باب الفهم لكنه لا يقدح في كون الحكم مبنيا بالدلالة
لان اصل المعنى الذي تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة الكلام فيما اذا قتل انسانا بمثقل
كالحجر العظيم او المخشبة الكبيرة التي لا تطيق البنية احتمالها تجب القصاص عند
ابي حنيفة رحمه الله وهو قول زفر وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص
وهذا اذا ضربه بحجر فان جرحه بالحجر او بخشبة فان القصاص يجب باتفاق وفي الحديث يجب
القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية وروى الطحاوي رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله
انه اذا قتله بحجر او خشبة كبيرة يجب القود بأي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود بأي آلة كانت
قالوا انا نعلم ان القصاص وجب عقوبة للجناية وجزاء عما انتهك حرمة النفس
وضيعه حيا زجرا معنى قبل ارتكاب الجناية فان شرع زاجرا عن مباشرة القتل عاما
قال الله تعالى ولكم في القصاص حياة وانتهاك الحرمة يتناولها بالايجاب كما في القصاص
وانتهاك حرمتها انما يحصل بالقتل بما تطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا تلفت بذلك
فقد انتهكت حرمتها فأما الجرح على البدن فلا عبرة به بعينه في تعلق العقوبة انما
الجرح على البدن وسيلة الى السراية الموجبة للجناية على النفس وانتهاك حرمتها الا ترى انه
لو لم تسر الى النفس لا يجب القصاص فما يكون بغير وسيلة كان اكمل اي كما يكون جناية
على النفس بغير وسيلة وهو القتل بالحجر الرخو او الاسطوانة العظيمة مثلا كان اكمل في
الجناية فالجرح لان ما يثبت ولا تطيق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه وفعل الجارح
مزهق له بواسطة الجراح فالجرح وسيلة يتوصل بها الى زهاق الروح وما يكون عاما ملتبسا
ابلغ مما يكون عاما بواسطة السراية وان كان هذا اقع في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية

سبب

حيث الحكم فيه بالآلة كما في الضرب بالتأفيف وكما ثبت بالقتل بالحجر والسكين الثقيل
بالآلة الا ترى ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا الا اذا اتصل الموت
والضرب بالأبرة والضرب بكفة الميزان فلا وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يجعل
به الفعل وقد لا يجعل فلأن يجب بالقتل بالحجر الرخو كان اولى لانه لا يزج معه الكتاب اصلا والدليل
عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد او بالحجر يجب عليهم القود ولا شك ان وجوب القود
على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع فيه الفرق بين ان يكون القتل بالحديد
وغيره وهذا جرح والدق فذاك هذا والجواب ان ابا حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى
الذي ذكرناه انا قد سلمنا ان معنى الجناية وهو ما تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل
فعل الكمال يعني اذا اضاف الحكم مرتبا على شيء فالاعتبار فيه للكامل منه لان للناقص
شبه العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما ثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل
وهو ان الحكم فيه كما ثبت بالكامل وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له
شبه العدم فلما ثبت به ما ثبت مع الشبهة فلأن يثبت في وجوب الكفارة والدية بالقتل
ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية
وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه
وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية ما ثبت مع الشبهات وههنا الكامل ما قلنا
اي في معنى الجناية ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة ظاهرا وباطنا بازالة الالتئام وافساد
طباعه الذي هو من احوال الكمال في النقض لان حياة الآدمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا
فكان السعي في الكمال بافساد البنية ظاهرا وباطنا فجعل هذا الكمال صفة قوله
عليه السلام لا قود الا بالسيف لان القود مما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة لا محالة
بالنص فلا يدخل في اعتبار صفة الكمال فيه فأما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه
مع سلامة البنية ظاهرا وباطنا فجعله اصلا غير مستتبع فيما يندرئ بالشبهات لانه ناقص
لكونه قتلا من وجه دون وجه ودليل النقصان حكم مختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا
فلا يعتبر فيه مجرد احتمال البنية حتى لو قتل صبيا بالمثقل الكبير او حره مجنونا
كان في غير المنح وقولها ابدل وسيلة وهو غلط لانا لا نعني بهذه الجناية على النفس
ما تقوم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس فلا تلتفت الى الوسيلة بعد حصول
المقصود بغيرها بل نعني به الجناية على النفس الذي هو معنى الانسان وهو ذمته وطابعة عليه اصلا
الاسلام والقصاص مقابله بدله اي بالجناية على النفس بالنفس وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم
ان النفس بالنفس اما الجسم فتبع بالنسبة الى النفس لانه هو المقصود والبدن وسيلة
داخل في معنى النفس كما هو مذهب البعض واما الروح فلا يقبل الجناية بعينه على ما ذكرنا

على المعنى وهو الطباخ الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرب البنية ويريق الدم لانه اذا الم
فقد اتصل الالم بعلمه به قصدا او بجوع يبطل بعضه فيكون مبطلا معنى للانسان
بالاراقة فصدا فتكامل الجناية ولقد اكال الغرز بالابرة في المقتل موجبا القصاص لان سيل
الدم موثر في الظاهر والباطل الا انه لا يكون موجبا لحل الذكوة لان المعتبر هناك تسيل
جميع الدم ليتحقق به الظاهر في الحس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند النبر
فصار هذا الى اعتبار الحال في معنى الجناية اولى على ما قالوا خصوصا في العقوبات لانها تندرء
بالشبهات ولا يلزم على ما ذكرنا / مسئلة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب
قصاصا وانما وجب حدا على قطع الطريق وذلك يحصل بالقتل كان ولهذا لو
قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل مصر
العدية وفي العدية خلل وتصور قالت القاضي الامام جعل ابو حنيفة سلامة الاطراف
شبهة فلم يوجب بها القصاص وهذا استقصار في الاحتياط للدم وما قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو الطريق الواضح في تفسير عمد القتل عند الناس والمراد
قوله تشبيه القياس باعتبار القوة اي لان علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع
لا آخر اقوى اعلم ان القياس تنقسم باعتبار القسمة باعتبار القوة وباعتبار
العلة الاول باعتبار القوة اما جلي او خفي فالجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع
قطعا بمثاله قياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص وانما قلنا
قطعا ان الذكورة والانوثة فيها مما لم يعتبر الشارع وان لا فارق لا ذلك قوله وينقسم
الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما لم
فيه بما يلازمه كالوجوب باحد الموجبين العلة في الاصل الملازمة الاخر كقياس قتل الجماعة
بالواحد على قطعها بالواحد بواسطة الاشتراك في الجناية والثالث الجمع بنفي الفارق قوله
الجلي ينقسم الى قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مسكر فيحرم كالخمر والى
قياس دلالة وهو ان لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كالطعم في قياس النبيذ على الخمر
برائحة الشدة وحاصله اثبات حكم في الفرع هو وجه آخر يوجبها علة واحدة في
الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع
باحدى موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر
الملازم الآخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب
الآخر لكن يكتفي بذكر موجب العلة في التصريح بها مثاله ان يقال تقتل الجماعة بالواحد اذا
اشتركوا في قتله كما تقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قطع يده والجامع وجوب الدية عليها
في الصورتين وذلك ان الدية والقصاص موجبين للجناية بحكمة الزجر في الاصل وقد وجد

في

في احدهما وهو الدية فوجد الآخر وهو القصاص عليهم لانهما مثلا بان نظر
الى اتحاد علتهما وحكمها الثالث وهو القياس في معنى الاصل وهو ان يجمع بنفي الفارق
ويسمى تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي بنفي كونه اعرابيا فيلحق به العجمي والعجمي
وبنفي كونه محللا فيوجب الكفارة في الزنا وبنفي كونه يصفان تلك السنة فيلحق به الرضا
الى غير ذلك اذ انتفى الفارق بكون الافساد بالوقاع يتحقق به الافساد بالاكل والشرب
جعله الجناية على الصوم بالاكل حكما قدمناه قوله ويتفق ان يظن به كقياس النبيذ
على الخمر فان اعتبار خصوصية الخمر مثلا وهي الخلاف الحاد وهو ما يكون في الفارق
فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذا لم يتبين ان تكون خصوصية الخمر معتبرة
ولهذا اختلف فيه قوله وباعتبار الظهور ان كان وجه القياس عاما يسمى الفهم
يسمى قياسا وان لم يسبق لخفاء به عبر اصحابنا بالاستحسان وان كان اعم منه لكنه الغالب فيه
دليل يسمع في مقابلة القياس الجلي الذي تسبق اليه الافهام اقوله لما فرغ من الكلام على
الاقسام العلة الاول من الاربعة شرع في الكلام الوضع الذي هو تعديد حكم معلوم
بسببه وشرطه بوصف معلوم فقال صاحب البديع اما الوضع فنفيه وجهان اي في حق
اثبات احكام القياس والاستحسان اي الثابت بالتعليل المطلق الاستحسان وهما وجهان
ان كل واحد منهما مبني على الرأي مستنبط بالعلة شيء واحد لكن نوعان في حق حكم
فان احدهما نثبت ما ينفيه الآخر فلا يلزم كون قسم النفي قسيما له وقالوا يتبين ان
القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة فرع لاصل في علة حكمه وينقسم باعتبار اشتماله
على المعنى المؤثر اما جلي لكون ذلك المعنى المؤثر جليا او خفي باعتبار خفاء ذلك المعنى المؤثر ثم قد
يطلق القياس على معنى اخص وهو قسم منه وهو القياس المحلى المذكور عند الاستحسان في مسائل
فيها قياس وهو استحسان فعلى هذا لفظ القياس مشترك بين مفهوم الاعم وبين قسم منه وهو
الجلي كلفظ الاسم فانه مشترك عند النحويين بين احد اقسام الكلم وبين قسم منه وهو
العلم كزيد وعمرو والاستحسان ايضا يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس بدليل
يقوى منه وبينقسم هذا المعنى الى الاستحسان بالنص والاجماع او الضرورة او بالقياس
الخفي وعلى معنى اخص منه وهو القياس الخفي فعلم منه ان بين القياس المعنى
الاعم وبين الاستحسان بالمعنى الاعم عموما وخصوصا من وجه لوجود الاستحسان بمعنى القياس
في صوره الاستحسان بالاثر او الاجماع او الضرورة ووجود القياس دون الاستحسان في صوره
القياس الجلي في مقابلة الخفي ووجودهما معا في القياس الخفي مع معارضة الجلي وبين القياس الخفي
والاستحسان الخفي مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم والاخص عموم مطلق كذا بين في
بالمعنى الاعم والاخص ومن هذا التحرير علم ايضا ان المراد بالقسم الرابع الذي ينفي القياس

في

بالمعنى الاعم لانه هو المفهم الى القياس والاستحسان بمعناهما الاخص وان المراد بالقياس والاستحسان
اللذين جعلهما صنيعهم هو القياس الجلي الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان بمعنى القياس
الخفي فاقول وجهان ولم يجعله منقسما اليهما لانه قد يوجد فيه ما ليس منهما فان القياس
الجلي والخفي اللذي لا يعارضه شيء منه ليس شيئا منهما وكذا القياس الجلي الذي يعارضه قياس
آخر مثله جلي وكذا القياس الخفي الذي يعارضه قياس آخر مثله خفي ثم الاستحسان في اللغة
استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا يقال اعتقدت كذا او اعتقدته
به حسنا واصطلاحا ما تقدم وقد كثرت فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأ
عدم تحقيق مقصود الفريقين وبنى الطعن على الجاهلين على الجملة وعلة المبالاة فان
القايلين بالاستحسان يدعون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما يشبهه والقايلون بان من
استحسن فقد شرع يدعون ان من اثبت حكما بايد مستحسن عنده من غير دليل شرعي
فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصح
محلا للنزاع اذ ليس في التسمية لانه اصطلاح وقد اطبق العدل انه لا مشاحة في الاصطلاحات
اللفظية وقد قال الله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال
عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الايمة اطلاق الاستحسان
في دخول الحمام والشرب من يد السقاء ونحو ذلك مما ليس له قدر معلوم شرعا بل هو مبني على مكارم
الاخلاق وعن الامام الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما واستحسن
ترك شيء للكاتب ونحن الكتابة وامثال هذا مما لم يعلم حده فقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد
يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح التبرع فلا نزاع في انه يجب عليه العمل
ولا اثر للعجز عن التعبير عنه وان اريد انه وقوله شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل
هو العدول عن قياس الى قياس هو اقوى منه وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع
في قبوله ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال
ابو الحسين الكرخي رحمه الله هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه
هو اقوى منه ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري من المعتزلة هو ترك وجه
من وجوه الاجتهاد غير شامل بعمومه الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول
واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس
فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذا التفسير ان ترك الاستحسان
بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر
الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة
على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس

على

على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى تبيض الارض اذ لا وجه لقبول
ما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه فضا كان او اجماعا او
قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس نسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة
فهو حجة عند الجمهور من غير تصور خلاف فيه انه غلبت اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي
خاصة كما غلبت اسم القياس على القياس الجلي تبعا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا يجوز العمل في
مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به اجيب انه لا يتمسك به الا عند عدم
ظهور النص والاجماع فان قيل ينبغي ان يكون النوع الثاني في القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع
الاول من الاستحسان قياسا لظهور اثره قلنا الاستحسان هو القياس الخفي لا الاظهر قلنا ظهور
اثر الاستحسان بالنسبة الى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة الى وجه القياس في سائر بحده
الظاهر اخفى واقوى من وجه القياس بالنظر الى نفسها الا انه انضم الى وجه القياس معنى ليق من
وجه الاستحسان فقوى بوجه القياس وضعف وجه الاستحسان وفسد فبالنظر الى وجه القياس
والاستحسان اولا كان وجه الاستحسان اخفى واقوى من وجه القياس فيه تسميته استحسانا دون
سايره صور القياس والاستحسان وبالنظر الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس اقوى
فترجح وجه القياس وضعف وجه الاستحسان فهذا معنى دقيق يندفع به سوالات تخصوص
فافهم واعلم ان بعض المتعصبين طعن على الامام ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله قائلا في تركهم
القياس بالكلية وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
قسم خامس لم يعرف احد انه من جملة ادلة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه ولم يقع عليه دليل
بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس وترك حجج الشرع الى ما ليس بحجة لاتباع الهوى
وشهوة النفس فكان باطلا قال هذا المتعصب ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان
حجة شرعية فالعمل على الحجة الشرعية وهي حق وما ذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فظل
واجب الترك وعما لا يشتغل بذكره لانه تضييع الوقت من غير فايدة وذكر من هذا الجنس ما
يدل على قلة الورع وكثرة التجبر والعداوة ونقل عن الشافعي رحمه الله انه انكر وبالغ فانكر حتى
قال من استحسن فقد شرع وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد
فالامام ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي وعمل
بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا وفخر الاسلام رحمه الله عقد الباب لبيان الادلة فضبط
الضبط والكشف عن حقيقته فعلم ان هذا الطعن وذكره الى تضييع العمر تقارب الاقوال الضعف
يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تقابل التضييع في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور
الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى معارضة

ن القياس والمراد هنا الصحيح من القياس لجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح
وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه اكد ولهذا حتى يجوز العمل بالمرجوح وانما عبر هو
المتوع بهذا المعنى استحسانا لكون العمل به وترك القياس لاجل مقابلة صفة استحسانا قال
لان القياس ما ضعف اثره ومنه ما ظهر فساده والاستحسان ما قوى اثره ومن الاستحسان ما قوى
اثره وان خفي ومنه ما ظهر اثره وخفي فساده والاعتبار في التسمية انما هو لظهور الجانب
وخفائه لانا نقول ما ذكرتم من ان كل قياس حجة باعتبار الاثر والاثر
قد يكون ضعيفا وقد يكون قويا قسم المصنف القياس والاستحسان الواقعين في هذا
القسم المتقابلين باعتبار قوة اثره وضعفه لاطلاق القياس والاستحسان عليهما
فان القياس المجرد عن معارضة الاستحسان ليس مما دخل في هذا القسم وكذا الاستحسان
الثابت بالاثر والاجماع او الضرورة فقال فهذا تقسيمها اي تقسيم كل منهما مقابلا الآخر
على وجه بين في اربعة اقسام احدها ان القياس ما ضعف اثره اي بالنسبة الى قوة الاستحسان
مقابله وثانيها منه اي من القياس ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة الى مقابله لكونه فاسدا
في ذاته في الواقع بالاثر الراجح في الواقع لكنه خفي فلا يستفاد اثره ظهر فساده وكان قوله لاشتماله
على ظهور فساده وما قبله من الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى ضعف اثر مقابله وان كان
خفيا ورابعها منه اي من الاستحسان ما ظهر اثر رجحانه على مقابله الجلي وخفي فساده وهو جيد
بالنسبة الى مقابله والقسم الاول من الاستحسان مقدم على القسم الاول من القياس وهو كثير
والثاني من القياس مقدم على الثاني من الاستحسان وهو قليل فلما سيجيء فعلى هذا وجب
ان يجعل القسم الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والقسم الثاني من الاستحسان قياسا لظهور
اثره فيقال ان ظهور اثر ثاني قسمي الاستحسان انما هو بالنسبة الى خفاء فساد تقسيم
لا بالنسبة الى وجه القياس الذي ظهر فساده فانه خفي بالنسبة الى وجه القياس الذي ظهر
فساده كما في سائر صور القياس والاستحسان وخفي اثر ثاني قسمي القياس انما هو لامر
ضم الى ما هو الجامع فيه لا ما هو الجامع والاعتبار في التسمية انما هو لظهور الجامع وخفائه
لا ما ضم اليه لما سيأتي تحقيقه ثم ما ذكره المصنف للقسم الرابع من القياس وجهان القياس
والاستحسان تبين ان الاستحسان الذي ذكر وقع قسما للقياس بأي معنى كان فقال
الاستحسان من القسم الرابع هو القياس الذي يجب العمل به لكونه راجحا على القياس الذي
يقابله وسمي به لتمييزه عن مقابله فلا يكون فيه تقبيح الشيء هو القياس الى قبحه وعنفه
ولا يكون فيه قسم الشيء قبيحا له ولكن يرد عليه ان يسمي القياس الثاني من القياس استحسانا
لانه يصدق عليه انه قياس يجب العمل به ولا يسمي القسم الثاني من الاستحسان استحسانا لانه

لا يصدق

لا يصدق عليه انه قياس يجب العمل به فيقتضي هذا التعريف طردا وعكسا وايضا
ينبغي ان يسمي القياس الذي يقابله استحسانا اقوى تحسانا لانه يصدق عليه انه قياس
يجب العمل به ويمكن ان يقال ان المراد بالقياس الذي يجب العمل به المسمى لا استحسانا
ههنا هو القياس الخفي الذي يجب العمل به في مقابلة القياس الجلي لا مطلق القياس الذي
يجب العمل به لان الكلام ههنا في مثل هذا القياس بدلالة سوق الكلام فاندفع بذلك ما
ورد عليه يعرف بالفكر فيما سبق والمقصود من هذا دفع طعن بان الاستحسان عمل بغير
دليل شرعي فقال بان المراد بهذا الاستحسان نوع من القياس فوجب العمل به فلا يخرج
من كونه دليلا شرعيا وهذا اقال القاضي عضد الدين والحق ان لا يخص استحسان حنفية
لانهم يعنون الحنفية والحنابلة ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح اكثرها لان بعضها مقبول اتفاقا
وبعضها مردود ومنها ما بين ما هو مقبول اتفاقا ومردود اتفاقا فقيل دليل
ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين المقبول والمردود
اذ نقول ما المعني بقوله ينقدح ان كان يعني انه يتحقق به وجه يجب العمل به اتفاقا
والاثر يعجز عن التعبير فانه مختلف بالنسبة الى الغير وما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه
شاك فيه بحيث هو مردود اتفاقا لاثبات الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس بأقوى منه وهذا ايضا
مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل لدليل اقوى منه وهذا ايضا لا نزاع
في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل لعادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين
زمان المكث ومقدار الماء المستعمل والاجرة وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء السبيل
من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا ايضا متردد وذلك لان مستند هذا اما العادة المستمرة
فجريانه في زمانه عليه السلام فقد ثبت بالسنة لوقوعه في عهد الصحابة بسكوته عليه
ثبوته بالاجماع وغيرها فان كان قضاء او قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيئا
غيره مما لم تثبت حجيته فهو مردود قطعا واذا تقرر ذلك فاذا اظهر قسم استحسانا يصلح
للنزاع قلنا له في نفيه انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما تقدم ان عدم الدليل نفي
الاحكام الشرعية مدرك شرعي ولا خلاف بين ائمتنا الحنفية ان مرادهم بالاستحسان ما هو
مواقع للادلة الشرعية دون التشهي والاتباع هوى النفس من غير دليل شرعي فهذا النوع مما يعتقده
من له ادنى فضلة عن ان يكون دنيء الهمة فاحمد من على الوفاق بل الواقع بجهود اصطلاح وتشاحه
في الاصطلاحات اللفظية قوله وهو عندنا اتباع ما ثبت بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء
الصوم في الناسي او بالاجماع كالمتاع وتحصيص العلة كالطهارة بسؤر ما يباح
الاستصناع عموم قوله لا تبع ما ليس عندك الى آخره اشار المصنف الى تقسيم بالمعنى الاعم

الاستحسان
ع

من قال
ما؟

بلا يظن حصره في القياس الخفي وبه يندفع التناقض فان قوله الاستحسان هو القياس
الذي يجب العمل به يقتضي حصره فيه وتقسيمه الى اقسام اخر تقتضي عدم حصره
فيه فدل على ان المراد بقوله هو القياس الذي يجب العمل به المعنى الاخير وقوله الاستحسان
انواع بالمعنى الاعم فلا تناقض اي ليس الاستحسان منحصرا في النوعين المذكورين بل انواع
اخر احدها ما ثبت بالاثر مثل جواز السلم وجواز الاجارة وبقاء الصوم مع الناسي فان
كل واحد منها على خلاف القياس فان القياس في كل جواز السلم لان المعقود عليه الذي هو
محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله لكنه ترك هذا القياس
بالاثر الوارد للترخص وهو قوله الراوي ورخص في السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم
في كيل معلوم الحديث فاقيمت الذمة مقام المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس في
جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم وهو في الحال ولا يمكن اضافة العقد الى زمان
وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركنا هذا القياس بالاثر وهو قوله
عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فالامر باعطاء الاجر قبل صحة العقد وكذلك
الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم في القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما يافيه كالطهارة
مع الحدث والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة لكنه ترك هذا القياس بالاثر وهو قوله عليه
السلام في حديث اطعمك الله وسقاك ثانيها ما ثبت بالاجماع كالاستصناع يعني
فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا بخبز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولا يذكر الاجل وسلم اليه الدراهم فانه جوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم
للحال حقيقة وهو معدوم وصنعة في الذمة ولا يجوز بيع شيء لا يعد تعينه حقيقة او ثبوته
في الذمة فاما بيع العدم من كل وجه فلا يتصور عقدا لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت
بتعامل الامة من غير نكير وظهر الجواز على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس يبقى ما وراءه
على وضع التعامل على اصله وخص قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك في حق هذا الحكم بالاجماع والثالث
ما ثبت بالضرورة كتطهير الآبار والحياض اذا نجسا فان القياس في بابي طهارتها بعد نجاستها لانه
لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر وقلبها ليتطهرا لكنهم استحسنوا تركه العمل بموجب
هذا القياس للضرورة الداعية الى ذلك للعامة والضرورة اذا استوطت الخطاب ورأيتها
يا قياس اخفى فان القياس الجلي يترك به وهو المذكور هاهنا في مقابلة القياس قوله
ولما صارت العلة علة باثرها سميناها الضعيف الاثر قياسا والقوية استحسانا اي قياسا مستحسنا
اقول المراد بالقوي المتقارب الاثر والضعيف بقارب الفساد وبهذا الاعتبار تقابل القسمين
في كل من القياس والاستحسان ثم بين الصنف وجه ترجيح الاستحسان على القياس وتقديمه
عليه عند التقابل بينهما فقال ولما صارت العلة علة معتبرة باثرها لا بالطرد وغيره

يعني

يعني والاخالة ومجرد المناسبة صار الاعتبار في الاستحسان لقوة التاثير الذي صار القياس به حجة باعتباره سميناه الضعيف الاثر قياسا وسميناه القوي الاثر استحسانا اي قياسا مستحسنا
تفرقة بينهما وتمييزا للاقوى عن الاضعف وقد مثلنا القوي الاثر وهو الاستحسان
في حق العمل وان كان خفيا لقوة اثره على الاول وهو القياس الضعيف الاثر وان كان جليا
لضعف اثره وقد قدمنا النوع الثاني من القياس بجلي لقوة اثره الباطن على النوع الخفي
وهو الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلا
والخفا فان الدنيا ظاهرها والعقبى باطنها وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود
في العقبى حتى وجب الاقبال عليه والاشتغال به على الظاهر الذي هو الفناء في الدنيا حتى
وجب الاعراض عنه قال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة خزفا لاختار
العاقل الخزف الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر بالعكس وكما ترجح القلب
فان القلب ترجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب
اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبحر العقل فان العقل اجر وان كان
باطنا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه قوله ومثاله حرم سباع
الطير نجس قياسا اعتبارا بسور سباع البهائم جامع خلط اللعاب المتولد من لحم نجس
اقوله اي مثال القسم الاول من الاستحسان الذي قدم لقوة اثره على القسم الاول من
القياس الذي ضعف اثره ان سور سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين نجس في القياس
الظاهر لان السور معتبر باللحم لانه متولد منه ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم
فكان سورها نجسا كسور سباع البهائم وهذا قياس ظاهر الاثر وهو الاستحسان هو خبر
مكروه ولان سباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ دون الابتلاع وتشرب حاله
بذاته حالة هي مجاورة النجاسة خلقة لانه عظم جاف ليس فيه رطوبة تعفن فيتنجس
لما عرف فمن الجائز ان يكون طاهرا وانا اثبتنا صفة الكراهة لانا لا نحكم على
كل جامد بالخلاف بخلاف سور سباع البهائم لانها تشرب بلسانها اللحمي رطب
المتولد من لحمه النجس فيتنجس سؤره ضرورة ان السبع لا يمكن صون العين منه غير
به من غير ضرورة فيكون طاهرا كالشاة والآدمي ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به
ضرورة كالخنزير بل يسقط بجاسة السبع لضرورة اعتبار حرمة لحمه فان شرب
ترك على النجاسة فان لحرمته كما ان سقط لعدم صلاحية الفم كالمتر
فيصير يدود جيفا او تخبث طبعا كالصفدع والسلحفاة وما يعيش بالحالين
كالآدمي او للنجاسة لان الله تعالى حرم كل نجس لنفسه كالخنزير او بالمجاورة كلحم الحمر
احترام للسباع وهي صالحة للغذاء لو لم تتعذر الطباع فانها كانت

كما يسقط بالسجود لان القصد من شرع السجود عند التلاوة مجرد ما يصلح للتواضع وقد
حصل ولان سجدة التلاوة لم يجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر فعلمنا
انما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا
اشترط فيها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة. فان المامور به
هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا يندب عند السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة
بينهما لكونها من اركان الصلاة وموجبات التحريمة وكما لا يندب الركوع خارج الصلاة عند السجدة
مع انه لم يتحقق بهما احد من خلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس حفي سماه متحسانا وفيه
اشارة الى ان العمل بالحقيقة وعدم تاديه المامور به بغيره وفساده خفي وهو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعدلنا بالحسن الباطن في جعلنا سجدة التلاوة
في الصلاة متاديه بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف
الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة
بنفسها كالركوع ووجه الاستحسان ان المامور به عند التلاوة السجود لقوله تعالى فاسجدوا
وقوله تعالى واسجد واقترب والركوع غير السجود حقيقة والمامور به لا يتادى باتيان غيره
فالصلاة لا تتادى بالركوع وحده وبالعكس ولهذا لا يندب ركوع الصلاة عند سجودها ولا سجودها
عند ركوعها مع القرب بينهما لكونها من اركان الصلاة فبالطريق الاولى ان لا يندب الركوع عند سجود
التلاوة ولهذا لو نذر خارج الصلاة فركع لها لم يجز عن السجدة وفي الصلاة اولى ان لا يتادى الركوع
الصلاة مقامه لان ركوع الصلاة مستحق بجهة اخرى فيكون السجود غير الركوع اثر ظاهر ان المامور
به لا يتادى باتيان ما يخالفه وهو خفي بالنسبة الى وجه القياس ولظهور اثره على الوجه المذكور ظهر
به فساد وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بالحقيقة كل واحد من الركوع والسجود
فاما وجه القياس المذكور فمجاز محض اذ لا دليل هو مجاز محض حيث اطلق الركوع
على السجود في النص المذكور فان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين واثبات التشابه
بينهما لهذا الدليل وبناء القياس عليه تنزيل العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة فنسبه
الاستحسان المذكور الى القياس المذكور نسبة المجاز الى الحقيقة ولا شك ان العمل بالحقيقة اقوى
ولهذا المعنى هو كون وجهه اقوى واولى سميناه استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة
الى الاول لهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وخفاء وجهه وبيان ظهور فساد القياس
حتى تقابله لكن هذا العمل بالقياس ههنا اولى بسبب قوة اثره الباطن الصحيح المذكور
بالذكر مع فساده بالنظر الى الوجه الجلي مع الذي ذكرنا والاستحسان متروك العمل به لفساده
الخفي مع ظهور اثره وبيان الاثر الباطن الذي للقياس يظهر به فساد الاستحسان
ان السجود عند التلاوة مامور به لعينه لان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة لعينه

ولهذا

ولهذا لا تجب بالنذر كما ذكرنا يحصل به مخالفة المشركين المتعين في السجود استكانة
واستكبارا والاقتداء بالمقربين السارعين الى الخضوع افتخارا فان اي السجود كان دالا على
ان المراد منه الخضوع والانقياد كما في قوله تعالى وله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ولهذا شرط فيه الوضوء استحبابا فعلمنا
ان الركوع في الصلاة يحصل به ما هو المقصود من شرعه وهو التواضع بصفة العبادة وحققه
عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلاة بطهارة وقعت لغير الصلاة وكالسعي
الواقع لغير الحج كعيادة المريض يحصل المقصود والسجود وان كان غير الركوع والواجب
لا يتادى بفعل غيره لكن اذا كان مقصودا لعينه لما اذا كان مقصودا لغيره فلانا انه
لا يتادى بغيره بخلاف الركوع في غير الصلاة لانه ليس بعبادة بخلاف سجود الصلاة
حيث لا يندب ركوع الصلاة عنه ولا عكسه لظهور الفرق وهو ان كل واحد منهما
مقصود بنفسه لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن
جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء ولا يلزم من عدم تاديه ما هو
مقصود لعينه عدم تاديه ما هو مقصود لغيره وهو سجدة التلاوة فصار الاثر
الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو العمل
بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود فيه بحث لان اطلاق الشيء على آخر بالمجاز لا يقتضي قيامه مقامه كما في
ع اشجاع والبليد ع الحمار قوله لم يجب قربة مقصودة ان السجود وحده غير مشروع
قلنا لا نسلم انه عند التلاوة غير مشروع كيف وقد اوجبه الشارع على التعيين
بقوله اسجدوا على ما سمعوا وعلى تركها ولا معنى للمشروع سوى هذا قوله
ولا نسلم بالنذر كالطهارة قلنا لا نسلم ولئن سلم لكن الكلام في سجدة التلاوة وانها في غيرها
وجب بالتلاوة لا يجب بالنذر كالصلاة والصيام وغيرهما وذلك لا يوجب كونه غير مقصود
لعينه والفرق بينه وبين الطهارة واضح لان السجود ليس شرطا لشيء فلم يشترط له الطهارة
واستقبال القبلة ويبقى في الذمة كالصلاة بخلاف الطهارة قوله لانه مشروع هو سنا
لانه تواضع لله تعالى للمخالفة والموافقة والركوع كذلك فيقوم مقامه قلنا لا نسلم ان المقصود
مطلق التواضع لله تعالى لجواز ان يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو غاية في التواضع للزلل
لا اي تواضع كان فحكمنا له عليه تعيين الشارع مع ان الركوع في الصلاة مستحق بجهة اخرى فلا يقوم مقامه وهذا
كما ان الصلاة ليست بقربة مقصودة لعينها لاطلاق الذكر عليها كما في قوله تعالى واذكروا ربكم بالغداة والعشي
اما الصلاة فيقوم الذكر مقامها اجيب عنه بان اطلاق الشيء على آخر فان لم يوجب قيامه مقامه لكنه
اوجب بينهما مشابهة معتبرة فيجوز قيامه مقامه باعتبار الشبه عنه من جهور قياس الشبه وهذا

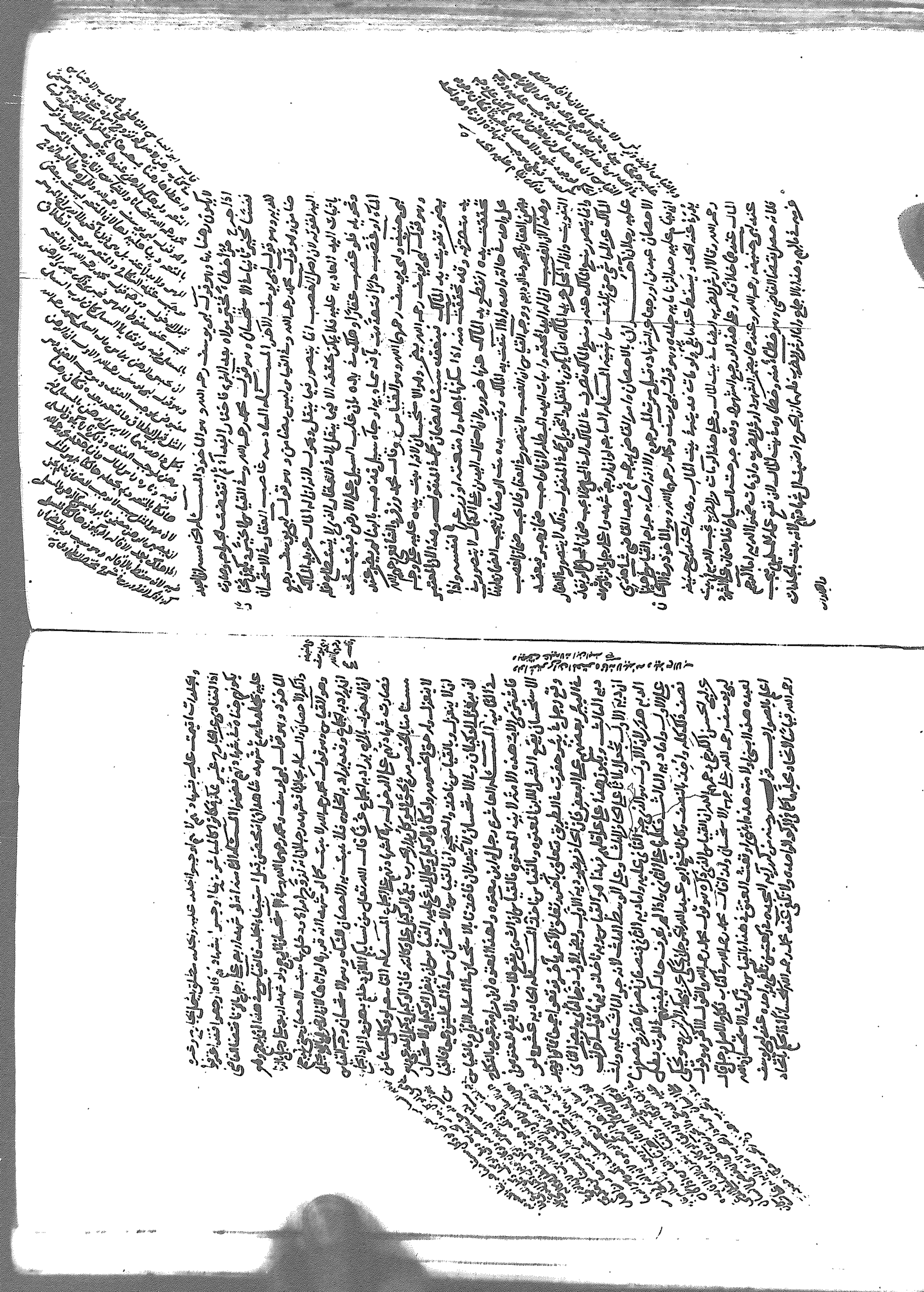
حكمنا بفساد القياس ظاهرا بقوله لانا نقول انه عند التلاوه غير مشروع قلنا لا نزاع في انه
مشروع عند التلاوه ولكن النزاع في انه مشروع عند التلاوه ولكن النزاع في انه مشروع قربة
مقصودة ام غير مقصودة وعدم شرعيته بدون التلاوه يدل على انه غير مقصود بنفسه انما
شرع لتصاحق التلاوه لانه اذا لم يكن كذلك لكان مشروعا بعد دون قربة كصلاة النافلة وقوله
قد التزم الشارح لا يتان برهان على التعيين لا يدل على انه قربة مقصودة فان الطهارة والسعي الى الجمعة
كذلك مع انهما غير مقصودة قوله لانا لا نلتزم بالنذر قلنا قد ثبت ذلك عند نائب دليل
فان وافقنا الخصم فيه فقد صح الاستدلال به وان خالفنا يلزمه بالدليل وهذا الطريق هو
عند اصحابنا قوله وليس كذلك لانه اذا وجب بالنذر لانه قد وجب بالتلاوة قلنا وجوبها
بالتلاوة ان صح ما نقالوا وجوبها بالنذر لا يمنع وجودها من آخر منه وهو كونه غير مقصود لان العدم
مدة لعان شتى كنذر ان يتوضأ للغير لا يصح هذا النذر لانه واجب له لانه غير مقصود ايضا
وهذا الدليل على انه غير مقصود لعينه حال اضافة عدم صحة النذر اليه والتحقيق ان النذور
اليه في هذا الباب مطلق الفعل لا المضاف المقيد بالوجوب لانا حاسبت وجوبه بدليل لا يمكن
ان يجب بالنذر اصلا لكن المطلق ان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عباده
مقصودة بنفسه كمطلق الصلاة والصوم لما وجب بالنذر يستدل به على ان صلاة الفجر
وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة ونحوه لا تدل
به على ان الطهارة الواجبة للصلاة غير مقصودة بذاتها وهنا مطلق السجود لا يجب بالنذر
فان السجود الواجب بالتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه فهو معنى قوله ولهذا لا يلزم بالنذر
لانا نجيب واما الفرق الذي ذكره بين السجود والطهارة فلا يفيد وكونه غير مقصود لان ذلك لا يقتضي كونه
مشروطا في وكذا عيادة المريض واتباع الجنائز والتسليم على الغير قوله بل هو عبادة له شرائط
لا يقدح فيما ذكرنا لان الصلاة على الميت عبادة لها شرائط ايضا وليست مقصودة وكذا الجهاد
قوله لانا ان المقصود مطلق التواضع قلنا قد دل الدليل على ذلك لان المقصود المذكور في مواضع
السجود كما ذكرناه قوله تعالى ﴿ لا يسجدون ﴾ في السورات وفي الارض والشمس والقمر والنجوم يعني السخير
والدوام يشير الى ان المقصود من السجود التواضع والانقياد والخضوع لامر الله تعالى لا السجود
الحقيقي لان ذلك لا يتصور في غير العقلاء فعرفنا ان المقصود هو التواضع بطريق العبادة لا عين السجود
قوله الركوع يحقق بهم آخر قلنا كونه ملحقا لا يمنع ان يكون الواجب به حصول المقصود وهو التواضع
الا ترى ان تحيية المسجد واجبة رعاية لحق المسجد ثم انها تتادى بأداء الفرض لحصول المقصود وهو تعظيم
البقعة قوله كما يقال الصلاة ليست بقربة مقصودة الى آخره قلنا نقول بان السجود ليس
بقربة مقصودة باعتبار اطلاق اسم الركوع عليه ليرد عليه ما ذكر بل نقول لعدم مقصودية
باعتبار اشارات المذكورة ولم يوجد مثلها في الصلاة وانما اكدنا التشبيه الذي هو وجه القياس بذلك
النصوص

الاطلاق

لم تجعل كانها اشترياها اذ لو جعل ذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بعقد
واحد وهذا اذا كان ذلك في حياة الراهن ولو مات الراهن والرهن في ايديهما قاما مقام واحد
منهما البينة على ما وصفناه تقبل بينة كل واحد منهما فصفة رهنا بينهما
في حصة الحسان و هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي القياس هذا باطل وهو قول
ابي يوسف رحمه الله لان الحبس للاستيفاء حكم اصلي لعقد الرهن فيكون القضاء بقضاء
بعقد الرهن وانه باطل للشيوع كما في حالة الحياة وهما فرقا بين حالة الحياة والموت
وهو وجه الاستحسان بان العقد لا يزداد بالموت وانما يزداد حكمه وحكم حالة الحياة حبس
والشيوع يضر لان حبس الشايع غير ممكن ولانه يلزم منه كون الرهن شائعا وهو غير
جايز وفات قوات مقصوده وبعد الممات كان المقصود استيفاء الدين من ثمن الرهن
بالبيع في الدين والشيوع لا يضر واصل المذهب انه لا يجوز رهن الشائع سواء كان فيما يقسم
او فيما لا يقسم وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان موجب الرهن استحقاق البيع في الدين والشائع
يجوز بيعه فيجوز رهنه كالمقسوم ولنا ان موجب الرهن ثبوت يده الاستيفاء لان الرهن وان
الاستيفاء في الجزء الشايع لا يتحقق لان اليد حقيقة لا تثبت الا على اجزاء معينة فان
قيل كيف يستقيم هذا والشيوع لا يمنع الاستيفاء حقيقة فان من كان له على غيره عشرة
دنانير البعض المديون كيشائع فيه عشرة دراهم ليستوفي حقه منه يصير مستوفيا حقه من
النصف شايعا واذا لم يمنع الشيوع حقيقة الاستيفاء فكيف يمنع ثبوت يد الاستيفاء
قلنا موجب حقيقة الاستيفاء ملك عين المستوفى والشيوع لا يمنع الملك وموجب
الرهن يد الاستيفاء فقط وهذا لا يتحقق في الجزء الشايع لان موجب عقد الرهن
دوام يد المرتهن عليه من وقت العقد الى وقت الفكاك لقوله تعالى فرهان مقبوضة فهذا
يقتضي ان لا يكون مرهونا الا في حالة يكون مقبوضا فيه ولان المقصود بالرهن صيانة حق
المرتهن عن التوى بالجحود او اضجار الراهن ليتسارع الى قضاء الدين وانما يحصل هذا المقصود
بدوام يد المرتهن عليه ونعني به استحقاق دوام اليد لا وجود يد المرتهن حسا وبالاعارة
من الراهن والغصب لا يفوت الاستحقاق فلهذا الا يبطل به الرهن وذلك لا يتحقق مع
الشيوع لانه يحتاج الى المهايأة مع الشركاء الاسكان ويتنفع المالك به يوما بحكم الملك ويحفظ
المرتهن يوما بحكم الرهن فهو معنى قوله رهنك يوما وهو مالا فانه لا يجوز لانه يفوت حق
اليد الذي هو ثابت للراهن فقد اقترن بالعقد ما يمنع موجبه فلا يصح العقد وهذا
موجب الرهن بين ما يحتمل القسمة وبين ما لا يحتمل القسمة بخلاف الهبة حيث يجوز فيما
يحتمل القسمة لان الذي منع الهبة غير القسمة وهي فيما يقسم ايضا لا يقسم وموجب القبض
الملك والشائع يقبل والقبض شرط تمام ذلك العقد فيراعى وجوده في كل محل بحسب الامكان

وموجب

وموجب الرهن ثبوت يد الاستيفاء والشائع لا يقبل وان كان يحتمل القسمة ولهذا
لم يجز رهن الشائع من الشريك ايضا لان موجب العقد لا يتحقق فيما اضيف اليه العقد
سواء كان العقد مع الشريك او مع الاجنبي وعلى الوجه الثاني يمكن يوما حكم الملك ويوما
بحكم الرهن فصار كانه رهن يوما دون يوم فاذا ولدت الراهن والعبد في ايديهما واقام كل
واحد منهما البينة على ما وصفنا اوقت المسئلة فهو باطل في القياس وهو قول ابي
يوسف وفي الاستحسان يقضى لكل واحد منهما بنصف رهنا بينهما بحكم وهو
قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وجه القياس ان الحبس للاستيفاء حكم مقصود بعقد
الرهن فيكون القضاء بقضاء بعقد الرهن لما مر والقضاء بعقد الرهن على سبيل الشيوع
باطل فكذا القضاء بحكمه وجه الاستحسان ان المقصود بعد موت الراهن اثبات
الاختصاص والمرتهن احق به من سايرالغرماء دون الحبس وكل واحد منهما يثبت لنفسه
الاختصاص بالعين حتى يباع في دينه وهذا مما يحتمل الشركة فيقضي لكل واحد منهما
بالنصف فاما في حالة الحياة فالمقصود هو الحبس وهذا مما لا يحتمل الشركة في العين اذ
الشايع لا يدوم هيئته وهو نظير ما لو ادعى رجلان نكاح امراة بعد موتها واقام كل واحد
منهما البينة يقضى لكل واحد منهما بالمهر
وبنصف ميراث النساء بخلاف حالة الحياة لان الميراث هو المقصود بعد الموت وهو مما
يحتمل الشيوع والشركة بخلاف حالة الحياة لان المقصود الحل وهو مما لا يقبل الاشتراك وذلك
الهندي ونظيره ما لو ادعى رجلان نكاح امراة او ادعت اختان نكاح رجل واقاما البينة
تكافأت البينتان في حالة الحياة لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الشركة والمقصود
في حالة الحياة ملك المحل وبعد الممات المقصود منه الميراث وهو مما يقبل الاشتراك
فيه فافترقا المسئلة الثالثة ما اذا وقع الاختلاف بين الراهن والمرتهن في مقدار الدين
الراهن في القياس بخلاف وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول المرتهن وجه القياس
ان الراهن منكر للزيادة والقول قول المنكر وجه الاستحسان ان الاختلاف في مقدار
والصفة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في مقدار الثمن في البيع بعينه ووجه
القياس انهما اختلفا في المستحق بعقد الرهن وذلك يوجب التحالف كالاختلاف في سائر
ولكنا قوينا من جهة عقد الرهن لانا نعقد بالاوصاف المذكورة لما مر شاهد بعضها
الموصوف انه هو في يد غير الموصوف بانه اربعة ثوب فيحلف المرتهن على
هو ملك الراهن في يد غير الموصوف بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك احد ما قلنا وجه
الرابعة وهي ان المرتهن يهلك الرهن بالمثل رهن بالمتلف في الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله



القرائين في الركعتين يخلي احدهما عنها فتفسد صلاته فعاد شيخ اتحاد السبب عاد حرمة
وهو التنفيذ على التالي بالنقض قلنا اذا لم تتداخل لسبب غامله والاتحاد احكمه لا يتأتى التعدد
الحقيقي فمن يجايز اجزاء الواحده للاول ـ جواز الصلاه للتالي اقول ـ يعني لو كرر العلي
آية السجده في ركعه واحده كفته سجده واحده اجماعا فيما ذكروا استحسانا للاتحاد المجلس حتى كررها
في ركعتين وكذلك عند ابي يوسف رحمه الله وعنه محمد رحمه الله تتكرر السجده لان التداخل يخلي
احدى الركعتين عن القراءه فتفسد وقال ابو يوسف رحمه الله ليس في ضروره الاتحاد في حكم
بطلان العدد فلا حكم آخر فقلنا بالعدد فاحكم حدوث الصلاه وبالاتحاد فيما قلنا ولو تبدل
مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع اجماعا ولو تبدل مجلس التالي دون السامع
تكرر على السامع عند البعض والاصل في المسئله ان التلاوه سبب وجوب السجود بالاجماع لان السجود
فضلت اليها وتتكرر بتكررها وسبب السماع خلاف فقيل انه سبب لحديث قال عليه
السلام آيه السجده على من سمعها السجده على من تلاها وحمل على الاجابه وقد ذكره مطلقا فيتناول
القاصد وغيره ولان السبب يعمل عمله قصد به اولم يقصد والصحيح ان السبب هو التلاوه
لكن السماع شرط لتعلق التلاوه في حقه وليس الحديث بيان السبب بل فيه بيان الوجوب
على السامع اذا تقرر هذا فعلى الاول يتكرر اجماعا اما على قول البعض فلان السبب
ما حضر السامع ومجلس السامع متعدد واما على قول الجمهور فلان اتحاد المجلس ابطل العدد حكما
التالي ضروره فلا يظهر ذلك في حق غيره بل اعتبرت حقيقة في حق الثانيه فيتكرر لان الحكم يضاف
الى السبب دون الشرط وقيل لا يتكرر لان السبب في حقه السماع قوله اذا لم تتداخل السبب في حقه
الى آخره لان تفاوت المسببات بحسب تفاوت الاسباب ومن شرط الاستتباع ضم التبع الى
المتبوع ومتى ضمنا الاولى الى الثانيه ادى الى سبق الحكم على العلة وضم الثانيه الى الاولى مؤدى الى استتباع
الضعيف القوي ومتى تعذر التداخل وجب الاداء بالحكم ولو كرر في مجلس واحد كفته سجده واحده
وان تبدل المجلس بان قراها في مجلسه فذهب ورجع وقرأها ثانيه سجد هما ثانيه وان لم يسجد
للاولى عليه سجدتان والاصل ان معنى السجده في التداخل النفل فانه عليه السلام كان يسجد في وجوب
عليه السلام آيه السجده ويشرها على اصحابه ولا يسجد لاموره واحده والاجماع على هذا فالسبب
اذا قرأها لم يجب عليه الا سجده واحده وقد تحققت حقه التلاوه والسماع وكل واحد سبب على
حده فالاصح اذا لم يجب عليه ومن سمع ممن تجب بسماع والتداخل ثابت بين تداخل في الحكم وهو
في الحدود فانها اذا اجتمعت من جنس واحد تداخلت لان الجنس واحد والمقصود منعه وهو
الا نزجار يتحقق فيجاز ادعى الواحد شبهه فوات المقصود وتداخل في السبب وهو العبادات
والاصل هو التداخل في الحكم لانه امر حكمي ثبت بخلاف القياس اذ الاصل ان لكل سبب مسببا
فيليق بالاحكام لا بالاسباب لثبوتها حسا لكنا تركنا بالتداخل الحكم في العبادات لبقاء
التداخل لانه بالنظر الى الاسباب يتعدد وبالنظر الى الحكم يتحد فيتعدد احتياطا في العبادات
لانها متى دارت بين الثبوت والسقوط تثبت لان مبناها على التكثير لانا خلقنا لها بخلاف العقوبات
فان مبناها على الدرء والعفو حتى لو دارت بين الثبوت والسقوط تسقط قوله وفرق
ما بين الاستحسان بالعلة الاولى والقياس الخفي صحة التعدية لهذا دون الاول كالاختلاف في الثمن
قبل قبض المبيع لا يوجب بين البايع قياسا اقول ـ لما بين انواع الاستحسان تتبع الفرق
الذي بين الاستحسان بالعلة الاولى وهو الاستحسان بالاثر والاجماع والضروره وبين الاستحسان
بالقياس الخفي فانه يجوز حكمه الى محل آخر لان هذه القسم داخل في الاستحسان فانه نوع من القياس
لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكم التعدية الى محل آخر لانه معدول به عن سنن القياس والمعدول
عنه لا يجوز تعديته لان التعدية انما تكون بالقياس وشرط انما تكون الحكم في الاصل معدولا
به عن القياس كما تقدم فلا يمكن تعدية المعدول به عن سنن القياس ثم اشار الى مثال الثابت
بالاستحسان الذي يجوز تعديته والى لا يجوز تعديته مثال ما يجوز تعديته الاختلاف
الواقع بين المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض في قبل قبض المبيع فان هذا الاختلاف
لا يوجب بين البايع قياسا لان اليمين انما تكون على المنكر دون المدعي لانهما لما اتفقا على البيع
عقده اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البايع شيئا فالقول
قول البايع مع يمينه لانه يدعي زياده الثمن فكان القياس ان يتسالم البيع الا ان المشتري يرضى
منه ما اقر به ويحلف على الباقي اعتبارا بسائر الخصومات حيث كان فيها اليمين على المنكر
وفي الاستحسان يجب اليمين على البايع كما يجب على المشتري لان كل واحد منهما منكر لزعم
صاحبه وجه الاستحسان ان المشتري يدعي وجوب التسليم اي تسليم المبيع عند احضار الثمن
الذي يدعيه وينكر الزياده والبايع ينكر تسليم المبيع بالقدر الذي يدعيه المشتري ويدعي الزياده
في الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البايع يوجب استحقاق اليد ايضا عليه عند
وصول الثمن اليه فيتحالفان وهذا التحالف بالاستحسان لا بالقياس لانه يفضي الى تعذر الوصول
الى الارش والاجاره اي الى ارش المتعاقدين حتى لو هلك او وقع الاختلاف بين ورثتهما
في مقدار الثمن وجب تحالفهما لان الوارث قايم مقام المورث في حقوق العقد فطالب
البايع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن
تعديه حكم التحالف اليهما والى الاجاره حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار
الاجره قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن
كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجاره يحتمل الفسخ قبل ظهور العمل
كالبيع يعني قبل استيفاء المعقود عليه كما في البيع وصور التحالف فيما اذا اختلف المتبايعان
في قدر الثمن او المبيع بان ادعى المشتري شيئا وادعى البايع اكثر منه او اعترف البايع بقدر

من البيع وادعى المشتري اكثر منه او اختلف الزوجان في المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجني بالفين فايهما اقام البينة قضي له لانه توافق دعواه بالجمع فبقي في جانب الآخر مجرد الدعوى والبينة اقوى منها لانها تلزم القاضي الحكم والدعوى لا تلزم فان اقام البينة فالبينة المثبتة للزيادة اولى لان البينات شرعت للاثبات وفي الاثبات زيادة لما عرضه ولو كان الاختلاف في الثمن والمبيع جميعا بان ادعى البايع اكثر مما يدعيه المشتري في الثمن وادعى المشتري اكثر مما يقر به البايع من المبيع في حالة واحدة فبينة البايع اولى في الثمن لانها اكثر اثباتا وبينة المشتري اولى في المبيع لانها اكثر اثباتا فان لم يكن لكل واحد منهما بينة قيل للمشتري اما ان ترضى بالثمن الذي ادعاه البايع والا فسخنا البيع وقيل للبايع اما ان تسلم ما ادعاه المشتري من المبيع والا فسخنا البيع لان الفرض قد تعذر وقد امكن ذلك برضا احدهما يجبر عليه الآخر عليه فيجب ان لا يعدل القاضي الى الفسخ حتى يسأل كل واحد منهما عما يختاره فان لم يرض واحد منهما استحلف القاضي كل واحد منهما على دعوى الآخر واصله ان التحالف قبل القبض جائز فقيام العلم على وفق القياس لان البايع يدعي على المشتري زيادة الثمن والمشتري ينكرها والمشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع بما ادعاه ثمنا والبايع ينكر فكان كل واحد منهما منكرا او تحليف المنكر موافق للقياس اما التحالف بعد التبض فعلى خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان المبيع سلم للمشتري فلا يكون مدعيا على البايع شيئا فبقي دعوى البايع على المشتري زيادة الثمن وهو ينكرها فما ثبت التحالف بعد القبض لقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا ولان ابا حنيفة رحمه الله يجعل الثمن في جانب المشتري كالمبيع في جانب البايع وابو يوسف رحمه الله يجعل الثمن في جانب المشتري كالمبيع في جانب البايع وهو قول محمد رحمه الله وهو قوله الآخر ولان التحالف شرع لدفع الضرر وهو متحقق بعد القبض كما قبله ولابي حنيفة رحمه الله ان التحالف شرع مبطلا للعقد والعقد بعد القبض لا يحتمل البطلان لتقرره بهلاك احد العوضين فلا يحتمل الفسخ بخلاف ما قبل القبض لان العقد قبله يحتمل الفسخ بالاقالة فيحتمل الفسخ بالتحالف ولان التحالف يمين والمشتري ينكرها والبايع يدعي عليه ما ينكره والمشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع بما ادعاه ثمنا والبايع ينكر فكان كل واحد منهما منكرا او تحليف المنكر موافق للقياس اما التحالف بعد الق

عقد الآخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع
بالفين ولان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند هلاك
بعض الثمن فان هلاك المبيع ثم اختلفنا في الثمن لم يتحالفا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
والقول للمشتري وعند محمد والشافعي رحمهما الله يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك على
هذا اذا خرج المبيع عن ملك المشتري او تغير تغيرا لا يقدر على رده بالعيب لحدوث
نحو قوله عليه السلام اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا وهذا النص مطلق ولان تقبيل
بحال قيام السلعة بعد بينة التراد اذ المراد منه تراد العوضين لا تراد العقد لانه لا يتصور
ذلك فنقول النص معلول بعلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا غير العقد الذي يدعيه
صاحبه كما ذكرنا والآخر ينكر البيع فيختلف باختلاف الثمن فتعذينا الى حال الهلاك ويكون
التراد للقيم لان قيم الشيء يقوم مقامه وتندفع الزيادة عن المشتري اذ في كل البابين فكان التحالف
مفيدا اذا اختلفا في جنس الثمن بعد هلاك السلعة يتحالفان فان يدعي احدهما الربا والآخر
الزنا لم يلزم المدعي رد القيمة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قايمة الحديث فان قيام السلعة مذكور على وجه الشرط والمطلق اذا جاء عقيب القيد
اذا ورد في حادثة واحدة في حكم واحد والتحالف بعد القبض على خلاف القياس كما ذكرنا
ومن هذا القبيل امة بين اثنين ولدت ولدين في بطن فتحالف احدهما الاصغر ابي والاكبر
ابن شريكه بنت نسب الاصغر ومدعي الاصغر والامة ام ولده صارت قيمة شريكه لو كان موسرا
نصف عقرها ونصف قيمتها ولا يضمن شيئا من قيمة الولد والاكبر ابن شريكه لان صدقته تتعاد
على ذلك والا فالاول ان بدأ شريكه فقال الاكبر ابن شريكي والاصغر ابني ان صدقة شريكه الاكبر
ولده وهي ام ولده وثبت نسب الاصغر من مدعيه والقياس ان لا يصح لانه ادعى ولد ولد
الغير ولكنا استحسنا وقلنا بانه يصح لانه ضمن ادعى نسب الاصغر لكن ادعيه الولد
ظاهرا فصار في معنى المقر فانه ملكها لستة اشهر منذ اشتراها فادعى الولد احدهما
والآخر امة مدعي الولد لانها دعوه استيلاد وبطلت دعوة الآخر لانها
دعوة تحرير والاول اولى لانه اسبق تاريخا وصارت ام ولده لان نصيب المستولد لما صارت
ام ولده صار نصيب الآخر ام ولده ايضا وضمن نصف عقرها ونصف قيمتها وان ولدت
لاقل من ستة اشهر منذ اشتراها والمسئلة بحالها صحت دعوتهما لان كليهما دعوه تحريره
وللابن حر بغير قيمة لان شريكه يزعم انه ولد بنته وهو حر فكيف يضمن له شيئا من قيمته
ولا عقر عليه لان الوطي صادف قبل ملك شريكه لانها ما ولدت لاقل من ستة اشهر فكان العلوق
حاصلا لا في ملك شريكه واما الام فهي بنت مدعيها وهي حرة لان هذه دعوة تحرير ولا عقر
عليه لانه يدعي وطي ام ابنها والوطي لا يغرم شيئا من قيمتها عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما

لان

لان مدعي الولد يزعم انها ام ولده وما ليس متقوما عنده ضمانها وهو ست
بنتا ولدته البنت بنتا فادعى احدهما الكبرى والآخر صغرى فصاحب الكبرى
فان قتلت لم يضمن مدعي الكبرى شيئا وقيمة الكبرى لانها
ام ولد وقيمة الجدة لانها اخذتها مرة وان ولدت الكبرى لاقل من ستة اشهر فدعوة مدعي الصغرى
اولى لانها دعوة استيلاد والكبرى ام ولده والجدة ام ولده آخر للاقرار بالاستيلاد في ملك قوله
واذا عرف المراد بالاستحسان فلا وجه لتشنيع من شنع زعما منه انه خارج عن القياس وجوابه
التشهي وترك النظر فيه لقوله الآخر اقول يعني واذا عرف المراد بالاستحسان وهو انه اسم
لاحد القياسين وعمل الراجح منهما وترك المرجوح او انه اسم للدليل الراجح في مقابلة القياس
الجلي ولا خلاف لاحد في صحة العمل به بطلت المنازعة في العبارة اذ لا مشاحة في الاصطلاح
بعد رعاية المناسبة كما انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لنوع من رجحان يثبت
باعتبار وجود الحسن في احدهما دون الآخر وهذا منقول عن سائر المجتهدين من الصحابة
والتابعين قال ابن مسعود رضي الله عنه كان يستحسن هذه اللفظة في مسايل كثيرة وذكر مالك
رحمه الله لفظ الاستحسان في مواضع من كتابه وكذلك قال الشافعي رحمه الله في المتعة استحسن
ان تكون ثلثين درهما وفي التشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقال في
الكاتب استحسن ان يترك للكاتب شيء من نجوم الكتابة وقال في السارق اذا اخرج اليسرى بدل اليمنى فقطعت القياس ان تقطع يمناه والاستحسان ان لا تقطع وذكر محمد
السنة البغوي في التهذيب ووضع المصنف في مجرى الخلاف عند التحالف استحسنه الشافعي
رحمه الله تغليطا فاذا كان هذا اللفظ مستعملا بين الصحابة وفي بعض الايمة فكيف
يقال بانه خارج عن الادلة الشرعية فالقول به مرتل بالتشهي واتباع ما ليس بحجة لا اتباع
الهوى وشهوة النفس فكان باطلا فعند الانصاف والتحقيق فالتشنيع والتعجل الى الشيء
راجع الى المشنع حيث شنع بالتشهي والتعصب من غير فهم للمقصود فان التشنيع
ان كان لاجل المعنى فقد بان بطلانه وان كان لاجل التسمية كما قال بعضهم بانا لا نثبت حكم
الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيص هذا النوع والدليل يشهد لنا
لان كل الشرع استحسان فقد ايضا باطل لما ذكرنا انه لا مشاحة في الاصطلاح قوله
فان خرج فيه بعله فقياس علم وان ذكر وصفا ملازما لها كما شدا والرابح في التفريع على
الخبر فقياس فرد لانه وما له الاستدلال باجد العلتين على العلة وبرهانها الآخر فان لم
يتبين جامعة اجمع بنفي الفارق كما مر وان ثبت به ليس فقياسا في معنى الاصل تنقيح
المناط كما مر في فصله الاعلى وبيانها بالمثال سبر تخريج المناط فان كان الفرع نظير الاصل حكما
وعلة فقياس الاستقامة وان كان نقيضه فيها فقياس العكس وقد سلف قوله

يعني كانا وضعنا هذا الاسم لهذا النوع والدليل كذلك لخصوم وضعوا لكل نوع والقبيل اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى ووجود معنى الاسم غير ما وضعوه له باعتباره لا يضر فيصح التسمية فان العرب سمت الرجل قارورة لقرار الماء فيها مع ان هذا المعنى موجود في غيرها من الاوانى وكذا ما نحن فيه قوله ودفعه بطرق المجادلات لحسنه ولابد فيه من تمهيد مقدمات الاولى ان المجادلة لغة من الجدل وهو الفتل للاحكام ومنه حبل جديل وجدول اى محكم الفتل واصطلاحا تجاذب حجتى بين متنازعين لتحقيق حق او ابطال باطل او لتغليب ظن المعترف حكم عقلى او نقلى تكليفى او وضعى فالنسبة للاجزاء اوالسبب استدلالا واراءة ورد اظهار للطرب وهو الحق ليعتقد او للخير ليعمل به فعلم منه فاعلها وهو المبلغ وباعتها وهو السبب الداعى اليها وهو السوال والمستدلين ومحلها وهو النسبة المسئول اقسامها واركانها وهى اظهار الصواب بتصفيه العلم والعمل بتدريجه شروطها واداابها اما الشروط فترك التعنت والمراء بالاحاديث لتفويت مقصودها وحفظ الادلة وضبطها بالفقهية وتاويلاتها الصحيحة واتقان طرقها المستقيمة وترك السايل غضب منصب التعليل لانه يذهب طراوة الكلام ويحول بينه وبين المرام واما ادابها فالتاني في كل مقام والتامل في كل كلام ويجرى الغضب واستعانة غير اللسان في الجوارح بضبط الكلام على الخصام وتجنبه في تفهيم ما يقوله وتفهم ما يصيغه ويجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والثبات على الدعوى ان كان مجيبا والاصرار على الانكار ان كان سايلا" اقول لما فرغ المصنف من بيان القياس وشرايطه وركنه وحكمه شرع في بيان ما هو واما آخره لان دفع الشيء لا يمكن الا بعد المعرفة بحقيقته ولان الدفع لا يكون الا بعد الثبوت للشيء الكامل صحيح للقياس ودفعه بيان الاعتراضات المفسدة الرافعة له لان الصحة لا تقرر الا بعد السلامة عن المفسدات ودفعه اما بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض او بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله واما بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض واما بالفرض وهو ان يقول الفرض التسوية بين العلل والمنع كما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم كما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال فاذا تقرر هذا فلنرجع الى الفاظ الكتاب قوله ودفعه بطرق المجادلات لحسنه اعلم ان هذا الفصل معقود على الابد لمناظره منه من بيان الفاظ كثر استعمالها وحدود ومعاني عم ذكرها في مجالس المناظرات ومحافل المحاورات وبيان ذلك يرجع الى حقيقة ماهيته وصفته وبيان آدابه اما حقيقة الجدل له فطريق معرفتها التدرج اليها باسمه ولقبه اذ الاسامي تشعر بخفايا مسمياتها ولقب هذا

هذا الفن هاهنا لما تخوض فيه الجدل وله معنى لغوى ومعنى اصطلاحى اما معناه اللغوى فانه ماخوذ من الجدل وهو الفتل ومنه الجديل للقطعة من الحبل التى احكم فتله واما معناه الاصطلاحى فانه تخاوض وتقارض يجرى بين المتنازعين تحقيق حق او ابطال باطل لتغليب ظن وهذا في عرض التحديد يحوى بجمع وغصن وغيض فانه يتناول جدل الكلام وما فيه الاشارة بقولنا لتحقيق حق او ابطال باطل وحدث الفقه واياه عنينا بتغليب ظن احدهما عن النظر لان الواحد يستدل به في مجارى العبر واحتينا عن العاونة في النظر والافتكار فانه يكون بين متوافقين وتسمية هذا الفن جدلا ينزع الى وضع اللسان لاشعاره بالالتفاف الواقع بين خصمين كان احدهما يلف كلام خصمه كالتفاف الحبل بعضه على بعض بالفتل واما صفته فتتبع قصد فاعله ان قصد التفتيش والعناد فصفته تحريمه واليه الاشارة بقوله عليه السلام ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان قصد فاعله اظهار الحق وايضاح العدل فصفته الندب بل الوجوب واليه الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن واما آدابه فالتحرز عن الاضطراب بسوء اللسان من الجوارح والاركان والاعتدال في خفض الصوت وحسن الاصغاء الى كلام خصمه وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والثبات على الدعوى ان كان مجيبا والاصرار على الانكار ان كان سايلا والاحتراز عن التكلم في مجالس الاعتام والاعراض عن الغضب وقصر الانتقاد على ذلك يذهب طراوة الكلام ويحول بينه وبين المرام وما دة هذا الفن ثلاثة احدها معرفة الحجج والدلايل ويدخل فيه معرفة النصوص لفظا وذلك بعلم اللغة وذلك بعلم التاويلات ووجوه الاقيسة وتمييز صحيحها من سقيمها ثانيهما طبع وقاد وخاطر منقاد فهذا كالكف والساعد والاول كالحسام الباتر وبهذا يحصل القطع ويحصل الدفع والمنع واما بيان مقصود هذا الفن وهو اظهار الحق الذى يجب له الانقياد وتعيين الحجى على مقتضاه والداعى الى الجدل جود السوال في المسترشد اما السوال فهو يشتمل على اربعة فصول الاول في ادوات السوال وهى عشرة اربعة منها وضعت للاستفهام فالاول من الاربعة الهمزة وهى ام الباب لانها تزاد للسوال تقول ازيد في الدار ام عمرو وليها في الرتبة هل موضوعة للاستفهام لكن قد تزاد للتاكيد على سبيل الانذار كما في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر اى قد اتى فلاجل ذلك تاخرت عن الهمزة وليها ما تقول ما عندك وسبب تاخرها انها بابها وتعدد معانيها وليها من وسبب تاخرها اختصاصها بمن يعقل واما الستة المتحاربة فاين في السوال عن المكان ومتى في السوال عن الزمان وكيف في السوال عن الحال وكم في السوال عن العدد واى في السوال عن التعيين وام اذا وقعت بالهمزة تقول ازيد في الدار ام عمرو ولا يرد للسوال الا في مقابلة الهمزة وانتظام السوال خمسة سوال

السابع قال بعضهم يلزمه ان يقول في الجواب نعم ويسكت عنه وبعضهم لا يلزمه ذلك والصحيح الاول لانه متى لم يقل نعم لا يعلم انه اجاب ام لا وهذا ظاهر فيما اذا كان السؤال بالفارسية وقال المجيب بالعربية فانه لا يكون جوابا وان علم المعنى لان الجواب يكون على لغة السؤال وان كان السؤال بالعربية والجواب بالفارسية فانه يكون جوابا

والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل
الواجبات واساس المشروعات قوله وقيل مذموم لذم الجدال والتحريض
على دين العجايز قلنا ذلك على غير الطرق المرضيه توفيقا بين الادله وقد اشتغل
النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه والتابعون رضي الله عنهم بها وفيها السعي في احياء الملة
وتعاون على البر والتقوى وجهاد انبل عما للغزاه بحل المشكلات الدينيه وردالملحدين المبتدعه
اقول قال جماعه من السلف ممن يشكر النظر والاستدلال وعيبل الى التقليد والقول
بالالهام هذا قلنا ان فيما اتى به الرسول المعصوم الصادق المصدوق من وحي الله تعالى
وتنزيله غنيه وكفايه فيما يحتاج اليه معرفته في الدين الحق من باب التوحيد والصفات
من شيء لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب وقوله تبيانا لكل شيء واذا كان كذلك فحدا وقف الكفايه
بما فيه من الدلايل والنصوص عن البحث والنظر والاستدلال بحيث المعقول فان جميع ذلك
مما يغض ويلطف ويدق ودقائقه يصاحبه الى الحيره والتباس الامور عليه وربما عرضت
شبهه لا يهتدي الى جوابها فيفتضي به الظن الى التوقف في الحق وهذا ترك هذا الباب
جمله اقتصارا على ما اتى به الرسول عليه السلام في كتاب الله وسنته لقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى وقوله وان تطيعوه تهتدوا حقيقه فاتبعوه واتبعوا النور الذي انزل
معه وقد قال تعالى واذا رايت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في
حديث غيره وقوله الجدال والخصوم فقال في عيب قوم بل هم قوم خصمون وقال
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وروي في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تفكروا
في الآء الله ولا تفكروا في الله وروي عنه عليه السلام انه خرج يوما وابو بكر وعمر رضي الله عنهما
يتكلمان في القدر فخرج اليهما وكانما فقئ في وجهه حب الرمان من شدة الغضب عليهما فانكر
الخوض في ذلك وقال الهذا خلقتم ام بهذا امرتم وغير ذلك مما تلقاه من هو المتمكن
قوله والتحريض على دين العجايز روي انا حسن بن علي بن محمد البصري رحمه الله كان في مجلس
يقرر الفرق بين المومن والكافر والمنافق فقامت عجوز في مجلسه وقالت ورايت ذلك
هذه التفرقه وقد قال الله تعالى فمنكم كافر ومنكم مومن فقال احسن عليكم بدين العجايز
يعني كفاكم لانها مستند له غير مقلده فاركلامه مثلا قوله قلنا ذلك على غير اطراق
الى صحيح توفيقا بين الادله قوله وقد اشتغل النبي صلى الله عليه وسلم الآية قال الله
تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيره انا ومن اتبعني فاخبر ان متبعيه مستبصرون
بحجج ومعجزات وبين صحتها فيعلم انه حق وما عداه باطل ومناظره الصحابه رضي الله عنهم
مشهوره اكثر من ان تخفى وقد استقصينا ما قدمه هذا الكتاب فلا فايده في اعادته مرة
اخرى اعلم انه لما وقف هذا البحث على معرفه الجواب الصواب تحقق به قوله

في اول المرقه الثانيه فالناظر

قوله فالناظر لغه مفاعله واصطلاحا تحاور يجري بين متناظرين فصاعدا في امر
الدين للتوصل الى ما هو الغرض منه اقول الناظر هي النظر بالبصيره من الجانبين في
النسبه بين الشيئين اظهارا للصواب والمراد من النظر بالبصيره الفكر اعني ترتيب امور
معلومات تصوريه او تصديقيه للتادي الى الغير وقد تقدم في صدر الكتاب تعريف الامرين
وقوله من الجانبين اي من جانبي المعلل والسايل والمراد من المعلل ناقض ما اقامه الحجه
ومن السايل حافظ وهذا الخلاف عما هو المتعارف بين الاقدمين صناع الجدل
اذ المتعارف فيما بينهم ان ناقض الوضع باقامه الحجه سايل وحافظه مجيب ومبادي
الجدل عند السايل هي مسلمات المجيب وعند المجيب المشهورات اما مطلقا يراها
الجمهور كقولنا العدل جميل واما محدوده يراها اهل ملة او صناعه دون غيرهم كمتتابع
التسلسل عند المتكلمين وقوله في النسبه بين الشيئين اي الموضوع والمحمول والمقدم
والتالي والنسبه قد تكون ايجابيه كقول الشافعي النيه شرط في الوضوء وكقولنا كلما
كان الوضوء متحققا كانت النيه متحققه وقد تكون سلبيه كقول الحنفي النيه ليست
شرطا في الوضوء وكقولهم اذا كان الوضوء متحققا كانت النيه منتفيه وقوله اظهارا
للصواب اي بما هو الواقع في الواقع من النسبتين وبهذا القيد تتميز المناظره عن
المجاده لان النظر المذكور اذا لم يكن لاظهار الصواب لا يسمى مناظره بل مجاده لهذا المعنى المعروف
يقتضي صحه اطلاق المناظره على المفاكره الصادره عن الشخصين في النسبتين الشيئين
من غير مكالمه ومكاتبه بينهما ولو على خلاف الفرق فرع انه عند فرع ذلك ما قيل
هي مدافعه الكلام من الجانبين اظهارا للصواب وفيه نظر وقيل هي تردد الكلام
بين الشخصين لتصحيح كل منهما تصحيح قوله وابطال قوله وخصه وذكر ان الفرق بين المناظره
والمجاده ان المناظره قد تكون للمراجعه نفسه ولا تكون المجاده له الا مع الغير والحق ان ما
للمراجعه نفسه هو المذاكره قوله واصطلاحا تحاور يجري بين متناظرين فصاعدا
الى آخره وهذا اولى من قولهم تفاوض وتحاور يجري بين متناظرين الى آخره لان العباره
عن المجاده بالتحاور نطق به القرآن في سوره المجادله في قوله تعالى والله يسمع تحاوركما
فكان اولى من التفاوض الثاني انه مصون عن عيب التشبيع مع الاحتراز عن جميع
معاني حده ومع احتراز لطيف ولانه احسن عباره واكثف اشاره فاجمع
للغرض المطلوب واوجد ودلان التعبير عن المجاده بالتحاور مطابق للفظ الكتاب
وبه وقع صدر الحد مركبا بفصل يجري لغرض التخصيص وهو الجمع والمنع فان قولنا
تحاور يجري بين متناظرين فصاعدا انفصل عن المستدل بالناظر في الكلام وعن المعاونه في النظر على سبيل المشاوره فان ذلك يقع بين متوافقين

متوارد من على الطلب من غير تنازع وعن التحاور بجاري بين المتنازعين في الامور
الدنيا ويم كالمخصومة في الاملاك والحقوق ولهذا قلنا في امور الدين فان التحاور
بجهة التنازع في ذلك لا يسمى مناظرة ومجادلة عرفا وحوا جزاء المحمود من غير
قورط في ذكر التقسيم في معرض التحديد بالاشارة الى امر ديني للوصول الى المطلوب
منه لان جدل الفقه والكلام في امور الدين وقوله للوصول الى المطلوب منه
اي على جميع ما تتم به تحقيق حق او ابطال باطل او لتغليب ظن
مع الايجاز والاحتراز عن عيب التقسيم وقصر الحد على ما هو المقصود في الجدليات
دون العلميات فان الاجتهاد عندنا في الفروع
لان لا حق عند الله تعالى حتى يطلب بالاجتهاد لكن يحدث الاحكام والحقوق
حسب اجتهاد المجتهدين وتتعدد بتعدده وفي الاصول تحقيق حق او ابطال
باطل لان الحق عند الله واحد اما عندنا فالحق عند الله واحد في الاصول
والفروع جميعا والاجتهاد لطلبه واما التنازع في الاملاك والحقوق الاخيار به
فانها تجري تارة لتحقيق حق الآدمي ومرة لحق الله تعالى كحرمة الفروج فما يسبق الى الذهن
بدون قرينة قوله وحقيقته بين السايل والمسؤول اقول يعني ان حقيقة البحث عن
المناظرة والمجادلة انما يقوم بكلامين يقومان بمتناظرين وهما السايل والمسؤول فيجعل البحث هنا
على فصلين فصل في السايل وفصل في المسؤل فقدم اما السايل اذ به تقع البدايه ثم
به تحصل النهايه الفصل الاول فيما يتعلق بالسايل والمتعلق به اصلان سؤال واعتراض
فنقول السايل ان معرفه معناه الوضعي والعرفي ومعرفه السؤال ومعناه الوضعي والعرفي
ومعرفه الصحيح منه والفاسد فنقول السايل في اللغه يطلق على طلب شي بدفع به حاجته
وبعد خلته واليه الاشاره بقوله تعالى والسايلين وفي الرقاب وقوله تعالى واما السايل فلا تنهر
وقال عبيد بن الابرص
من يسالك النار يخبر موقدها ... وسايل الله لا يخيب
ويطلق على الاستفهام قال الله تعالى يسالونك عن المحيض قوله وقد يستعمل الاول
اي في سوال الناس بدون حرف الرباط يقال سالته مالا او القاني اي في السايل من غير تعلق حرف
الرباط بكلامه وقد يستعار حرف الباء له كما في قوله تعالى فاسال به خبيرا وهو المراد بقول حاذق
الحسن رحمه الله في كتاب الصلاه اذا اوحى المصلي بعوجي فسدت صلاته وفي عرف الفقهاء والنظار
يقيد بالاستفهام عن امور الدين حتى ان مطلقه لا ينصرف الا اليه قوله ثم اقسام السوال
خمسه السوال عما هو المذهب ثم عن الدليل ثم عن وجه الدلاله عليه ثم عن تصحيح الدعوى
في الدليل ثم عن الالزام في المعارضه اقول اختلف الفقهاء والنظار في اقسام فمنهم من اوجز
واقتصر على قسمين كما لاستاذ ابي اسحق الاسفرايني رحمه الله فانه قسم السوال عن الحكم قال السوال
عن

عن الدليل وصيغته هرف ما يعني يقول ما حكم هذه المسالة الاولى وفي الثاني ماه ليكه
وما ذكره المصنف من التقسيم الى خمسه اقسام طريقه الشيخ الامام برهان الدين النسفي رحمه الله
وهي طريقه حسنه وعليها العمل عند اصحابنا قوله وهو المستفيض في كتب القدوة الاول
هل وفي الثاني لم وفي الاكثر يقتصرون على القسمين الباقيين السايل استفسارهم عن ذكر الصيغ بدل
الحال هكذا ذكره الشيخ الامام ابو المعالي عبد الغفور بن لقمان الكردري رحمه الله في كتابه
الفصول المنتقى من الاصول قوله وهذه الاقسام الخ هذه الاقسام ينبغي ان
يكون الجواب كذلك اي يقسم ايضا على هذه الاقسام لان الجواب مرتب على السوال فمن السايل
منزله المنكر والمجيب بمنزله المدعي لان المجيب ملزم والسايل دافع فعلى المجيب اقامه الدليل
على ما ادعاه وعلى السايل القدح والرفع والطعن في دليل المجيب من غير مبالاة احدهم
لان مثال المناظرين مثال المتخاصمين في باب الخصومات والدعاوي البينه على المدعي
واليمين على من انكر ثم العبره في هذا الباب للدعوى والانكار معنى وحكما لا لفظا وصورة
لان الالفاظ قوالب ما لها من عبره وانما العبره للمعنى مثاله في الفروعيات البكر اذا زوجت
ثم اختلفا فقالت الوليه بلغني الخبر فرددت وقال الزوج بل سكت ورضيت فالقول قول
الوليه عندنا لانها مدعيه صورة حيث تدعي الرد وان كانت منكرة معنى وحكما حيث ادعت عدم
الرضا وتكذيب قول الشاهد على اقرارها والزوج بانكاره الرد صورة بدعوى وقوع الملك عليها فكانت
المعبره للمعنى قوله ثم لا بد للسوال من اداه والمشهور عند غالب فقهاء ان صيغ السوال
عشره اربعه منها موضوعه للتصور وستة منها موضوعه للتصديق فالاولى للتصور هي ما وهل وايش
لا ترد الا لاستفهام والسرايه نحو ازيد في الدار ام عمرو وتليها ام المتصله حرف او اسم وهي
وقد ترد للتاكيد على سبيل التنزيه كما في قوله تعالى هل اتى على الانسان الى قد اتى فلا جل ذلك
تاخرت عن الهمزه وتليها حرف ما تقول ما عندك وهي مختصه بذوات ما لا يعقل وقد دخل
في صفات من يعقل لسبب تاخرها فاتسع بابها وتعدد معانيها فيها عدا السوال
وتليها حرف متى وهي سبب تاخرها اختصاصها بذوات من يعقل واما الستة
المتساوقة فاين للسوال عن المكان ومتى للسوال عن الزمان وكيف للسوال عن الحال او
الوصف وكم للسوال عن العدد وايه للسوال عن المتعين وايان وانى اذا قوبلت بالهمزه والباقي
لان اكثر هذا القسم الحاجه اليه في هذا الفن لكن ذكروه فتبعناهم تكثيرا للفايده قوله
واطنب القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله في السوال اي في ترتيب السوال وقانونه ينبغي ان
يبتدي بالسوال عن معتقده فيقول هل لكم في هذه المساله معتقد ومذهب ثم عن تفصيل
بقوله ما مذهبك فيها فلعله لا يعتقد فيها مذهبا ولا يحسن ان يقال له ما مذهبك لانه ان
قال نعم لي فيها معتقد فيسال عن تفصيله فاذا ذكره سال عما يستند عليه الا اذا جزم

يعتقده اى يعتقد انه مذهبه ويعتقد انه مما لا يستدل عليه فينتج حواله على الدليل
اى عن تفصيل الدليل اجمالا فان قال نعم سالم عن معرفه دليله لانه ربما اعتقده
تقليدا كعجز العامى بالادله ومنعه الغنى والحصر عن ابراز ذلك فان قال نعم يتوقف ما الدليل عليه
ومثل هذا التطول لا يسمى محاجا السبول يستفيد ذكره الظاهر انه ذكره للتنبيه على
ترتيب الكلام دون استعماله ثم قال القاضى اذكر الدليل اذا سئلت المسئله قال وما الدليل
على ان هذا دليل فرب رجل يعتقد الشئ دليلا ولا يكون دليلا والصحيح منه ان يكون
مبنيا على المطلوب فى شئ يتصور الحاظه به عرف ويتصور التباس السائل
ويستقل السؤال بايضاحه لان السؤال اذا كان فى ذاته مجملا كما يفيد فايدته هو
الجواب لان السؤال اذا لم يفهم سؤاله لا يتمكن من جوابه قوله فلا بد من تمييز
صحيحه من فاسده فتفسادة بتطرق الخلل الى ماله تعلق به وهى اربعة اركان سائل
ومسئول وصيغه ومسئول عنه اما الخلل فى السائل فمن يجئ مجاهد متعنت
ويعلم ذلك بان يسأل عما لا يتصور التباسه كالسؤال عن الليل والنهار يعنى عن تقدم
احدهما على الآخر لتوله تعالى ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون وكذا السؤال عن
جميع الضروريات المدركات ببدايه العقول ولهذا قال القاضى ابو بكر ما يمتنع
فيه الاشتباه يصح عنه الاستفهام وانما يشرط كون السائل صحيح الذهن اذ المستبله
من يبحث عن ما يتصور التباسه عليه وهذا معناه فسؤاله هدر لانه ما صادف محلا
يسأل عنه لان السؤال لما كان استفهاما كان محله الابهام ويكون السائل عنه
جاهلا اى عن طريق السؤال لان طريقه الاسترشاد وهذا طريقه الهزل والعناد
ويترتب على هذا سؤال السوفسطائى عما يتعلق بالسفسطه هل يصغى اليه
ويقبل ام يحكم ببطلانه قال القاضى عبد الجبار يقبل ذلك لانه سؤال يتعلق بالمذهب
والاعتقاد وان كان يتضمن انكار الضروره كسؤال الكعبى عن العلم الحاصل بالتواتر
هل هو ضرورى ام نظرى هل يصغى الى سؤاله وان كان كلامه مرتبطا بمظان الضرورات
لتعلق بالمذهب والاعتقاد قرره قوم منهم امام الحرمين رحمه الله لانه مره عناد
لا يدفع مره جهل لا يدارى فلا يقطع اذ غايه المستدل ان يسنده دليله الى
ضرورى مرتبه او مراتب فاذا اجاب السائل منكرا للضروره فلا علاج له دايه الا ايصال
الآلام الشديده الى منجحته فاذا استغاث يقال له هذا البيس يعلم لك ولست
بصادق بخلاف سؤال الكعبى فانه لا ينكر حصول العلم بالمتواتر ولكن يدعى فى بعض
المعلومات هذا الحال الغموض كما سبق فى اقسام السنه قوله واما الخلل فى السؤال اقول
وانما شرطنا كون المسؤل عنه مستقلا باعبايه لانه اذا كان بخلاف هذه الصفه لا يفيد

سؤاله

مطلب مع من السؤال وما يكون منه ومجهول

او ناضره

بعد الرجاء اذا سأل صبيا لا يفهم او عاميا عجميا عن موكدات ابن الحداد او بعض
الاصول ومشكلاته وغوامضه ومشكلات المعقولات التى لا يستقل بادراكها افهام
المحررين العلماء فعد اذن بما سئل عنه واهل مختصون به فمن سأل عن فن وهو غير اهله
فقد اساء الادب فى سؤاله كمن كلف الاعجمى الويل والزمن بالغد وفى آداب السؤال ان
لا يسأل عن فن الا من يعلم انه فيه فانه لتكمل فايده السؤال لان العلم سؤال وجواب فاذا سأل
من اهله واجاب السؤول جوابا مطابقا فقد حصلت فايده السؤال واستكمل العلم
ويتفرع على هذا سؤال المشكك واللاادرى على مذهبهم ومعتقدهم جوزه قوم وقال
يقال للمتشكك لم تشككت فى حقايق الاشياء ويقال للاادرى لم قلت واذ لم يحيث
بانك لا تدرى وقالوا بصحته لتعلقه بالمذهب وانكره آخرون وهو المختار لانه يتضمن الجهل
فلا يفيد سؤاله بعد اعترافه بالتشكك ولانه قد صرح بانه لا يدرى فلا جدوى لان يسأل
عنه اذ يقبح ان يقال لمن لا يدرى لم لا تدرى وفيه مناقشه وسواء يقال للاادرى
بما علمت انك لا تدرى هل بالضروره او بالنظر فان قال بالضروره فقد اقر بحصول العلم وجهه
عن معتقده اذ العلم الضرورى مما لا يختلف فيه العقلاء وان قال بالنظر فيقال لم لم علمت
انه بالنظر ان كان بنظر آخر فيودى الى التسلسل او ينتهى الى ما يتضمن معتقده وهو المطلوب
قوله واما الخلل فى الصيغه بان يأتى بكلام مبهم كقوله ما تقول فى نبيذ التمر فقال
القاضى عبد الجبار هذا سؤال فاسد لان لنبيذ التمر احكاما كثيره كحل شربه او جواز
بيعه او وجوب الضمان على متلفه او جواز التوضوء به فى السفر عند عدم الماء لانه يحتمل
لهذه الاحكام باسرها فالمجيب بالخيار ان شاء تكلف جواب الكل وان شاء تكلم على وجه
فساده وهذا التسبيح والسؤال عنده مرسل مبهم لازدحام الاحكام فى الدخول تحته
كما ذكرناه قسم السؤال الى مرسل مجمل والى خاص حاضر وزع ان ما ذكرناه مرسل مجمل مبهم
وان الخاص الحاضر ان يقول هل يجوز التوضوء بنبيذ التمر فى السفر عند عدم الماء وغيره
القاضى عبد الجبار كالامام الحرمين وغيره لم يرى ذلك خللا لانه لا يعد قولا اقتراحا
فلانه فى نبيذ التمر مبهما مع اطراد العرف بان الاحكام المذكوره لا تختص بنبيذ التمر بل المختص
به حكم التوضى مقيدا بالسفر عند عدم الماء والقرينه العرفيه اخرجه الى الصفه عن صفته
الابهام كالقرينه اللفظيه نعم لو قال ما تقول فى النبيذ الذى هو اسم جنس لقوله نبيذ
التمر وغيره فهذا يعد مبهما فى السؤال باطلا ويتفرع على هذا مسئله وهو ان عموم
السؤال هل يعد خللا مفسدا ابطلا فقال قوم بفساده للظهور تخلف محل الشبه
مثاله قول السائل هل قتل المسلم بالكافر لانه لا يقتل بكل كافر بالاتفاق وقد يحكم
وخيروا المسؤل فى استفصاله عنه وتفصيل آخرون فى الجواب فقالوا ان كان السؤال

هذه

عن هذا شافعيا صح السوال لانه امكنه تعميم الجواب وان كان حنفيا بطل السوال لانه لا يمكنه التعميم ولا شك في ان الاحسن تخصيص الجواب بالذي فان الجدال سواج وما هذه العرف وخرف القضا يقتضي تقبيح هذا السوال وجرمه على محرره ولكن لا ينبغي ان يحكم ببطلانه بحيث لا يجاب عنه قوله واما الخلل في السوال عنه وهو ان يسال عن غامض لا يمكن الوقوف عليه كمسقط شعاب الكواكب ومواقع اقدام الملايكة وكذا السوال عن كيفيه حركات حيوان البحر في غمرة الماء الى غير ذلك من المغيبات التي لا يتصور الاحاطة بها عرفا لغموضها فهذا السوال باطل فتى راعى الادب في السوال وانتفى الخلل عن هذه الاركان صح السوال والا فلا قوله وقيل يلزم السايل ان ينتقل الى مذهب من يدب عنه ويناظر دونه وقيل لا يلزمه وقد تقدم قوم بين هذين القولين الى آخره اقول اختلف العلماء في ان السايل هل يلزمه ان ينتقل الى مذهب احد الايمة المشهورين ليذب عنه ويناظر دونه قال شيخ الامام الغزالي رحمه الله لا مذهب له هذا جاده السوال وقانونه ومقتضى الاسترشاد لانه جاء مسترشدا فلا يليق به انشا تكليف الذب عن مذهب نعم اصطلح الفقهاء في مناظرتهم على خلاف ذلك لمصلحة حكمية تليق بوضع المناظرات في المسايل الفقهية لان الكلام فيها مظنون والكلام في مظان الظنون تتسع طرقه وتكثر شعبه فلو لم تشرع الى قالب الضبط لتبددوا ربما لا يمكن السوال عن عرضه قوله ويتفرع على هذا انه اذا ادعى لنفسه مذهبا سال سوالا يناقض مذهبه هل يسمع فيك لا يسمع لانه قصد تصحيح مذهبه بما ينافضه وقيل يسمع لان غرضه ابطاك مذهب خصمه فيثبت مذهبه بذلك وعليه مشا خنا بخارا وان كان الكلام في اصول الاعتقادات فلا يكلف فيه السايل تعيين مذهب لان المطلوب فيه العلم والسوال فيه سوى لم فاذا انتظم هذا السوال انتظم السوال ولم يلزم التناقض على المعقول بعد ان صح مسلكه في العقل نعم اصطلح بعض المتكلمين ضرب بعض المذاهب على معنى ان كل خصم يتبنى لزاما بدا تناقض مذهب خصمه وسموا ذلك من باب المضاهاة فلا يجاب على من رغب فيه لكن القانون ما ذكرناه والذي عليه مستقر العمل انه يتحمل في الاصول والفروع جميعا لانه لو لم يشترط هذا لاتصلت المطالبات متسلسلة الى المطالبة باثبات الضروريات فتبطل فايده المناظرة فاما اذا ابتدع السايل بذكر مذهب ثم اتى بسوال يناقضه لم يسمع سوالا اجماعا مثاله اذا سال عن العلة الدالة على حدوث النظر وابتدا من نفسه انه يعتقد بطلانه وينكر اقتضاءه الى العلم بما تقدم فان من اقتضى يبطلان النظر عن الدليل الدال على صحته لان الدليل على صحة النظر ضرب من النظر وهو المتنازع فيه فيجب ان يكون عن المدلول فهو بانكاره

النظر

النظر منكر دليل النظر فسوالة عن دليل اقرار بما انكر فيتناقض قال الغزالي رحمه الله وبطلان هذا السوال لا يراه يتوقف على ابداء المذهب قبله فانه متناقض في نفسه الا ان ينبغي استرشادا ليعلم ما يتبين به صحة النظر فاما المعتزلي عن تفصيل حدث العالم قال القاضي ابو بكر سواله باطل لان مساق اصله انكار اصل الحدث حيث قضى بان المعدوم شيء فلا يصح سواله عن التفصيل ومن عدا القاضي من علما الامة صحح سواله ولا يقبل القاضي انه حكم ببطلانه على معنى انه لا يصغى اليه ولا يستاهل السايل الجواب لكنه لا يجوز للمسؤل التشاغل بابطال السوال على اصل السايل بعد ان ابدا مذهبه ومن عداه لجوز التشاغل به ويلزم المسؤل نصب الدليل واختلف في ترتيب السوال فلم يلزمه قوم لانه مسترشد فلا حجر عليه فيما ياتي ويدر في مقام استرشاده فله ان ينقض ويمنع او يعارض ثم ينتقل لان الكل في تحقيق غرضه سواء والرتبة لغو وهو الصحيح لانه محافظة على السلوب صحيح تحقيق المطلوب وعليه اجماع اهل النظر فانا اذا رايناهم يناظرون نظرنا الى اصطلاح المناظرين في كل بلده وتعارفهم وبحاريهم في طريقهم ومحافظ على قواعدهم فيقدم ما هو مستحسن عندهم ويجتنب ما هو مستقبح لان حقيقة الادب في فعل ما يستحسن عاده وترك ما يستقبح ويستقذر عاده كما في اداب الاكل والشرب وسايز الاغراب وهذا ينشا من موافقة العرف والاصطلاح وكذا ينشا الاستقباح من مخالفته فليختر طريق لا يفضي به الى خلافهم احتراز عن ان يكون عليه امرا فيخل بمقصود مجاهم وحجاجهم وربما يقصر عن الاعتذار والى هذا اشار عليه السلام بقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح اي ما يقع عند الناس انكاره وان كان عندك لا عذر له فليس كل سامع منكرا بقدر ان يوسع عذرا قوله والجواب ايضا صحيح وفاسد الى آخره اقول اما الجواب فحقيقته وضعا وعرفا قطع السوال يقال جاب الفلاة اي قطعها وجاب القميص ومنه قوله تعالى وثمود الذين جابوا الصخر اي قطعوا ومعناه العرفي هو قطع كلام السايل بذكر المطلوب فظهر عمل العرف في تقييد مطلق القطع بهذا وصيغته فهي تنبو عن هل وهمزة الاستفهام اذا استعملت بدون كلمة النفي وبلى اذا استعملت معها كقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وقوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم هذا اذا قوبل سوالا اما اذا انتفى فلا بد من لا ويتسم الجواب الى الجواب بالحكم والى الجواب بالدليل والحاصل انه ينقسم انقسام السوال لانه يترتب عليه والصحيح منه هو المترتب على سوال صحيح مطابق لمقصود السايل وغرضه لان فساده ينشا من فساد السوال الذي يترتب عليه جوابه لانه بناه عليه والبنا على الفاسد فاسد وينشا ايضا من الانزواء عن مقصود السايل لان الجواب كلام يقطع كلام السايل بذكر مطلوبه فمتى عدل عن مطلوبه لا يكون جوابا وتمام الغرض في هذا البحث بذكر مسئلة وهو ان الدهري اذا استدل على حدث العالم

فافتى بقدمه هل يحكم ببطلان جوابه اختلفوا فيه والاوجه لفظيا لا معنويا اذ لا ترتيب في
صحته على طريق النظر والجدل ولا شك في بطلانه من حيث انه اظهار عقيدة فاسدة
باطلة ويتفرع على هذا انه يلزم السائل ان لا يجيب عن السؤال الفاسد لئلا يفسد
جوابه بل يسكت عنه او ينبه على وجه الفساد ومن فساد سؤاله بما لديه من وجوه
فساده على الوجه الذي ذكرناه في فساد السؤال من مناقضة عقيدته واجماله في ذاته
وخروجه عن المقصود المطلوب من السؤال وهو الاسترشاد ودخوله في حيز الهزل
والعناد ويلزمه ايضا ان لا يرجع عن مقصود السائل فيبطل جوابه لما بيناه لهذا
منع الاستاذ ابو بكر بن فورك رحمه الله جواب القرض لابطال الفرض في الدليل اما ان عم
الجواب او خصص فان عم فلينصب الدليل على مطابقته لان الخاص لا يتضمن
دليلا على العام وان خصص فقد ازور عن مقصود السائل وعدل عن ترتيب الكلام
والجواب في محل الجدال لانه لم يجب عما وقع عليه السؤال واجمع من بعده على
تجويزه لكن اختلفوا في وجوب البناء فقال به قائلون ومنع منه آخرون واختلف
القائلون به في كيفيته فقال بعضهم يكفيه في البناء ان يقول القائل قائل يقول
بثبوت الحكم على العموم وقائل يقول بالنفي على العموم فاذا بطل احدهما بقي الآخر وقال
آخرون لابد من استنباط وصف ملائم من محل الفرض وبناء الباقي عليه على الوجه الذي
يبنغي الفرع على الاصل وفصل قوم بان قالوا ان فرض في مسئلة تناولها صيغة السؤال
فقد اقدم على ما هو له ولا يحتاج الى البناء لانه دل في محل السؤال وان لم يتناوله
سؤاله بالدليل وهو في ذلك معذور اذ قد لا يساعده الدليل الواحد في جميع الصور
والمجلس الواحد يحتمل افراد كل صوره بدليل بما يماثله ما اذا سئل عن قتل المسلم
بالكافر فله الفرض في المستامن ولا يحتاج الى البناء عليه وان سئل عن مؤبد العهد
وهو الذمي فله ذلك بشرط البناء لانه تعدى محل السؤال ولا يكفيه في البناء ان يقول
السائل قائلا ان لانه هذا بان اذ ليس من ضروره الموافقة في احد الصورتين ان توافقها
الاخرى نفيا واثباتا ثم المجوزة للفرض اختلفوا في تقديم الجواب فقال بعضهم يتعين
الجواب ليقع على مطابقة السؤال ثم يعترض بالاستدلال وجوز بعضهم تخصيص الجواب لانه لو
عم للزمه نصب الدليل على مطابقته وادائه فيقدم على ما يتحسن وتحكم ما يتكلف كما اشرنا
اليه في اداب السؤال وتخيير الجواب وان وقع اليه فلا يطول فاذا اجاب بدا بالاستئناف فان ابتدأ
اختلفوا فيه فاجمعوا ان سكوته ساعة بعد الفتوى لا يبنغي للمتصدر بعده المنصب احضار
الدليل قبل الجواب واختلفوا في انقطاع لحوق سكوته فمنهم من قدره بقوم لانه قصد كمنصب يقتضي المبادرة
الى ذكر الدليل فقطع عجزه بالتاخير واجمعوا على ان سكوته للسؤول قبل الافتاء لا يضر لانه يحمل على الاجتهاد

في

في الفتوى او تعيين مسئلة اذا سئل عن مسائل وحاصل ذلك راجع الى امتحان وانتخاب فيلقى عن موافقه
ومخالفه الاصطلاح وقد يقع السكوت عن الجواب بعد تمام السؤال ويحمل على الجهل او المذهب او الجبن
وقد لا يستقيم الكف القليل في مقام التعليل ويحمل على التزوير في تقرير العباد وقد استحسن بعض
اصحابنا فيما يحتاج اليه في المناظرة وغيرها مما يليق بعد المقام وهو اذا تمسك المجيب بعموم اللفظ
فللسائل ان يعترض عليه من عشرة اوجه احدها ان يطالبه ببيان ان المتنازع فيه دخل تحت
العموم باسم وان الاسم اذا اطلق ينصرف الى المسمى المتنازع فيه مثاله اذا علل الشافعي المذهب
في مسئلة النباش فقال سرق نصابا محرزا فيقطع لعموم آية السرقة يقول السائل الحنفي لم
قلت انه دخل تحت هذا الاسم وان الاسم ينطلق عليه فليزمك هذا مثله في الصوم والمعنى
كذلك التسمية قلت هذا باب الاسم بالمعنى وذلك مما لا يجوز كما اذا جيء بلبن ماء يعلم
انه مائع طاهر ثم يدعي ان سلمنا انه يسمى سمنا باعتبار حاله فلم قلت انه يطلق اسم السارق
ينصرف اليه عرفا واسم السارق في العرف هو اخذ مال الغير على سبيل الخفية ولم يستفاد من هذا
ومثله ان الله تعالى سمى الشمس سراجا وهذا لا يدل على ان اسم السراج ينصرف اليه عند الاطلاق فانا
اذا قال الشافعي في صلاة الجنازة لا تصح الا بفاتحة الكتاب لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب يقال له لم قلت بان مطلق الاسم ينطلق عليه لان المتعارف من مثله
الصلاة الكاملة وكذا اذا قال حنفي تكره صلاة الجنازة وقت الزوال لان صاحب الشرع نهى عن
الصلاة وقت الزوال ثالثا اذا سلم له ان اسم مطلقا يطالبه ببيان عمومه فيقول لم قلت
بانه يجري على عمومه فان قال المعلل لانتفصيل فيه يتأمل السائل فان كان النص لتقدم البيان
الحكم بمذهب المجيب يحتاج السائل الى بيان النص او التخصيص وان كان بناء على شيء يجب
النظر الى ذلك الشيء كما لو قال المعلل يجب الزكوة في مال الصبي لتوارد على احد اهم حق ملزم
ولم يفصل فيقول السائل هذا كما يجب النظر الى المكلف وهو المخاطب اي المكلف وكذلك
الحنفي لو قال في زكوة الخيل لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه خذ الصدقة من اغنيائهم
وردها في فقرائهم من غير فصل يقول السائل هذا بناء على ذكر الذهب والفضة
والجواب ولا ذكر للخيل فيه رابعها ان يسأل عن كون الحكم مقصودا بالنظر مثاله
ما لو قال الحنفي اعشر يجب في الرطاب يقوله عليه السلام فيما اخرجته الارض ففيه
العشر او نصف العشر فيقال له هذا البيان قد الواجب لا لبيان ما يجب فيه العشر
وكذلك الشافعي لو تمسك في حل الضب بقوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا طيبا فلا يستقيم
الاحتجاج به فلو استقل النص آخر فقد انقطع خامسها ان يحتج المعلل بأمر او صفة
في سبب والنظر اتم من السبب فللسائل ان يقول النص ورد في سبب بعينه فلم
قلت بانه يجري على عمومه مثاله لو تمسك الظاهري بقوله عليه السلام ليس في البر

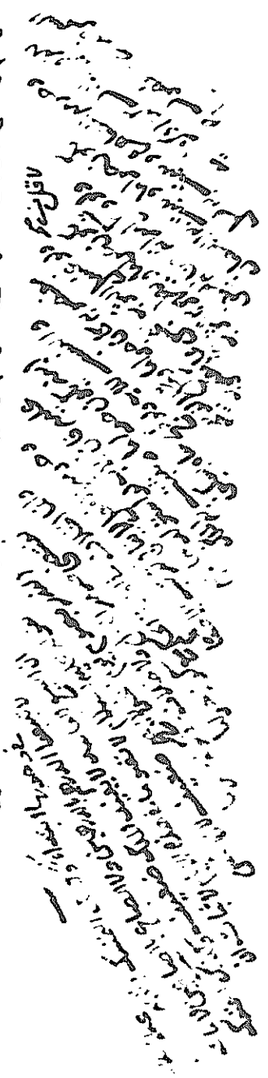
الصيام في السفر فهذا دليل على ان صوم المسافر لا يصح فيقال له هذا ورد في حق
شخص مخصوص اضعفه الصوم فلم قلت بانه يجري على اطلاقه وذلك ان النبي عليه السلام
رأى رجلا اضعفه صومه ومرض به حتى صار صاحب فراش فسأل النبي صلى الله عليه
وسلم عن حاله فقيل يا رسول الله هو صائم وهو في السفر واضعفه الصوم
ولم يفطر فقال عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر فهذا الخبر ورد في
حق هذا الشخص خصوصا وكذا ورد في حق اهل قباء خاصة فلا يدل على
ان كل ما يطعم المرء لا يأثم به ساد سها اذا وقع التسليم بعموم اللفظ ليس
للسايل الا المعارضة او بيان النسخ كما لو قال السايل في المستامن لا يجد لقوله
تعالى فتحرير رقبة منه ومتى قتله حد الم يبلغ ما منه فيعارضه بآية اخرى وهي
قوله تعالى للزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مايه جلدة سابعها تخصيص
بنص آخر متى اذا اقام الدليل على خصوصهم يجوز التخصيص بالقياس وخبر الواحد
كما منه اذا احتج بعموم هو ذكر بعض ما يتناوله عام اخر لم وافقته فلا يخصه
ولا ينفيه لان التخصيص يقع بالمخالف مثاله قوله عليه السلام لا نكاح
الا بولي وشاهدي عدل فيقول له السايل هذا بعض ما ظل حد عام آخر وهو
قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فهذا يقتضي ان يجوز النكاح وان كان الشاهد
فاسقا فيقام على جواز النكاح بالعدول دليلان فبالفسقة دليل واحد لما ثم ان
هذا النقض لو اتفقه فلا يجوز نسخه هذا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود دليل
ان النكاح لا يصح بدون الشهود وكذلك النص الثاني لانه ذكر وصفا زايدا او هو العدالة
فسعى ان يحتج المعلل بالمدح على الوجوب او بالذم على الفساد فيقول للسايل
المدح على الفعل يدل على انه مشروع والذم يدل على الكراهة وانه شيء فيه ولكن
كون الشخص شيئا في امر لا يدل على ان ذلك الامر غير مشروع اصلا كما اذا
استام على سوم اخيه واشتراه فان شراه يكون صحيحا وان كان مذموما على ذلك
على شرط ان يحتج المجيب بعموم التلقي وهو ان يجمع بين اثنين او ستين او
دليل ويعتمد عليهما فللسايل ان يقول هذا لا حجة باطل لان كل واحد منهما
لا يصلح حجة بانفراده لتصحيح المسلم الا بانضمام غيره اليه وهذا يقتضي ان يكون
احدهما بناء على الآخر اما بناء اسم على اسم او حكم على كلام او اثبات اسم في
الشارع وهذا الاخير مثاله لو قال الشافعي في الطواف يشترط له الطهارة
لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة قيل له ادعيت انه صلاة لتعلق حكم

الصلاة

الصلاة به وقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور وهذا يستقيم لانه اثبات الاسم يقول الشافعي
والشارع ما بعث ميقاتا للاسامي اللغوية وانما بعث لتبيين احكام الشرعية وترتب
الاحكام على الاسامي فينظر هل تتعارف صلاته في عرف اللغة او فيما بين اهل الشرع
فيقول ذلك يسمى طوافا ولا يسمى صلاة فلا يستقيم الاحتجاج به ولان مذهب الطواف
الدوران حول البيت وهو مبطل لماهية الصلاة فاذا تحقق التنافي بين الماهيتين بقي
التشابه في الثواب والفضيلة كما تقدم في قسم غير ذلك لو قال لا تجب الزكوة
على المديون لانه فقير يقال له لم لانه حل له اخذ الصدقة هذا احتجاج بهذين البيتين
فيقال له هذا لا يستقيم لانه اثبات اسم الفقر بالحكم والحكم اذا يتبع الاسم فلم
قلت ان المديون يسمى فقيرا حتى يكون عليه الزكوة وكذلك اذا احتج المجيب بخبر
الواحد فللسايل ان يطالبه بتصحيح متنه وتثبيت اسناده ويسأله عن قرونه
وضعفه لتهمة في رواته او ضبط الراوي ويطالبه باثباته في كتاب مشهور من
مصنفات اهل الحديث ونقلة الاخبار مرضي عنه الجملة مقبول القول فيما
الكل وهذا على اصل الشافعي مستقيم جدا لان المرسل عنده ليست بحجة وقد
تقدم تحقيقه في اقسام السنة مسألة اذا احتج المجيب في المسألة بقوله عليه السلام
هذا لانه لم يقم الدليل على جوازه فان كان في العقليات فهذا التعليل باطل لان
العقليات تعرف بدلايل العقل ومعرفة صحتها من فسادها بالتأمل والنظر فلا
يستقيم ان يقول لم يقم الدليل عليه وان كان من المشروعات التي يجوز ان لا تكون
ويجوز ان تكون يعني بان يستوي طرفا وجودها وعدمها اختلف الاصوليون في هذا
النوع فبعضهم قالوا انه ليس بحجة لان المجيب نصب الكلام لاقامة الدليل على
المتنازع فيه والعدم لا يصلح دليلا على الشيء وبعضهم قالوا يتأمل فيه السايل
فان وجد نصا على وجود ذلك الحكم وثبوته تحتج عليه بذلك ويقيم الدليل على
خلاف ما ذكره المجيب وان لم يجد دليلا على ذلك فحينئذ قيل ان هذا التعليل صحيح
لان الثبوت امر عارض فمن ادعى ابانته يحتاج الى الدليل والاول اقوى مسألة
المجيب اذا جعل وصفا من الصفات علة لبناء الحكم يعترض عليه السايل
فيقول لم قلت ان هذا الوصف هو علة فان قال المجيب اقيم الدليل عليه وهو ان
الحكم يدور معه وجودا وعدما اي يوجد عنده وجود ويعدم عند عدمه وهذا
امارة كونه سببا فالسايل يطالبه بالتأثير ويقول لم قلت بانه يصلح ان يكون
سببا وانه مؤثر في افادة الحكم فان وافق بانه يوجد عند وجوده وينعدم عند
عدمه يقال له الحكم كما يدور مع السبب وجودا وعدما يدور مع الشرط وجودا

وعدما كالاحصان لما جعل شرطا لحكم لا يتصور وجوده بدونه والملك لما جعل
شرطا لنفاذ التصرف يدور نفاذ التصرف معه ومع هذا الايدل على ان الملك سبب لنفاذ
التصرف مسئلة في تعريف المراد النصوص وهو قوما منه اذا كان حقيقة لمعنى مجازا لآخر فالحقيقة
اول مثاله قالوا علة وجوب الحد المخلوقة من ما الزنا تحرم على الزاني نكاحها وقال الشافعي حل الصيد
ما ذهب اليه علة وانما لانها بنفسه حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى وما علمتم وينتفع فيه الاحكام
على المذهبين من حل الوطي ووجوب المهر ولزوم القيمة وجريان التوارث ولا يخفى ان
الخروج والبروز منها ان احد المحلين اذا وجب تخصيصا في النص دون الآخر فالحمل على ما
لا يستلزم التخصيص اولى مثاله قوله تعالى ولا ملمستم النساء فالملامسة لو حملت على الوقاع
كان النص عموما به في جميع الصور ولو حمل على المس باليد كان النص مخصوصا في كثير من الصور
فان مس المحارم والصغيرة التي لا تشتهى غير ناقض بالاجماع وينتفع عليه الاحكام على المذهبين
من ايجاب الصلاة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الاقامة ولزوم التيمم عند عدم الماء
وكذلك المس في اثناء الصلاة ومنها النص اذا تردى بين آيتين او روى بروايتين كان العمل به على
وجه يكون عملا بالوجهين اول مثاله قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فحمل قراءة التخفيف
فيما اذا كانت ايامها عشرة وقراءة التشديد فيما اذا كانت ايامها دون العشر وعلى هذا قالوا علة اذا
انقطع دم الحيض لعشرة ايام يحرم وطيها حتى تغتسل لان كمال طهارة بالاغتسال واذا انقطع
دمها لعشرة ايام جاز وطيها قبل الاغتسال للاطلاق النص بانقطاع الدم وبهذا قلنا
اذا انقطع دم الحيض لعشرة ايام في آخر وقت الصلاة تلزمها فريضة الوقت واذا انقطع دمها لاقل
من عشرة في آخر وقت الصلاة ان كفى مقدارها تغتسل فيه وتحرم للصلاة لزمتها الفريضة
وكذلك قوله تعالى وارجلكم قرئ بالنصب والخفض فالنصب عطفا على المغسول والخفض عطفا
على الممسوح فحمل قراءة الخفض على حالة التخفف وقراءة النصب على الكثيف وعلى هذا بعض اصحابنا
جواز المسح على الخفين ثبت بالكتاب ومنها قوله عليه السلام في دم الحيض حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالماء لا يبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم
بالماء فتقييده بحال وجود الدم على المحل والخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل وكذلك
التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم لا يبقى فساد الماء بموت الذباب ضعيف
لان النص انما يثبت حرمة الميتة والخلاف في المتنجسات بالماء وكذلك قوله عليه السلام
في اربعين شاة شاة لا يبات عدم جواز القيم ضعيف والخلاف في سقوط الواجب بادا
القيمة وكذلك التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لا يبات وجوب الشروع ابتداء ضعيف
لان النص يقتضي وجوب الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف
قوله ولما كان تمام الاستدلال بالقياس بيان ان المدعى محل القياس على ان المستعمل في حكم

الاصل



الاصل كذا وعلته هذا وهو ما به في الفرع ويستلزم ثبوت حكم الفرع وهو الحكم المطلوب
فهذه ست مقدمات لا بد القايس ان يذكرها تحقيقا او تقديرا ولا بد له من تقرير ما يقوله
ولو في اصل الدعوى وقد دون لذلك سبع من الاعتراضات تشتمل على ثلاث وعشرين صنفا
او خمس وعشرين صنفا على اختلاف فيها بعضها للورود على كل مقدمة كما استفسار والتسليم
او على كل قياس كاقسام الممانعة والمعارضة في الفرع وبعضها خاص بالنظري وبعضها
بالمناظرة والمؤثر فصل في البحث عن دفع هذه العلل اقول لما فرغ المصنف
من بيان المقدمة بالجدلية وما يتعلق بها شرع الآن في الاعتراضات الواردة على القياس وباقي
في طيها ما يرد على غيره لانه قليل النسبة اليها والاعتراضات كلها راجعة الى منع او معارضة
والالم تسمع وذلك لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بليله وغرض المعترض عدم
الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته
عن العارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم فالدفع يكون بعدم احديهما فعدم شهادة
الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ
شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها مما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له
بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب
الفاسد بالفاسد ولا نعني به ان الفاسد ينبغي ان يجاب بالفاسد بل انما يجاب
به الفاسد فهو فاسد لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه ترجيح لا جواب فلم ينبغي
ان لا يجاب ومن حيث انه ليس متوجها فجوابات مطلوبة والاشتغال بها لا جاهم
به اليه يكون فاسدا واعلم ان للقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك واضح وقد تمنع اجمالا
وطريقة ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب
ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت
وانتهض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله
عليها فمراد المصنف بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد علمت ان بحصر العقلي
في مثل عدد الاعتراضات متعسر بينما وهو امر للاصطلاح فالواضع فيه مدخل
لكن لا بأس بالضبط للتقريب فنقول اولا انواعها وثانيا في تنقيح كل نوع منها
فنقول لك انها خمسة وعشرون وانواعا سبعة وذلك ان المستدل يلزمه في القياس
وفي غيره تفصيل ما يقوله سيما في تعيين مدعاه واذا اندفع القياس فلا بد ان
يكون ممتنعا في القياس لعدم ما يمنعه وذلك لم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل وعلته
وتبرت العلة في الفرع ولا بد وان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع
وان يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه اولا وساق الدليل اليه فهذه سبع مقدمات

يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض قوله اجناسه اى اجناس كل نوع وقد جرى على
الاصطلاح الاصولى من تسميه المندرج جنسا والمندرج فيه نوعا واعد تعيين الانواع
وتعيين اجناس كل نوع وبظهر لك ان الاجناس والاعتراضات تختلف باختلاف وجوه يتوجه
منها على مقام التنقيح النوع الاول وهو جنس واحد وعلى مقام التمكن النوع الثانى وهو
جنسان وعلى مقام اثبات حكم الاصل النوع الثالث وهو جنسان وعلى مقام اثبات علية
النوع الرابع واجناسه اثنا عشر وعلى مقام بيان انتفاء النوع النوع الخامس واجناسه خمسه
وعلى مقام استلزامه ثبوت حكم الفرع النوع السادس وهو جنسان وعلى مقام كون مابه يثبت
هو المدعى اوكالنوع السابع وهو جنس واحد يعنى ان النوع منحصر بحسب الوجود فى جنس
واحد قوله الاول عام مقبول فى الاستفسار وهو طلب بيان معنى اللفظ
اقول النوع الاول وهو ما يتعلق بالافهام لمدعاه او غيره وقد تقدم ان قصر
الكلام اول كل شئ وهو واحد ليس الا اذ لا يتصور ثم الا طلب الافهام ويسمى الاستفسار
وانت تعلم انه يرد على تقدير المدعى على جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سواله
منه قوله الاستفسار هو طلب معنى اللفظ الاستفسار طلب الفسر وهو طلب بيان
معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان فى ذلك اجمال او غرابه والا فهو تعنت مفوت لفائده
المناظره اذ باى فى كل لفظ يتسلسل ولذلك قال القاضى ما يمكن
فيه الاستفهام حسن فيه الاستفهام وبيان كونه مجملا على المعترض اذ الاصل عدمه فان
الاصل وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه قليل جدا واتى البينه على مدعى خلاف الاصل
ويكفى المستدل انه خلاف الاصل بيانه بان يتبين صحه اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر
ولا يكلف بيان التساوى وان كان الاجمال لا يحصل الا به وهو تعداد على الاجمال فكان يجب
ان يلزمه الوفاء به لكنه اعتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقى الكلام
غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظره وايضا فانه تخريج نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن
التعنت حقه ويصدق ليعد التنه السالم عن المعارض مثاله اذا قال بان به البطلان
فيكون باطلا فيقال له ما معنى بان فانه يقال معنى ظهر وانفصل واذا قال فى المكره مختار
للقتل فيقتص منه كالمكره فيقال ما تعنى بالمختار فانه يقال للفاعل القادر والفاعل
الراغب فهذا انما دعوى الاجمال واما الغرابه فلا تخفى لذلك لم يتعرض لها مثاله قد
الكلب المعلم اكل من صيده اذا لم يرض فلا تحل فريسته كالاسد فيقال ما الآيل وما
معنى لم يرض وما الفريسه وما الاسد واعلم المعترض مع انه يكلف بيان التساوى فانه
التزمه تبرعا وقال وهما متساويان لان التفاوت يستدعى ترجيحا بامر والاصل عدمه
المرجح لكان جيدا وفاء بالتزمه الا قوله وجوابه بيان ظهوره من مقصوده الى آخره
اقول

اقول والجواب عن الاستفسار بيان ظهور اللفظ فى مقصوده اى مقصود المستدل بالنقل
عن اهل الوضع او بعرف اهل الشرع او بقرائن مصحوبه معه فلا اجمال اذن او بتفسيره ان عجز
عن ذلك واما جواب الغرابه فبيان شهرته واما لم يذكره المصنف يعنى به ابن الحاجب ظهوره
وقد ذكره فى المنتهى حيث قال وجوابه ببيان شهرته فلا غرابه مثال ذلك فى الاجمال ان يستدل
بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل له ما النكاح فانه يقال للوطى لغة والعقد شرعا اى انه
ظاهر فى الوطى لا تتفاء الحقيقه الشرعيه او فى العقد لتجرد القرينه الظنيه الاسناد الاراده تعين
احدهما فانه لذلك لا يسند اليها وعلى هذه التقادير فقد منع الاجمال فلو لم يقدر عليه كما
فى مثال بان والمختار مقول المراد ظهور ارادة الفاعل القادر فمثلا مثال ذلك فى الغرابه اذا
قال فى قتيله الصيام مهدا مجردا عن الغايه فلا يفسد كالمضمضه فيقال ما المبدا وما الغايه
فانه ليس من موضوعات اللغه ولا اصطلاح الفقهاء انما هو من اصطلاح الفلاسفه فانه يسبون
السبب مبدا والمقصود غايه والفقيه اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب عن دعوى ظهوره
باذكر الطرق بان يدعى انه يستعمل كذلك فى اللغه او فى العرف او فى غيرهما فان لم يقدر كما فى مسئله
الكلب المعلم قال اريد بالآيل الكلب وبقولى لم يرض لم يتعلم وبالتفسيه الصيد وبالاسد
الذيب بقى ههنا بحث وهو ان فى دفع الاجمال طريقا اجماليا وربما يستعمله بعض المجادلين
وهو ان يقول يلزم ظهوره فى احدهما والا كان مجملا والاجمال خلاف الاصل او يقول يلزم تناوله
فيما قصدت لانه غير ظاهر فى الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو
خلاف الاصل فاذا قال كذلك فقد صوبه بعضهم لظاهر وروده وردّه بعضهم لانه رجوع
الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما دل المعترض على انه مجمل عما امكنه فاذا لا يبقى لسؤال الاستفسار
فايده ولانه يدعى التساوى عنده وعدم فهمه ولم يدفع تحصيلا لغرض المناظر واعلم
انه اذا افتقر فيجب ان يفتقر بما يصلح له لغة والا لكان فى جنس اللقب فخرج عما وضعت له
المناظره واظهار الحق قوله والاصار بعيدا يعنى ان الاصل فى الالفاظ المستعمله ان لا يكون لها
مدلول ظاهر واما تفسيره يعنى تفسير المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة فجنس اللعب
فالصحيح انه لا يقبل لانه يودى الى الخبط واللعب لكون المشهور قوله بناء على ان لكل ان يفسر
لفظه بما شاء فيه نعد لا يجتنى ظهوره وذلك لان وضع اللفظ انما كان لقصده تحصيل المعنى منه
وان يعرف كل واحد ما فى ضمير غيره بواسطه اللفظ المستعمل وذلك مشروط بضبط
الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزياده والنقصان واذا قبل من كل واحد تفسيره لفظه
بما لا يحتمله لغة حال عجزه عن تقرير كلامه اقتضى ذلك الى اضطراب العلم وابطال فايده
وضعها كيف وان اطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر وعلى انه اراد ما قوله وعده وانه عند عند
المنع مشعر بالانقطاع فى تقريره قوله الثانى عام مقبول وارد على المؤثره والطرديه

فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص اقول ـــ اى النوع الثانى والاعتراضات
وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس فى تلك المسئلة فان منع تمكنه من القياس مطلقا
فهو فساد الاعتبار كانه يدعى ان القياس لا يعتبر فى تلك المسئلة وان منعه من القياس
المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعى انه وضع فى المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها وانما
سمى اى فساد الاعتبار لان فساده من جهة عدم اعتباره فقط وذلك لانه لا يمكن اعتبار
هذا القياس فى ترتيب الحكم عليه لصحة وضعه لانه اعتبار عرف كونه على هيئة صالحة لاعتباره
فى ترتيب الحكم وهذا كذلك بل مخالفته للنص فقط فعلى هذا كل فساد الوضع فساد
الاعتبار من غير عكس ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع
لان النظر فى الاعم يجب ان يتقدم على النظر فى الاخص لاشتمال الاخص على ما اشتمل عليه
وزيادة قوله وجواب الطعن فى سند النص الآخر اقول ـــ والجواب عن هذا الاعتراض
من وجه الاول الطعن فى سند النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف
او مقطوع او رواية ليس بعدل او كذب فيه الاصل المنع الثانى منع ظهوره فيما يدعى
لمنع عموم او مفهوم او لدعوى اجمال الثالث ان يسلم ظهوره ويدعى انه مأول والمراد
غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار يدعى على الظاهر الرابع النقول بالموجب
بان يسلم على ظاهره ويدعى ان مدلوله لا ينافى حكم القياس الخامس المعارضة بنص آخر مثله
حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه فان قيل لو عارضه المعترض بنص آخر حتى يسلم
احد نصيه فيعارض القياس هل يسمع قلنا لان النصين يعارضهما النص الواحد ذلك
كما يعارض شهادة الاثنين شهادة الاربع فان قيل فليعارض النص النص والقياس
قلنا لا يصح ذلك لان المناظر وكل من نعلم انا الصحابة كانوا اذا تعارض عندهم
النصوص يرجعون الى القياس فما اوجبه القياس اخذوا به فان قيل فهل للمستدل
ان يقول قد عارض نصك قياسى وقد سلم نصى قلنا لا لانه انتقال وهى شى لقبح فى
المناظرة من الانتقال فان قيل فهل يجب على المستدل ان يبين ان نصه مساو فى
القوة لنص المعترض قلنا لان ذلك متعذر لانه لا يمكن الا ببطلان جميع وجوه الترجيح
له وذلك السادس ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص اما لانه اخص من النص
فيقدم لما مر فى تخصيص النص بالقياس واما لانه عارضه حكم اصلى بنص اقوى مع
القطع بوجود العلة فى الفرع واعلم انا لا نريد ان كل نص يمكن فيه هذا السؤال بل قد
يمكن بعضها فيجب بيانه ان امكن شئ منه فتكون الدبرة على المستدل قوله
كقوله فى ذبح ناسيا التسمية عليه فيوجب الحل كذبح ناسى التسمية اقول ـــ يعنى مثال ذلك
اى يقول الحنفى فى ذبح تارك التسمية ذبح زال اهله فى محله فيوجب الحل كذبح ناسى التسمية فيقول

المعترض

المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول
المستدل هذا مأول بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اسم الله على قلب
المومن سمى او لم يسم او نقول هذا القياس راجع على ما ذكرت من النص لانه قياس على الناسى
المخصص عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهى موجودة فى الفرع قطعا فان قيل
اذا اقام المستدل ذلك فهل للمعترض ان يبدى بين التارك والناسى فرقا فنقول لكون
القياس مما تقدم فيقول التارك بعمد ذكر الله قصد الترك مقصرا بخلاف الناسى
فانه معذور قلنا ليس له ذلك لانه من المعارضة لا من فساد الوضع وهو سؤال آخر فيلزمه
فسادان الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك قلنا انه غير مختص
لان الفوت من صاحب الحق كعدمه فكانه ذكر حكما وعليه حمل الحديث لان العامد لا يستحق
التخفيف فاذا لم يختص لا يعارضه القياس قوله الثالث مقبول فى الطرديه
دون المؤثرة فساد الوضع وهو كون الجامع بحيث اعتباره بنصه اجماع فنقيض الحكم بان
يترتب على العلة نقيض ما ثبت ما فيها فيه بالنص او الاجماع الى آخره اقول ـــ هذا هو
الاعتراض الثالث وهو فساد الوضع وحاصله ابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم
المخصوص وذلك لان الجامع ان لم يثبت به الحكم فقد بطل اعتباره بنصه او اجماع فنقيض الحكم
قوله مقبول فى الطرديه دون المؤثرة لان العلل قسمان مؤثرة وطردية لانه ظهر اثرها
بنص او اجماع فهى مؤثرة والا فطردية وعلى كل قسم انواع من الوضع بعضها فاسد وبعضها
صحيح فللبدء ببيان ذلك وقدم بيان العلل المؤثرة لقوتها وشرفها وانما كانت مقبولة فى
الطرديه دون المؤثرة فلان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بدليل
الكتاب والسنة والاجماع وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير لان الثابت بها لا يناقض
مناقضته مناقضة هذه الادلة ثم الفاسد من العلل المؤثرة ثلثة المناقضة وفساد الوضع
والفرق والصحيح منها وجوابه المانعة والمعارضة اما صحتها فان عرض المستدل الالتزام بابات
مدعاه بدليل عرض المعترض عدم الالتزام لتنفذ شهادته فيترتب عليها الحكم والرفع
كون بعدم احدهما فعدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته لمنع مقدمة من مقدماته وطلبه
الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ومنع ثبوت حكمها فيما لا يكون
من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يمنع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب
عنه لان جواب الفاسد فاسد والمقدم قد يمنع تفصيلا وذلك واضح وقد يمنع اجمالا
والمعدة اذا امتنعت وانهض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله
ومعارضته بدليل عليها ولا وجه لغيرهما اما الاول فلانه قضية دفعها وهى تخلف الحكم عن
الوصف المدعى علته فلظهور اثرها بالكتاب والسنة والاجماع وقد تقدم ما فيها ولان هذه الادلة

دفع

لا تحتمل المناقضة بالاجماع لان المناقضة دليل الجهل والشارع منزه عنه فكذا التاثير لانه
عما لا تحتمل المناقضة لان المناقضة انما تبطل التاثير بما تورد على هذه الادلة
كما لا تحتمل المناقضة لا تحتمل المعارضة ايضا فلا فرق بينهما اجيب بان هذه
الادلة وان لم تحتمل المعارضة حقيقة لكنها تحتمل المعارضة بالنسبة الينا للجهل بالمانع
ولا تحتمل المناقضة اصلا لان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل الى الشارع
فافترقا فان تصورت ايجاد صورة المناقضة في العلل المؤثرة مع عدمها معنى
في الحقيقة خرج اي دفع ذلك التناقض الصوري على الاصل الذي مر في تخصيص العلة وهو بيان
ان عدم الحكم لعدم العلة باعتبار بعض وصف او زيادته لان عدم الحكم مع وجودها مخلف
عنها بما نع فاذا تقرر هذا فلنرجع الى اصل الكتاب قوله في نقض الحكم بان يترتب على العلة
نقيضها بعد تاثيرها فيه بالنص والاجماع فيكون القياس المخصوص باطل الفرض لانه الواحد
لا يؤثر في النقيضين ولا يكونان دايرين عليه وجودا يعني ان الوصف الواحد لا يصلح للنقيضين
والا لم يكن موثرا في احدهما لثبوت كل معه بد لا قوله مثل قولهم مسح فيمسح فيه التكرار
يعني مثاله ان يقول المعلل في المسح مسح فيمسح فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض
وهو الحنفي ان المسح مقترن في الخف مع كراهة التكرار منه بالاجماع وجواب هذا الاعتراض هو بيان
وجود المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار على الخف لانه يعرض الخف
للتلف واقتضاء المسح للتكرار باق وهذا السؤال نقض لوجود المدعى علة مع تخلف الحكم
عنه في صورة الخف الا انه نقض خاص وهو انه سبب النقيض وهو كراهة التكرار التي هي نقيض
ترتيبه قوله قلنا سقط اعتبارنا في كراهة التكرار كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه زاله
الخبث فانه اذا وقع اثرا لا يبقى الا آخر يعني كقولنا في عدم كون التكرار سنة في المسح انه
مشروع في الوضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف فلو اورد عليه النقض بالاستنجاء بالاجار
فانه مسح مع ان التكرار فيه سنة اجيب عنه بانه لا يلزم الاستنجاء بالاجار نقضا
عليه لان الاستنجاء ليس بمسح بل هو ازالة الخبث بدليل انه لو لم يجف الخارج اثرا بان خرج
منه ريح لم يسن مسحه بل صار المسح بدعة وبدليل ان غسله افضل فلو كان مسحا لما كان غسله
افضل كما في مسح الراس فاذا كان الاستنجاء ازالة لم يحصل بالمرة الواحدة الا نادرا فعدم الحكم
لعدم العلة لا للتخلف لما مر وجودها لان التكرار بخلاف وضع المسح في اصله الذي هو الاصابة
واستعمال حيث اكتفي فيه بتقليل في المحل قوله وهذا يشبه كلا من النقض والقلب اما القلب
في المناسبة بوجه ومخالف بوجه اقول اعلم ان فساد الوضع يشتبه بامور ويخالفها بوجوه
فنبه المصنف على ذلك ليلا يلتبس فمنه انه يشبه النقض من حيث يبين فيه ثبوت
نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي ثبت النقيض في الاصل

لا يعترض

لا يتعرض لذلك بل يقتضي فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنه انه يشبه
القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بشيء هو ان في القلب ثبت نقيض
الحكم باصل المستدل وهذا ثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب ومنه انه يشبه القدح في المنا
سبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد ههنا بيان عدم مناسبة
الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه في اصل آخر فلو جعل مناسبته لنقيض الحكم باصل كان قدحا
في المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح في المناسبة اذا كانت مناسبة للنقيض والحكم من وجه
واحد واما اذا اختلف الوجهان فلان الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحدهما الحكم والاخر
نقيضه مثاله كون المحل مشتركا يناسب اباحة النكاح لاحراز الخاطر ويناسب التحريم لازالة الطمع
والاخ لابوين معه لا يرث توريث الاول لتقدمه في القوة اي في النسب وتشريكهما مع تفضيل الاب
والزيادة وتسويتهما لا سويا في جهة الاب ولا اعم منه بجهة الام في العصوبة وتشريكهما مع
تفضيله لامتيازه بزيادة وايثاره عند ملايما لغرض العقلاء مثال آخر والعرفيات الملك
اذا ظهر بعده وه فانه مناسب لقتله بغيا لعاديته وللا بناء عليه والردع ولابته اظهارا للقدرة
وعدم المبالاة مثله وكلاهما يقصده العقلاء مثال آخر قتل العمد يناسب الكفارة عند القبول
بها من حيث انه تثقيل عليه في الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه في الآخرة وذلك كثير
وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به فساد الوضع فان
زيد كونه به باصل المستدل فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن
جهتين لا يعتبر قوله الرابع منع الحكم في الاصل الوارد عليه دعوى حكم الاصل بالمحال
للمعارضة فيه بل لانه ابتداء اقول النوع الرابع من الاعتراضات ما يورد على المقدمة
الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل والمحال للمعارضة فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال
فينقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة وذلك غير جائز
ضمنا لنشر الجدال وليلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع وذلك اما ابتداء او بعد
تقسيم وتسمى حينئذ تقسيما قوله مثاله في جلد الخنزير لا يقبل الدباغ كالكلب يعني
مثاله ان تقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ النجاسة الغليظة كالكلب فيقول
لا نسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او نسلم قلت انه لا يقبل الدباغ اذ حاصل النزاع والمطالبة
بالدليل واحد فاذا منع المعترض حكم الاصل فقد اختلف في انه هل يكون مجرد قطعا للمستدل
فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم آخر شرعي والكلام فيه
بقدر الكلام في الاول سواء فقد جعل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد ظفر
المعجز عاد لم فذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع اذا اظهر عجزه
عن اثباته بالدليل وانما لم نكن قاطعا لانه لا يلزم منه الا انه انتقال وانما يقبح الى غير جائز مع مطالبة

وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه قد منعت وذلك ليس بالتقال
مذموم كالمنع عليّة العلم او وجود هذه الاصل او الفرع فانه يجوز منه ان يثبتها او لا
يجد المنع قطعًا له وليت شعري اي فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن وعاما كان حكمًا
شرعيًا كالاول ومن تكلم في مسئلة الخنزير ثم اخذ يتكلم في مسئلة الكلب عد منتقلا
بخلاف من تكلم في مسئلة الخنزير ثم تكلم في احوال لم قلا يظهر له الا عند التامل والاخفى
ما فيه من التصعد نعم لو اصطلح عليه نظرًا الى ذلك لم يبعد ولذلك قال الغزالي يتبع في
ذلك عرف المكان واصطلاح اهل بلدة المناظرة فان عدوه منقطعا فمنقطع والا فلا لانه
امر وضعي لا مدخل للشرع والعقل فيه وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع
والمعترض فلا يلزم المستدل اقامة الدليل على ثبوت حكم الاصل وقد استبعد ابن الحاجب لان
عرض المستدل اقامة الحجة على خصمه فلا تقوم الحجة على خصم مع كون اصله ممنوعًا ولم يقم
عليه دليل لانه جزء الدليل ولا سبيل الى ثبوت جميع اجزاء الدليل واعلم ان ما ذكره الشيخ
لا يبعد على احد وتحصيل اما بان يكون ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل فلا يسمع المنع
في محل الاجماع واما بان يجعل المدعى انه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع اذ به تحصل المساواة
المطلوبة في القياس وعرضه بالامر سهل نشر الجدال واذا تقرر ان المنع يسمع وعلى المستدل
اقامة الدليل عليه فاذا اقام الدليل فهل ينقطع المعترض بمجرد اقامته للدليل حتى لا يمكن
له الاعتراض على مقدمات هذا الدليل اولا ينقطع بل له ان يعترض فيه خلافا والمختار انه
لا ينقطع وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صحة الدليل صحته ولا بد في ثبوت المقدمة
الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك لصحة مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قوله
لهم انه اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوته يعني قالوا اشتغال بما هو خارج عن المقصود
فان كان غرضه صحيحا يفوته بتبيان صحة نكاح وضيع وفته فيه وذلك مما لا يجوز في مجلس الحكم وهو لم
يقع ذلك فانه مقصوده قطعًا قوله قلنا ان المقصود لا يحصل الا به وطال الزمان او قصر
يعني الجواب منع كونه خارجا عن المقصود اذ المقصود لا يحصل الا به ولا ينقطع احدهما
الا بالعجز عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وقصره وحده المجلس بعقده قوله
ويخرج على هذا ما قاله الشافعي رحمه الله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط تملكه امة زايده في
التقابض كالنكاح الى آخره اقول ويخرج على هذا الاصل تعليل الشافعي رحمه الله
نجاسة دهن الميتة بالطبع والقيمة لتحريم الربوا حيث قال حاجة الناس اليها اي الطعم والتقيه
شديدة لتعلق بقاء النفوس والمنفعة بالمطعومات وبقاء الانسان بقضاء حوائجه بالاثمان ذا ابدًا
للرءوس مال يعيش به فيناط اي يتعلق بكل واحد منها تحريم الربوا تضييقا لطريق الوصول الى كل
واحد منها اظهارًا لاخطر هو اي شرفها فان ما ضاق اليه الوصول عزّ في الاعين كالجواهر النفيسة والثياب

الفاخرة واذا اتسع الوصول الى شيء هان كالماء والهوى وكذا ما كان المطعوم ذا خطر يشترط فيه شروط
زايدة وهو التقابض كالنكاح فانه لما كان معنى يتعلق به قوام العالم فانه يحصل به التوالد والتناسل للرجال
لبقاء العالم الى الوقت المعلوم عند الله تعالى شرط بجوزه المشهود والواقع عند من يعتبر اظهار الخطر
قوله قلنا ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع واسهل كالماء والهواء الى آخره اي قلنا هذا
التعليل فاسد في اصل الوضع لان ما هذا شانه اي ما كان الحاجة اشد لا يصلح علة للتحريم بل السبيل
في مثله الاطلاق الى الاباحة بالوجوه بان يوسع الامر فيه بالاباحة ليمكن الوصول اليه بلا مشقة فكذا
جرت سنة الله تعالى اي عادته بان كل شيء تكون الحاجة اليه اشد يكون وجوده اكثر واوسع واسهل
وارخص كالماء والهواء فان الحاجة اليها لما كانت اشد كان طريق الوصول اليها ايسر ولما كانت الحاجة
الى الجواهر اقل كان الوصول اليها اشق قوله ولهذا بني على الخلوص فيصلح التحريم التحكم لا بعارض
النكاح الحاجة الى بقاء النوع الى آخره اقول هذا اشارة الى الجواب عما قاس عليه الشافعي رحمه الله
وهو النكاح تقريره ان الحرية عبارة عن الخلوص بمثال طين حراي منبت خالص عن شايبة غيره
فان الحر خالص عن الرق ومستولى غيره عليه فكانت الحرية منافية للنكاح الذي هو رق فكانت
مؤثرة في دفع استيلاء الغير عليه فصلحت الحرية علة للتحريم لا بعارض فان الشرع انما اباحه
لضرورة التوالد والتناسل الموجب لبقاء العالم الى القيم بشرايط فلولا هذه الضرورة لحلت
الحرة لاحد وهذا المعنى غير موجود في المطعوم والاثمان فلا يقاسان على النكاح قوله وقوله
طول الحرة يمنع نكاح الامة لان فيه ارقاق الجزء حال لا استغنى فلا يجوز نكاحها لو كان تحته حرة اقول
اي مثل تعليل الشافعي رحمه الله في طول الحرة يمنع نكاح الامة بان قال لا يجوز لحر ان يتزوج بالامة
مع القدرة على نكاح الحرة لان في نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة ارقاق الجزء الذي هو الولد عن
عنه فلا يجوز نكاحها لو كان تحته حرة فانه لا يجوز نكاح الامة على الحرة بالاتفاق بين الائمة فكذا ههنا
والجامع تفويت بعض الجزء على الرق مع الغنى عنه بنكاح الحرة فالحاصل ان نكاح الاماء عند ضرورة
انما يباح عند العجز عن نكاح الحرة لخشية العنت قوله قلنا تاثير الحرية في جلب زيادة
الكرامة لا في سلب ما لا يملكه العبد لانه سلب عن الرقيق الى آخره اقول اشار الى ان هذا التعليل فاسد عندنا
لان تاثير الحرية في جلب زيادة الكرامة حتى يحل للحر ان يتزوج اربعا دون العبد وملك الحرة
من التصرفات ما لا يملكه العبد لا في سلب ما لا يسلب عن الرقيق ونكاح الامة جايز للرقيق مطلقا
ولو لم يحل للحر يلزم منه سلب الولاية عن الحر عما لا يسلب عن الرقيق وهو فاسد وضعًا لكونه
عكس المعقول ونقض الاصول فالحاصل ان نكاح الامة عندنا مطلق لا حذر لا طلاق المقتضي وفيه
امتناع عن تحصيل الحرية للولد للارقاقه وله ان لا يحصل الولد بالعزل او غيره فيكون له ان لا يحصل
وصف الحرية له وايضا فان العبد لو دفع اليه مولاه مهرا صالحا للحرة لو تزوج امة جاز
قوله وقوله في الجنون لما ان التكليف الادائي انتفى لانه خلقه كالصغر اقول قال

الشيخ ابو المعين النسفي رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على
حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال على المشاهد على الغايب
والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب
انعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على الافعال مضاده لتلك الافعال
من غير ضعف في عامة اطرافه وقشور سايراعضايه ثم جنون واما سبب العجز
له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في اصل الخلقة فلم يصلح لقبول ما اعد لقبوله
في العقل كقبول الاكه ولسان الاخرس وهذا النوع مما لا يرجى زواله ولا منفعة في الاشتغال
بعلاجه واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال لمحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة
او يبوسة متناهيه وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله تعالى لذلك من الادويه وفي النوعين
يتيقن بزوال العقل لفساد اصلي او عارضي في محله كما يتيقن بزوال القوه الباصره
عن العين العيا لفساد فيها بفساد كحلقه او بعارض من اصابة واما استيلاء الشياطين
عليه فتخيله الخيالات الفاسده وتفزعه فيطير قلبه ولا يجتمع هنه
مع سلامة في محل العقل خلقة وبقايه على الاعتدال ويسمى هذا المجنون ممسوسا لتخبط
الشيطان اياه وتوشوشا لالقايه الوسوسة في قلبه ويعالج هذا النوع بالتعاويذ
والدعوات وفي هذا النوع لا يحكم بزوال العقل فالقسم الاول وهو ما كان لنقصان جبل
عليه غير زايل عادة لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بمنزله الكبه فهو بمعزل
عما اختلف فيه العلما فانما حصل منه بزوال الاعتدال او بمس الشيطان فهو عارض
على الاصل فمن القياس في المجنون ان يكون مسقطا للعبادات كلها اي ما كان لوجوبها اصلا
كان او عارضا قليلا كان او كثيرا وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله حتى قالا لو افاق المجنون
في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضا ما مضى كالصبي اذا بلغ او الكافر اذا اسلم في خلال
الشهر وكذا اذا افاق قبل تمام يوم وليله لم يجب عليه قضا ما فاته من الصلوات
لان المجنون بناي القدرة لانها تحصل بقوه البدن والعقل والمجنون بزوال العقل فلا يتصور فهم
الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة على الاداء لا تتحقق بدون العلم لان العلم خص
اوصاف القدرة فتفوت القدرة بفوته وبفوت القدرة يفوت الاداء واذا فات الاداء
عدم الوجوب اذ لا فايده في الوجوب بدون الاداء وحاصله ان اهليه الاداء تفوت
بزوال العقل وبدون الاهليه لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء والدليل عليه ان
الصبي اسوء حالا من المجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله سريع العقل في بعض احواله
ان الاصابه عاده والمجنون عديم العقل بديء الاصابه عاده واذا كان الصبي لم يوجب الوجوب
حتى لم يلزم الصبي قضا ما مضى من الشهر اذا بلغ في خلال الشهر فالمجنون به اولى وهذا
بخلاف

خلاف المغمى عليه حيث يجب عليه قضا ما مضى من النوم عند الافاقه وقضا الصلوات
اذا كان الاغماء اقل من يوم وليله لان اهليته قايمه لقيام العقل اذ الاغماء لا ينافي العقل
بل هو عجز عن استعمال آلة القدره كالنوم فكان العقل ثابتا حكما كان لمن عجز عن استعمال
السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام فكذا الاغماء لكن علماءنا اللثه اعني ابا حنيفه
وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله اختلفوا فيه اذ في المجنون اذا زال قبل الامتداد جعلوه عفوا
اي ساقطا كان لم يكن واحقوه بالنوم والاغماء وبانه ان المجنون والعارض كالاغماء النوم
وقد لحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عباده لا بودي ايجابها الحرج على المكلف
بعذر وجعل كانها لم توجد اصلا في حق ايجاب القضاء ان العباده كانت واجبه ففاتت
من غير عذر فيلحق المجنون الموصوف بكونه عارضا لها جامع ان كل واحد عذر عارض زال
قبل الامتداد وكذا الحكم في كل عارض كالحيض والنفاس في حق الصوم هذا في حق ايجاب الاداء
فاما في حق بقاء الواجب فالامر مبني على الحقيقه لورود النص المثبت ان الله تعالى لا يكلف نفسا
الا وسعها والاما اناها الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من
الليل الصوم ثم نام ولم يفتنبه الا بعد غروب الشمس او اغمي عليه او جن ولم يفق الا ذلك الوقت
حكم بجواز الصوم مع انه عباده خالصه والامساك ركن وهو فعل مقصود لا بد منه من
التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل
بمنزله الفعل الاختياري في طريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو الاصل
في حق الوجوب الذي هو وسيله اولى ان يكون كذلك يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق
الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاغماء ونحوه في حق الوجوب
العارض بالعدم بعد زواله رجعلنا السبب الموجود في تلك الحاله معتبرا في حق ايجاب
القضاء عند زوال العارض فكان لزوال بالصحيح ولا يلزم عليه المرتد اذا اسلم في خلال الشهر
حيث لا يلزمه قضا ما مضى في حاله الرده وان كانت الرده عارضه زالت وقد ظهر اثر
كونها عارضه في حق التصرفات خصوصا على اصل ابي حنيفه رحمه الله فان تصرفاته تنعقد
موقوفه حتى لو اسلم يظهر انها انعقدت على الصحه وجعلت كانها لم تكن فيما نحن فيه ان
تلحق بالعدم الاصل عند زوالها حتى وجب عليه القضا كان اولى الا ترى انا نقول الرده عندنا
تلحق بالكفر الاصلي في حق العباداث ايضا حتى وجب ابطال ما مضى من الاعمال في حال الاسلام
والحقت تلك الاعمال بالموجوده منها في حاله الكفر بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط
عمله وقد عرف الحكم في الكفر الاصلي انه لا يوجب قضا ما مضى قضا فكذا هذا ولان اهليه الوجوب
تزول بالكفر فلا تثبت الوجوب فلا يمكن ايجاب القضاء بدون الوجوب وقد تقرر بهذا ان المجنون
مسقط للعبادات في القياس قل او كثر وغير مسقط لها في الاستحسان اذا قل باعتبار ان

ان الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء لما بيّنا ان ثبوت هذه الاهلية بالعقل فعند ما لا يكون زائلا
لها كان القياس فيه ما قلنا انه يسقط العبادات قل او كثر وبهذا عُلم ان الجنون
عذر لانه يودي الى بطلان الاهلية وانتفاء التخصص بالبعض وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم
السلام وبهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا لكنه اى الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا
اى لم يكن عدم اعتباره والحاقه بالعدم واجب العباده معه مرتفعا بالحرج على ما قلنا
وقد اختلف اصحابنا في الجنون الذي جعل عفوا اذا زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله
الحاقه بالنوم والاغماء واجب القضا عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا يعني زكل وجه
بان حدث بعد البلوغ ليلحق بالعوارض وجعله عفوا عند عدم الامتداد فاما اذا بلغ الصبي مجنونا
كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون في خلال الشهر صار في معنى الصبي اذا
بلغ ارصار هذا الجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضا ما مضى وقال
محمد رحمه الله هما سواء اى الجنون الاصلي والعارضي سواء في ان غير الممتد في كل واحد منهما يلحق بالعدم
واعتبر حاله الاصلي وهو امتداده وعدم امتداده وفرق بين الامرين فيما يزول عنه هذا
الجنون من الواجبات مثل الصوم والصلاة ويلحقه محمد رحمه الله الجنون الاصلي باصل الجنون وهو
كونه عارضا يعني الاصل في الجنون ان يكون عارضا فيه وفرق بينه وبين الصبا الذي يلحقه ابو يوسف
رحمه الله اى الحق الجنون بالصبا وهو ان الجنون في اصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب
سقوط الواجبات وقصير لا يوجب سقوط خلاف الصبا فانه اصل عند سقط
للعبادات جميعا واعتبر اصله وهو كونه عارضا فلم يعتبره ولم يلحقه بالصبا بواسطته
واعتبر اصله وهو كونه عارضا ففرق بين الممتد منه وغيره وذكر في غالب كتب اصحابنا
كالمبسوط وفتاوى قاضي خان عكس هذا فالمحفوظ عن محمد رحمه الله انه ان كان جنونه اصليا
بان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر انه ليس عليه قضا ما مضى لانه بمنزلة الخطاب يقوم
عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي اذا بلغ وروى حشام عن ابي يوسف رحمه الله انه قال في الجنون
لا قضا عليه ولكني استحسن فاوجب عليه قضا ما مضى من الشهر لانه جنون الاصل لا فارق
الجنون العارضي في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله واختلف المتأخرون
على قياس مذهب ابي يوسف رحمه الله والاصح انه ليس عليه قضا ما مضى وهذا الامتداد
يختلف باختلاف الطاعات لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها
بالسنة واعلم ان الامتداد في حق سائر العبادات يحصل بالكثير الموقع في الحرج لانه جنون
اذ الامتداد لا بد وان يكون اسباب العباده معه موقعة في الحرج لانه لا يمكنه اذا العباده
مع هذا الوصف واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت
واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها لكثرتها ثم لما لم يكن

الكثير

لكثيره فيما يمكن ضبطها اعتبرناها وهو ان يستوعب العشر وظيفة الوقت لان وقت
جنس الصلاة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فاختلف
اصحابنا فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول ست صلوات ما حد التكرار وان تكرير
الصلوات ستا لان التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه
مقام دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوة يعني انهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة
باعتبار الساعات هكذا ذكر الخلاف ابو جعفر الهندواني رحمه الله وفائدة الخلاف تظهر
فيما اذا جن بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني قبل الزوال او قبل غروب وقت
العصر فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضا لان الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب
في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضا عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة
قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب
الذي هو مسببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل ضيق وقته متكررا كما قيم
السفر مقام المشقة وقد روي ان ابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوات والعبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى والجنون فوق الاغماء في هذا الحكم
فيلحق به دلالة والامتداد في الصوم بان يستغرق الجنون شهر رمضان وهذا يشير الى انه
لو افاق في خلال هذا الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية كما نقل عن
شمس الايمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون
باقي الشهر لا يجب عليه القضا وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه
سواء فلم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في الصلاة لوجهين احدهما انا انما شرطنا
دخول الصلوات في حد التكرار تأكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب
الجنون وانما يصار الى المؤكد اذا لم يوجد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم لا يمكن اعتباره لان
المؤكد فيه يزداد على الاصل اذا لا بأي وقت وظيفة اخرى حتى لو صام شهرا من عشر شهرا فيزداد ما شرع
تابعا على ما شرع بطريق الاصالة وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة الترتيب على الآية الواحدة في الوضوء
فانها شرعت لتأكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلاة بطريق
الوجوب بل الزيادة سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد نقضا لان المطلوب نفي المماثلة
بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط الاصل فلم يجز ان يكون مثله والثاني ان الصوم
وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة
ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ستة ايام من شوال بمنزلة
صيام الدهر كما ورد به الاثر ثم كما مضى الشهر دخل وظيفة اخرى واذا استيعاب لا يتحقق لانه وجود جزء
من شوال وكان ملحقا من كل شهر بتكرر وقته فتأكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب

فكان هذا مثل ما قاله ابو حنيفه وابو يوسف رحمه الله في الصلاه وفي الزكوه الامتداد في حق
الزكوه بان يستغرق الجنون الحول عنده محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن
ابي حنيفه رحمهما الله والمروي عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي قال صدر الاسلام وهذا هو الاصح لان الزكوه
تدخل في حد التكرار بعد حول السنه الثانيه وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله ان امتداده في حق
الزكوه باكثر السنه ونصف السنه ملحق بالاول لان كل واحد منهما حول الا انه مديد جدا فقدر باكثر
الحول هذا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنه ابين واخف على المكلف من اعتبار تمام
لانها اقرب الى سقوط الواجب واعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلاه ابين من
اعتبار حقيقتها فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا في كل عباده وهو اصل كان على
الاختلاف المتقدم بين الائمه الثلاثه رحمهم الله في حق الزكوه فيما اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك
للنصاب فزال جنونه وقد مضى ستة اشهر ثم حال الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجب
عليه الزكوه عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي ولا تجب عند ابي يوسف
رحمه الله بل يستانف الحول من وقت الافاقه لانه بمنزله الصبي الذي بلغ الآن عنده ولو كان
الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوه بالاجماع لانه زال قبل الامتداد عندهما كل
ولو زال الجنون بعد مضي ما هو دون شهر يجب الزكوه عند محمد رحمه الله سواء كان الجنون
اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد لما ساواه الاصلي العارضي عنده وعند
ابي يوسف رحمه الله لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله قلنا المعهود في
الشرع ان وجوب القضا يعتمد نفس الوجوب وانعقاد السبب للوجوب على احتمال
الاداء كما تحقق لان نفس الوجوب جبري كالنايم والمغمى عليه يتحقق تحقق سببه اقوله
قد بينا في بيان الاهليه ان الجنون لا ينافي الوجوب لانها ثبت بالذمه والصلاحيه لحكم الوجوب
اي فايدته المقصوده منه وهو استحقاق ثواب الآخره واحتمال الاداء الجنون لا ينافي الذمه
لانها ثابته لكل مولود من البشر ولا ينافي حكم الواجب ايضا لانه لا ينافي الاسلام اذا المجنون يبقى
مسلما بعد جنونه فلا ينافي استحقاق ثواب الآخره ولا ينافي احتمال الاداء ايضا لان الاداء موجود
منه بالافاقه في الوقت وخلفه وهو القضا متوهم بالافاقه خارج الوقت وذلك كاف للوجوب
كالنوم والاغماء ثبت انه لا ينافي اهليه الوجوب بنيته لان الاداء متصور منه فانه لو
نوى الصوم ليلا ثم اصبح مجنونا يصح منه صوم ذلك اليوم لان الركن بعد النيه ترك المفطرات
وانه يتصور منه كما يتصور من العاقل والترك من حيث هو ترك لا يفتقر الى القصد والتمييز
واذا تصور منه الاداء كان اهلا للوجوب لان من كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب لانه لا ينافي
الذمه لان المجنون يرث ويملك وثبوت الارث من باب الولايه لان الوراثه خلافه والوارث يخلف
المورث ملكا وتصرفا قوله ولان نفس الوجوب جبري الآخ ولهذا اختلف مشايخنا

في

منشأ الخلاف في القضاء والاداء

انه هل تجب على الصبي حقوق الله تعالى ثم تسقط او لا تجب عليه اصلا فقال القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله وبه قال ابو حنيفه رحمه الله انه تجب عليه الحقوق ثم تسقط بعذر الصبي لان الوجوب جبري من الله تعالى لايصال
عباده وهم يسألون بلا اختيار من العبد شاء او ابى لانه يعتمد قيام الذمه ووجوب الاسباب وهي
متحققان في حق الصبي ولم يتحقق الوجوب الى قدره الفعل والتمييز وانما تعتبر القدره والقيد
لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولهذا وجبت الصلاه والصوم على النايم والمغمى عليه مع عدم القيد
والقدره لوجود اصل السبب فجب على الصبي ثم يسقط بعذر الصبي ودفع الحرج وذهب عامة
مشايخنا كشمس الائمه الحلواني وفخر الاسلام وغيرهما الى انه لا يثبت عليه الوجوب اصلا وان وجد السبب والذمه اذ
الوجوب بالنظر الى السبب والذمه من غير وجوب الاداء اخلال بايجاب الشرع على العباد في
الدنيا وهو الابتلاء ليظهر المطيع من العاصي وفي الآخره بالجزاء فلا فايده في الوجوب ثم السقوط
وهذا القول اسلم عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاداء فالقول بالوجوب ثم السقوط ايجاب
عرفي صورة ومعنى لما بينا ان الوجوب بالاداء ووقضاء خالي عن الفايده وهذا مخالف للسلف فانهم
لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا ولهذا لا يأثم الولي بالاجماع اذا لم يؤد الصبي ما وجب عليه ثم يسقط للحرج لكان ينبغي
ان لا يأثم اذا كان مؤديا للوجوب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر حيث يقع عن الواجب
وليس كذلك في الصبي بالاتفاق ولانه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث
فيدل بظاهره على انتفاء الوجوب عنه اصلا قوله وقوله ما يمنع القضاء اذا استغرق جميع
بقدر ما يوجد كالنوم والصبا يعني قال الشافعي رحمه الله لا يقضي اذا اغمي عليه وقت صلاه كامله
لانه عجز ما يمنع عن فهم الخطاب فينافي الوجوب اذا استوجب وقت صلاه كالصبي اذا بلغ في وقت صلاه
لا يلزمه قضاء ما قبلها وكالمجنون اذا افاق في وقت صلاه لا يلزمه قضاء ما مضى منه والكافر اذا اسلم في وقت
صلاه لا يلزمه قضاء ما فات والمسافر اذا قدم في وقت صلاه يجب عليه اتمامها لا غير وكذا الحايض والنفساء
اذا طهرت في وقت لزمهن قضاء ما وجد وقتها والواجب قضاء ما مضى بيانه في ثلاثين الا واذا ملكت
المرأة مناداة الصلاه اول الوقت وقد مضى من الوقت مقدار ما تؤدي فيه ثم طرأ الحيض فهي لا يجب قضاء
تلك الصلاه عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجب عليها قضاؤها الثانيه اذا طهرت الحايض وقد
بقي من الوقت مقدار التحريمه يجب قضاء تلك الصلاه عندنا وللشافعي في ذلك وجهان احدهما
كمذهبنا والآخر عدم وجوب القضاء وهذا الخلاف بناء على ان وجوب الصلاه عندنا باول الوقت
وعنده بآخر الوقت للشافعي ان الوجوب بالخطاب وهو متوجه الى المكلف في اول الوقت ولهذا
يقع اداء اذا صلى ولو كان الوجوب بآخر الوقت لوقع في اوله نفلا واذا ثبت الوجوب بما يبطل بالعارض
الحيض كما لو اعترض بعد الوقت ولا بد من قصور الامكان اذ الخطاب بالاداء مع انه غير متصور حال
وحن نقول ان نفس الوجوب مضاف الى السبب وهو الوقت والخطاب سبب الاداء وكل الوقت لما كان
جعل سببا لما يلزم من تأخير الاداء او تقديم على السبب فكان جعل منه سببا وكان المتصل بالاداء

اول فان الفصل بالجزء الاول تقررت السببيه والا انتفت كما تقدم الى ان ينضيق الوقت فتوجه
الخطاب لعارض العذر كالحيض في وقت الوجوب لم يجب كما لو استوعب الوقت وانما لم يجب قضاء
في اول لانعقاد سببه قوله قلنا المعهود في الشرع المطرد الفرق بين اليسر والحرج فالحيض
يسقط الصلاة لا الصوم ويوجب الاستقبال كما لو نذرت صوم عشرة ايام متتابعات فحاضت
في خلالها لزم استقبال الكفارة بصوم شهرين كما لسفر يوثر في قصر ذوات الاربع لا ما دونها الى آخره
اقول يعني كان ينبغي ان يجب الاداء حالة الحيض والنفاس لكن الطهارة عنهما شرط لجواز
اداء الصوم والصلاة اما كون الطهارة عنهما شرطا لاداء الصلاة فوافق القياس كالطهارة
عن سائر الاحداث واما كونها شرطا لجواز اداء الصوم فثابت بالنص وهو قوله عليه السلام
لحايض تدع الصوم والصلاة ايام اقرائها على خلاف القياس ولهذا يتادى الصوم مع
سائر الاحداث واذا كانت الطهارة عنهما شرطا للاداء فيفوت الاداء بوجود الحيض فتفوت
شرطه وهو الطهارة عنها واذا فات جواز الاداء بها فات وجوب الاداء اذ الامر
بالشيء بدون شرطه محال فاذا فات وجوب الاداء لم يجب عليها قضاء الصوم والصلاة
بعد زوال العذر ويسقط قضاؤهما عنها لان مبنى القضاء على وجوب الاداء فاذا
لم يجب عليها الاداء كان ينبغي ان لا يجب عليها قضاء شيء فاوجب الشارع قضاء الصوم
دون الصلاة فاشار المصنف الى الفرق بقوله الفرق بين اليسر والحرج كالحايض
الى آخره في قوله يسقط الصلاة دون الصوم لانه لو قضى الصلاة حرج لتضاعف
على الحايض قضاء خمس صلوات في كل شهر بناء على ان اكثر الحيض عشرة او فيه يسر وهو
على قول من جعل اكثره فيه عشرة مع وجوب اداء الوقتية دايما فيحرج في القضاء والحرج
مدفوع بالنص فيبطل بها اي بالحيض والنفاس اصل الصلاة اي نفس الوجوب فلا يجب
القضاء ولا حرج في قضاء الصوم لانه يلزمها قضاء عشرة ايام او اقل او اكثر في كل سنة وهو لا
يفضي الى الحرج فلم يسقط اصله وهو نفس الوجوب وان سقط وجوب الاداء فيظهر
اثره في القضاء فعلى قول من يقول بان وجوب القضاء بامر جديد فلا يقتضي وجوبا
سابقا واما من قضى لا ستدراك مصلحة ما انعقد سببا وجوبه ولم يجب لمانع وعلى
قول من يقول بان القضاء بالامر الاول فهو يقول بانه يكفي لوجوب القضاء انعقاد سبب
الوجوب وان لم يجب عليه الاداء كالنائم والمغمى عليه قوله ويجب الاستقبال على
من نذرت صوم عشرة ايام متتابعات فحاضت في خلالها الى آخره يعني اذا نذرت ان
تصوم عشرة ايام متتابعات فحاضت خلال الصوم يجب عليها استقبال الصيام
بعد الطهر ويجب عليها التتابع لانها تجد ملائما ايام وعشرة ايام خالية عن الحيض فلا تحرج
في الاستقبال وهذا عندنا لان التتابع في كفارة اليمين ليس بشرط عند الشافعي رحمه الله

ولهذا

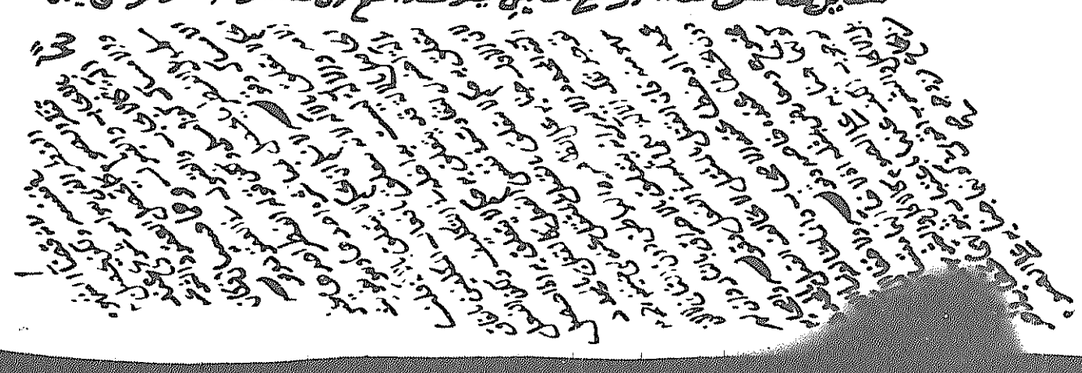
ولهذا اضاف اليها مسئلة النذر بعشرة ايام متتابعات لانها متفق عليها قوله فلا استقبال
الكفارة بصوم شهرين بعني كالحيض اذا تخلل في صوم كفارة القتل الواجب بصفة التتابع لم يجب
الاستقبال لانا لا نجد شهرين خاليين عن الحيض في العادة الغالبة فلو الزمناها الاستقبال عليه
للتتابع لوقعت في قوله وهو السفر بولم في قصر ذوات الاربع وما دونها قوله
اما سقوط شطر الصلاة عن المسافر فهنا حتى كان فطره كخير وليس له الاكل كما في اليمين لان
يصلي اربعا اذا السبب لم يبق موجبا حقه الاكعتين حتى لو لم يقعد على القعدة الاولى فسدت
كما في الفجر وعند الشافعي رحمه الله رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات يقضي اربعا في السفر
والحضر في قول وفي قول آخر يقضي في السفر ركعتين دون الحضر وقيد فوات الاربع بوقتي يانه الفجر
في المغرب والى للشافعي رحمه الله قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة شرع القصر
بلفظ الجناح يدل على انه مباح لا واجب والعزيمة اريد باذ لفظ الجناح يذكر للاباحة دون الوجوب
كما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فكان السكوت عن التخيير بين القصر والاكمال وعن ذكر في الآية
انه قال استكلت عائشة رضي الله عنها من الآية فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ما بالنا نقصر وقد أمنا
ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها صدقة تصدق الله
تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقة والمتصدق عليه مخير
في قبولها ولا يلزمه القبول حتما والاذن من وجه شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم والظهر
مع الجمعة وكالعبد المأذون بالحج يتخير بينها وبين الظهر ولنا ان عمر رضي الله عنه قال صلاة السفر
ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ولا نفاق للشافعي رحمه الله بالآية لان كونه
اذا المراد بالقصر المذكور فيها قصر الاوصاف عند الخوف وذلك مباح عندنا لا واجب وانما جعلنا القصر
للمسافر رخصة اسقاط لما بعد الا بدليل الرخصة ومعناها ما ذكرناه من رواية عمر رضي الله عنه
في قوله انقصر الصلاة وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وقوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك مما يلزمه طاعته لعبد مثله لا يقبل الرد لكونه اسقاطا
محضا كالعفو والقصاص فانه يسقط من غير قبول من عليه ولا يرتد برده اذ الساقط قد تلاشى
فلا يحتمل الرد فالتصدق الصادر عمن يلزمه طاعته كالشارع فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلاة ذل
بان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على القبول لانه مفترض الطاعة فلا يجوز رده ما لم يتغير سواء كان لنا او علينا كالدين
فانه غلبك فانه يتوقف على قبول الوارث فلا يتوقف على قبوله ولا يرتد برده وقد بينا ان المراد من التصدق الاذن
وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم وقوله فمن تصدق به فهو كفارة له فاندفع
بهذا ما قاله الشافعي رحمه الله من ان القصر صدقة فلا يجوز الا بقبول المتصدق عليه لان ذلك فيما يحتمل التمليك
فان التمليك يتوقف على القبول فاما فيما لا يحتمله فاسقاط محض وهو غير متوقف على القبول على ان المعنى
قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اي ان الله تعالى اسقط عنكم شطر الصلاة وتصدق به عليكم فاعملوا بهذا

واعتقدوها كما يملك فلان قبل الشراء اذا اعتقدها وعمل بها واحترز بقوله والعصر فيما لا يحتمل التمليك لا تقبل الرد عرف الصرف بما يحتمل التمليك حيث تقبل الرد ولا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال رددت الدين المديون قد تصرفت بالدين عليك او ما كنت اياك فقبل او سكت عن الرد سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد برده لان الدين يحتمل التمليك والمديون ولان لم يحتمل سخطه لكونه مالا من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا بل فيه معنى تمليك ايضا حتى لا يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيعتبر فيه التمليك بقبل الرد واعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف على القبول صحيحا عملا بالشبهين واما العفو عن القصاص فاسقاط بمعنى الرخصة اذ هو رخصة استيفاء فوجهان احدهما ان الرخصة تطلب العبد ما هو الارفق في حقه وقد تعين اليسر في القصاص لما فيه من الاكمال الا ترى انه يأثم بالعفو لان ظهور الماء في التراب كظهوره المبيح لانه كل فرض الوقت كظهر المبيح مع قيام وهذا لان التراب بدل اداء ما عليه لا بدل طهوره والقصاص بدل المبيح ان الاختيار المطلق من غير ان يتضمن رفق يرجع اليه من طلب الرفق فيما يختار فانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من غير عود نفع اليه او دفع ضرر عنه فلا يلزم بالعجز به مثل هذا التخيير لان اختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به وهو جلب نفع او دفع ضرر عنه لاختياره اليها فيقال التخيير بين القليل والكثير من غير رفق فيه اثبت اختيارا يكتفي بالربع منه دون العجز فيه ولانه ركب من خلاف التخيير في كفارة اليمين لانه يختار الارفق عنده خلاف الصوم حيث لم يجعل ظهره اسقاط كشطر الصلاة لان الحديث ورد في الصلاة بلفظ الصدقة والنص ورد في الصوم بالتأخير حيث قال فعدة من ايام اخر فبقي العزيمة مشروعة لبقاء السبب كتعجيل الدين للوجوب لظهور الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة في الصوم لان اليسر فيه اي في الصوم متعارض فان اليسر لكل واحد من الزوجين يعارض اليسر لكل واحد بالفطر في السفر فالصوم فيه يسر من وجه وعسر من وجه فاستقام التخيير لطلب ما هو الارفق عنده وهنا لا اختيار لابي العبد قوله كقوله بتعيين المفقود وفسخ البيع بافلاس المشتري اعتبارا بالبيع في الاول والعجز عن تسليم المبيع في الثاني اقول اي كتعليل الشافعي رحمه الله في حمل المطلق على المقيد في هذه المسائل وهذا التعليل فاسد فقد قام المتفق على فساده على المختلف فيه وهو عندنا فاسد الا ترى ان مطلق الرأس تصرف الى الغالب فقد البلد بدلالة العرف اما المقيد بقيد بلد آخر لا يحمل على المطلق او على غالب قيد البلد والفقه فيه ان المطلق انما يحمل على المقيد بدلالة حال المودي كقوله واذا ارتد احد الزوجين بعد الدخول بانت بعد ملئه ازاء وان بانت حالا قبل قاض بقاء النكاح الى تمام العدة بعده على بقايا بعد الطلاق بائن جامع فرض فان الكلام في الطرفين اقول اي كتعليل الشافعي رحمه الله لابانة الفرقة باسلام احد الزوجين بان قال اسلام احد الزوجين يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في الحال من غير توقفها على القضاء او اباء الآخر عن الاسلام بعد العرض عليه كردة احدهما فانه يوجب الفرقة

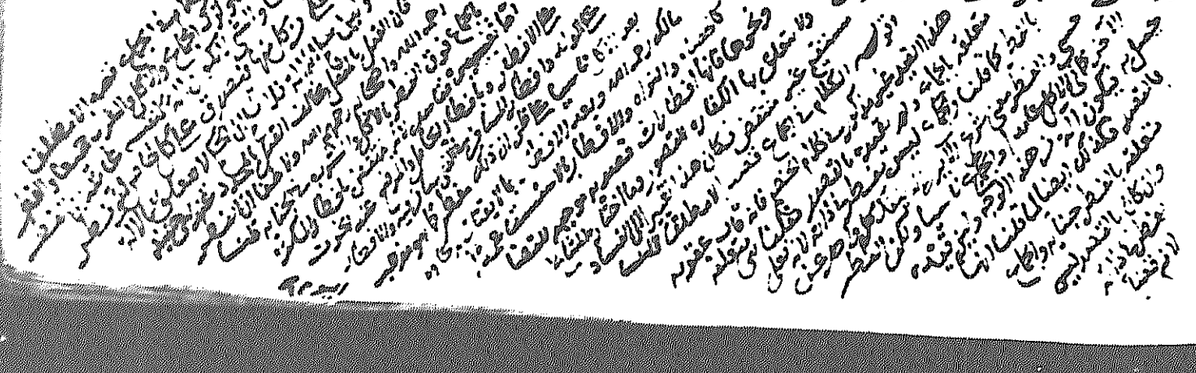
الفرقة في الحال من غير توقف على شيء فكذا اسلام احدهما فقاس الاسلام بالردة بالجامع بينهما اختلاف الدين الموجب لفوات مصالح النكاح وهذا فاسد اذ الملك اولا او الزوج اذا لم يكن الا كتابية تحته وابقاء النكاح او كتعليل الشافعي رحمه الله ايضا ابقاء النكاح الى انقضاء العدة بما سيأتي ان شاء الله تعالى اذا احد الزوجين بان قالوا هذه فرقة وقعت بسبب طارئ على نكاح موكد بالدخول فيتوقف الى انقضاء العدة اعتبارا بالطلاق بعد الدخول فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى حكما ببقاء النكاح الى انقضاء العدة في المسئلة الثانية وتعليلهم في حاشية المسئلتين بما ذكروا الى تعليل الشافعي عفو فاسد وضعا وذلك لان الحكم يضاف الى الحادث لا الى الآخر للاضافة وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو آخر الوصفين الاسلام ولا يجوز اضافة الفرقة اليه لان الشرع جعل الاسلام حاصلا محققا فلا يصلح جعله قاطعا فكان الحادث في المسئلة الثانية الارتداد وهو اخر الوصفين ايضا فوجب اضافة الفرقة اليه لانه صالح لنكاح بطل لعدم النفس والملك فاذا كان كذلك فالتعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسد لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو المراد بقوله والردة لا تصلح عفوا اما لا يصلح ان يكون الاسلام مبطلا للنكاح فكذا لا يصلح ان تكون الردة عفوا ولابقاء النكاح مع الردة المنافية له لانه يلزم منه جعل الردة عفوا اي جعلها بعد وما كان لم يكن حتى يكون النكاح باقيا بعد الردة لا تصلح عفوا لكونها في نهاية القبح واعظم الجنايات قوله وقال مشايخنا وفيه قول وهو اندراج الهزل وفيه النقل بمعنى العرض كما اطلقها جامع البنية فيما قول اي كذا تعليل الشافعي رحمه الله في الضرر وهو الذي يورث حجر الاسلام فانه قال الضرر واذا اجتمع عزيمة او ندب النفل يقع عن الفرض كما اطلقها جامع البنية فيما قول اي كذا عن الفرض وكذا ما بنيه النفل او بنيه الفرض عن الغير فقد قال المقيد بالنفل او بنيه الفرض عن الغير على اطلاق النية يقع عن المطلق على المقيد وكذا المقيد على المطلق وهذا فاسد اشار اليه بقوله كملئ المفهود اعتبار المطلق بالمقيد لا عكسه وهذا يشعر ان فساده اوضح عندنا اي عند الشافعية اشتمال القياس على خلاف ما مشت اعتباره نصا او اجماعا سواء كان في نفس الاعتبار او في ترتب الحكم على العلة قوله الخامس التقسيم وهو عام الورود في جميع المقدمات وهو منع احد محتملي اللفظ المتردد الى الكل قوله هذا السؤال خامس فيتمشى تقييدا وحقيقتان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه امع السكوت عن الآخر لانه رأيض او مع التعرض لتسليمه اولانه لا يرضى وهذا السؤال لا يختص بعلم الاصل بل يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم في قبول هذا السؤال لان ابطال احد محتملي

مطلق النية

لكان مختلفا فيه لا يفيد منعه بطلان عينه لانه حينئذ يقول المعلل هذا ليس بشرط
عندي ويؤل الكلام الى ان ما منعه السايل هل هو شرط للصحة ام لا وذلك يخل المقصود اذ
المقصود اثبات احكم المتنازع فيه دون اثبات الشرط فيلزم الانتقال من كلام الى كلام
ولكن مع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه جاز لانه يفيد دفع الزام المعلل عن نفسه والزم
منه الانتقال لكنه انتقال في اثبات بطلان حجة الخصم ولهذا المريذكر القاضي ابو زيد
وشمس الايمة قيد كونه متفقا عليه وهو الاظهر لما ذكرنا انه مفيد وانما ذكر فخر الاسلام وهذا
كقول الشافعي في جواز السلم الحال ان السلم فيه احد عوضي البيع فكان كثمن المبيع في جواز
حالا ومؤجلا بجامع كون كل واحد منهما احد عوضي البيع فيقال له ان من شرط التعليل
ان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بلا اتفاق وقد غيظ هذان
الشرطان ههنا فانه لم يوجد هذا التعليل فلا يصح اما بيان فقد الشرط الاول
فلان حكم النص قد تغير بعد التعليل فان حكمه كون جواز السلم رخصة فنقل حيث نقلت
القدرة الحقيقية بالملك ووجود المبيع الى القدرة الاعتيادية بالاجل ومتى صح السلم حالا
كانت الرخصة رخصة استظهار وهو تغيير محض واما بيان فقد الشرط الثاني فان
الاصل وهو جواز السلم معدول به عن القياس لكون المبيع معدوما وما حقيقة والحجر
فيه القياس وذكر فخر الاسلام في هذا الكتاب ان شرط الاصل ان لا يكون معدولا به عن القياس وان
لا يتغير حكم النص وانا لم نسلم وجود هذا الشرط ههنا لكن كلامنا محتاج الى تاويل لانا لا نجوز
ان يراد بالاصل المقيس عليه في هذا المثال وهو ثمن المبيع في سائر البيوع فان بيوعه حالا
ومؤجلا ليس معدولا به عن القياس وما ذكره في بيان كونه معدولا به عن القياس وهو جواز
السلم لم يقم الخصم عليه فيراد بالاصل اصل جواز السلم فانه اذا كان معدولا به عن القياس
يتحقق جوازه على مورد الشرع ولا يجوز اثبات الزايد عليه بالراي لان القياس متى تحقق في
وجواز السلم انما ثبت مؤجلا فلا يجوز اثبات الزايد عليه بالراي وهو جوازه حالا
والمصنف لم يتعرض لذكر الاصل فانه قال الشرط ان لا يتغير حكم النص وان لا يكون حكم النص معدولا
به عن القياس وهذا ظاهر لان الضمير يرجع الى المذكور وهو حكم النص وحكمه جواز السلم وهو معدول
به عن القياس فلا حاجة الى التاويل الاصل بما ذكرنا لانه لم يقع في كلامه ذكر الاصل كما وقع في كلام
فخر الاسلام قوله وبعد ما اثرها لان بمجرد الوصف بلا اثر لم يكن بحجة عندنا لان الالتزام على
السايل لا يتم الا به الى آخره اقول اي وبعد وجود هذه الموانع المانعة عن المعنى الذي صار الوصف
بذلك المعنى علة ودليلا وهو اثر العلة لما عرف ان العلة انما تصير حجة موجبة شرعا بالاثر وذلك
بعد ثبوت صلاحية الوصف للعلية ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرايط التاثير فان
للسايل بعد تحقق هذه الامور ومنع التاثير فيقول لا اسلم كون هذا الوصف موثرا حتى يكون



حجة يجب العمل به وهذا الان مجرد وجود الوصف الصالح بلا ثبوت الاثر ليس بحجة يجب
العمل بها عندنا بل العمل به جايز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جايزة غير واجبة
وكالتضحية بشاة ونحوه مستور الحال جايز لا واجب فلم يقع به الالزام علينا الا ببيان كونه
فلابد من بيان انه موثر يجب العمل به فمنع الالزام فلنا منع كونه موثرا هو منع الشيء
العلة اثره بالدليل فانه وان كان حجة بدون الاثر عند الخصم لكن اعتقاده لا يكون حجة علينا
لان سبيل السايل في هذا كله وهو الممانعة المذكورة الانكار ومطالبة الدليل وهي اصل
المناظرة فلا تجاوز عن هذا المقام بان يعترض للدعوى لان السايل سبيله الانكار دون الدعوى
لان المناظرة على مثال خصومات الواقعة في حقوق العباد فالمدعي يدعي لزوم المال والسايل
يدفعه عن نفسه بمنزلة المنكر فالقول له الى ان يأتي المعلل بالبينة وهو الدليل الملزم والعبرة
للانكار معنى لا صورة اذ الاعتبار للمعاني دون الصور الا يرى ان المدعي اذا ادعى ردّ الوديعة
على صاحبها وهو منكر فالقول قول المودع مع يمينه لانه منكر للضمان معنى وان كان مدعيا
للرد صورة وصاحبها يدعي الضمان معنى وان كان منكرا للرد صورة قوله اما علة عامة
الطرد وهي اربعة اولها في نفس الوصف كقوله في كفارة الفطر عقوبة تعلقت باجماع فلا
تجب بالاكل كحد الزنا اقول اصل في هذا الباب ان المعلل اذا علل فللمعترض ان يمنع
مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة لامتناع السايل عن قبول ما وجبه المعلل هي اساس المناظرة
لان السايل بمنزلة المدعي عليه فله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة
وممانعة المعلل الطرد على اربعة اوجه الاول الممانعة في نفس الوصف وهي عدم تسليم وجود الوصف
المذكور في محل النزاع كقول الشافعي رحمه الله هذه اي الكفارة عقوبة متعلقة باجماع فتختص بالنهار
رمضان فلا تجب بالاكل والشرب بالرجم لما كان متعلقا جزما لمحض اتجب بغير اجماع
قوله قلنا لانا لم نسلم انها عقوبة متعلقة به بل بالفطر اذ الكل جناية الى آخره اقول يعني نقول
هذا الوصف وهو كونها متعلقة باجماع ممنوع بان نقول لانا لم تعلقه اي تعلق بحكم المتنازع
فيه وهو وجوب الكفارة في الاصل بهذا الوصف وهو اجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
وهتك حرمة الشهر به على وجه تكون جناية كملة بدليل انه لو جامع ناسيا الصوم لا يفسد صومه
صومه لعدم الفطر مع وجود الجماع واذا كان بالزنا ولو جامعه ذاكرا الصوم يفسد صومه
لوجود الفطر واذا كان كذلك لا يتعلق بالاكل وهذا الان اجماع الكل والحكم لا يتعلق بالاكل بل بالحاصل بهذا
الوصف وهو الافطار عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء كالقتل بالسيف وسائر
الآلات الجارحة موجب للقود قوله فاضطر لتعم العقوبة الى آخره اقول يعني ان الافطار بجماع فوقه
بغيره فلا يحتمل به اقيم سببه وهو الجماع مقام سببه كقوله في النائم بمثله يسع مطعم بمطعم مجازفة
فيبطل كالصبرة في الحنطة بالصبرة قوله الراد مجازفة ذات البدلين او وصفها



والجوده والردائه فالثانيه عينيه والاولى اما باعتبار صورته واجزائه او معياره والاول لا تبطل
وكذا مطلق المجازفه تجوز البيع كيلا بكيل وان تفاوت احاده ذاتا وعددا والثاني هي المجازفه
كيلا فيما لا يتصور الكيل فيه محاكا فيشترط الاتفاق في المساواه وهو ان الاصل في بيع الطعام
هو الحرمه عندنا لتعليته الطعم والجنسيه شرط المساواه كيلا تخلص عن الحرمه فحين عدمت
تحققت الحرمه وعندنا الاصل جواز العقد كسائر سائر البيعات والفساد للفضل
عن المعيار ولا تحقق له فيما لا معيار فيه اقول وانما قيد بقوله اذا كان جنسا احترازا عن النظر
الذي ليس بكامل الجنايه كالنظر بالحصاة والنواة فيما لا يقدر به ولا يعد اذ ربما يؤدي به القصور مع الجنايه فيه
وصوله وكقوله في التفاح بشاهد اشاره الى الثاني لقول الشافعي رحمه الله في احدى الروايتين عنه
بيع التفاح بالتفاح انه بيع مطعوم بمطعوم بجنسه مجازفه فيبطل كبيع الصبره بالحنطه
بالصبره منها مجازفه فنقول في الاستفسار ما اردت بالمجازفه ان يبيعه
ترجع الى الذات اي نفس البدلين او الى الوصف في الجوده او الرداءه فلا بد من ان يقول اراد
برها المجازفه بالذات دون الوصف لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال
الربويه بالاجماع ثم نقول بعد الاستفسار عن المجازفه بالذات اتريدون بالمجازفه بالذات باعتبار
صورتها التي بها عرفت تفاحه ام مجازفه بالمعيار الذي وضع لمعرفه القدر حتى لا تشبا والاول مسلم
ونقول باراده المجازفه من حيث المعيار ولان المجازفه فيه من حيث الصوره لا تمنع جواز البيع
بالاتفاق لان بيع تفجير للمطعوم بمثله جايز مع وجود التفاوت بينهما بالذات صوره بل
كان عند ذهاب احدهما اكثر من الآخر فاذا جاز مع تفاوتها في الصوره جاز مع المجازفه فيها
بالطريق الاولى وان قال المعلل بنى عن هذا التفصيل ليس اليه حاجه بل يكفي اراده مطلق
المجازفه منع المجازفه مطلقه اي منع كونها المجازفه المطلقه مانعه فصحيح هذا البيع لما بيناان
المجازفه ما لا يمنع بيع المطعوم بمثله بالاجماع وهو المجازفه بالوصف فلا بد المستدل لنا من
ان يبين المجازفه بالمجازفه في المعيار وهو الكيل واذا فسرها بالاتفاق وجودها في بيع التفاح
بالتفاح لان التفاح لا تدخل تحت المعيار الذي هو الكيل وما لا يدخل تحت الكيل لا يمكن فيه المجازفه
بالكيل فقد ادى الاستفسار الى انعدام المانع في الوصف وبعد منع الوصف لا يمكنه اثبات مطلوبه وهو
حرمه بيع التفاح بمثلها بالوصف المذكور وهو بيع المطعوم بجنسه مجازفه لعدمه فيشترط
المعلل بعد هذا انعدام المانع الا برجوع الى بيان الاصل هو الحرمه في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم علة
لتحريم البيع في المطعومات والجنسيه شرط المساواه تخلص عن الحرمه فحين عدمت التفاحه
بالتفاحه وجد الشرط وهو الجنسيه ولم يوجد المخلص وهو المساواه لعدم تصور المساواه
فيها كيلا فثبت الحرمه منهما لو كانت المساواه بالفضل على احد الكيلين مع ان التساوي في الكيل الذي
يظهر به الجواز والتخلص عن الحرمه لا يعدم الا بالفضل على المعيار اذ لا يتقضي الا الاحتراز عن الفضل
على

عن المعيار لما مر في تحقيق قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بحث
الاستثناء بامكان اثبات العلم على وجه الحرمه مطلقه في القليل والكثير عما فاذا لم تعلم
الا الى عند المساواه في الكيل علم على عدم الحرمه الا في مقدار الكيل المتفاوت لجنسه باكثر منه نقد
عمانعه الوصف قد تكون في الفرع وقد تكون في الاصل اما مانعه المعلل المذكور بين مسئله كفايه بالطعم
وبيع التفاح بمثلها واما مسئله المانعه في الفرع فان للمسئله الاولى هو كون الحكم متعلقا بالجامع في الاصل
والحرمه الزنا مسلم لكنه في الفرع ولو كفاه الطعم فمنع حرمه المسئله الثانيه المجازفه في بيع الصبره
بالصبره الذي هو الاصل مسلم ولكن يمتنع في الفرع وهو بيع التفاح بالتفاح فمنع حرمتها
ما يدخل في صلاحيه الوصف بحكم كقوله في الثيب الصغيره ثيب فحكم مشورتها فلا تنكح الا
برايها كالبالغه اقول هذا اشاره الى الوجه الثاني من المانعه وهي المانعه في صلاحيه الوصف للحكم
لاحتمال ان يتمسك بوصف لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم فلك ان تمنع ونقول لانسلم
ان الوصف الذي تدعيه علة صالحه للعليه لان الوصف لمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجه
بنفسه وانما يصير حجه لمعناه وتاثيره فكل وصف لم يظهر تاثيره فالخصم ان يمنع كونه دليلا
وحجه حتى الثابي والملايمه وذلك كقول الشافعي رحمه الله في الثيب الصغيره لا يزوجها ابوها
لانها ثيب فتنكح مشورتها بالبلوغ فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغه اقول قلنا لانسلم صلاحيه
هذا الوصف الآن اشاره بعد الجواب عن دليل الشافعي رحمه الله تقرير ان يقال لانسلم صلاحيه
هذا الوصف فانكم ان اردتم برايها الراي القايم في الحال اي الراي الذي يتحدث بالبلوغ فانا ارتم
الراي القايم في الحال خلا وجود له في الفرع وهو الثيب الصغيره وهو المراد بالراي الحاضر فانه لا يوجد
هنا اي في الفرع وان اردتم الراي المنتظر اي الذي يحدث في المستقبل فلا وجود له شارع في الاصل وهو
الثيب البالغه فان رايها موجود ليس بمنتظر وشرط القياس الوصف مشتركا بين الاصل والفرع
فاذا لم يكن مشتركا بينهما لا يكون صالحا لافاده الحكم هذا تقرير ما ذكره صاحب الفرع ولكن اريد هنا
المثال يليق بالقسم الاول كما ذكره المصنف لانه عانقه في وجود الوصف في الاصل والفرع لان صاحب
الوصف بعد الوجود قوله فان قال ادعي اطلاق راي نفسها قايما او مستمرا يتقض
بالمجنونه وان ترجح رايها بالافاقه فظهر فقه المسئله ان مانع الولايه راي قايم في الحال والاصل ان على
صحة او صبيه اصلا قوله وثانيهما ما يدخل في الاصل كقوله طهاره مع نجاسه حقيقيه ولذا كان الغسل افضل قوله
نقول ليس الاستنجاء طهاره مع نجاسه حقيقيه ولذا كان الغسل افضل قوله
ولما ذكر الاشاره في عمانعه الوصف في الفرع ذكر ان عمانعه قد تكون في الاصل واشار الى مثال المانعه
في الاصل بقوله ومن المانعه ما يدخل في الاصل كقول الشافعي رحمه الله في بيان كون الشليث سنه
في المسح لان المسح ركن في الوضوء فيسن شليثه كغسل الوجه فنقول لم لا يجوز ان الشليث سنه
في الاصل وهو الغسل بل السنه فيه التكميل بعد اتمام الفرض كما مر في اركان الصلاه

ان يكون
هم

فيل
نعم عاريه من الفرض
فيل
نعم عاريه من الفرض
فيل
نعم عاريه من الفرض
فيل
نعم عاريه من الفرض

واذا امتنع حكم الاصل لامكن القياس اذ لا تقدير بدون حكم الاصل غير ان الفرض في الفصل بالتفرق
محلة صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق محله لاتساعه فامكن تكميله بالاستيعاب
الذي هو سنة لازيادة على القدر المفروض فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة هذه عبارة صاحب المغني
واما عبارة المصنف رح ان مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فنقول في دفع
الاستنجاء ليس بوطهارة مسح حتى يصح القياس بل هو طهارة عن نجاسة حقيقية بدليل ان الفصل
فيه افضل لو كان طهارة مسح كان الفصل مخرجا له عن كونه مسحا فيكون مكروها والافضل فعند
ابراد هذا لما منع على العلل يضبط الرجوع الى فقه المسئلة وهو المؤثر في كون التكرار سنة او
اباحة التسوية بين الممسوح والمغسول في المقصود بتحقيق مطلوبية التكرار في المغسول
متصورا اذا المقصود من الغسل التنظيف والتطهير والتكرار يحقق ويكمل فيهما فيكون سنة
وقد بينت ان المسح ما وضع لغير المقصود فيكون التكرار ايضا فيه سنة وتلك اباحة المساواة
بينهما في المقصود متعذر لان احدهما وهو المسح مؤثر في التخفيف لانه اصابه وهو تخفيف
ولانه اكتفى فيه بالتعليل ولم يشترط فيه الاستيعاب وهو ايضا تخفيف فلا يكون التكرار مقصودا
فيه والآخر وهو الغسل مؤثر في التكرار لانه يحقق مقصوده وهو التطهير والتنظيف فيصح التكرار
لشروعه التكرار وهما الى الغسل والمسح طرفان متقابلان في طرفي نقيض في اقتضاء التكرار
فان التكرار في الغسل يحقق مقصوده وهو التطهير والتنظيف فيصح التكرار مكملا له
وفي المسح التكرار يفسد حقيقته ويلحقه بالمحظور وهو الغسل فانه في المسح مكروه
واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالآخر في شروعه التكرار فاذا استوا بانت المساواة
كان قياسه باطلا وكانت الممانعة المذكورة مطهرة لفساد قياسه فانا نقول نحن الممانع
ممانعة في الاصل لانا سلمنا ثبوت الوصف الذي جعل علة وهو طهارة مسح في الفرع وهو
مسح الراس ومنعنا ثبوته في الاصل وهو الاستنجاء لكون الاستنجاء طهارة عن النجاسة
الحقيقية لا مسحا كما تقدم قوله وثالثها في نفس الحكم الى آخره اقول الثالث
واقسام الممانعة الممانعة في الحكم بان يمنع السايل ثبوت الحكم المتنازع فيه اي في الاصل كما
اذا قيل يجوز السلم في الحيوان كالنكاح به قلنا معلوما بوصفه ممنوع فيهما الا ان المهر
تحمل فيه مثل هذه الجهالة لبناء النكاح على المسامحة والبيع على المماكسة فيفترقان في القضا
الا المتنازع او معلوما بقيمته ممنوع في الفرع لان المعتبر في المكيل فيه على باب السلم انما هو القيم اما
في الاصل فوجوب الوسط يقتضي على قيمته وان تعنى عن التفصيل قلنا حتاج فيه الى بيان
استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت وقد قيل ههنا لاحظ لها في ان المهر يتحمل
جهالة الوصف لا السلم فظهر الفارق وقوله بيع الطعام بناء جمع بدليل اورد قوله
كل جنسه بجزم الراء مشترط التناقض كبيع الاثمان قلنا الشرط الاثمان التعيين احترازا
عن

على الكمال بالكاف قوله كما اذا قيل يجوز السلم في الحيوان كالنكاح يرد تعليلهم فيه انها ثبت دينا
معناه انه سلما كالمقدر هو المكيل والموزون سوى الذهب والفضة فيقال لم اثبت
دينا في الذمة معلوما قلنا بوصفه والباء للسببية اي بسبب وصفه لو بسبب قيمته او بهي صلة معلوما
او زايدة اي ثبت دينا في الذمة معلوم الوصف او معلوما فيه فان قلت يلتبس في الذمة معلوما
بوصفه لم نسلم ذلك في الفرع وهو السلم وفي الاصل وهو المهر بعني لا نسلم ان الحيوان يصير
معلوما بالوصف في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة تحتمل في المهر دون
السلم لان مبنى النكاح على المسامحة دون المضايقة فلا يودي مثل هذه الجهالة الى النازع
ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة فيجر نزاعه عن مثل هذه الجهالة لافضائها فيه الى المنازعة
المانعة عن التسليم والتسليم هو المقصود في البيع وفي تسمية المهر اصلا لو كان ينبغي ان يحمل
النكاح اصلا للقياس ليستقيم به هذا الكلام كما جعله القاضي الامام في الاسرار فقال البيع
عقد معاوضة فيستحق به الحيوان دينا في الذمة قياسا على النكاح ويخلو الان عن حكم السلم
لما كان مستفادا ان المهر عند الخصم اذا الحكم ثبت بالوصف سماه اصلا من هذا الوجه وان
قال بقيمته اي يصير معلوما بقيمته لم يسلم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف
يتفاوت في المالية تفاوتا فاحشا فلا تصير قيمته معلومة بذكر الوصف وانما تحصل
الفرع كان ثم الاصل وهو المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امراة على عبد
او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة ولهذا اوانا ها بالقيمة تجب عند التلف كما لو
اتلفها بالمس فيثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما السلم فلا يصير معلوما بالقيمة
لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوما بالمالية بالوصف ولا اعتبار للقيمة في باب السلم اصلا ولهذا
يجب تسليم الحيوان عنده في السلم ولا يجوز اداء القيمة وقال بعض الاصوليين منعني قال
لم تثبت الحيوان دينا في الذمة معلوم الوصف والقيمة معلوم الوصف مجهول القيمة مجهول
الوصف معلوم القيمة فان قال معلوم الوصف فلا يوجد ذلك في الاصل فان الحيوان لا مثبت
دينا في الذمة معلوم الوصف وان قال معلوم القيمة فانه لا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة
ليس بشرط لجواز عقد السلم فلا يتحقق به جواز العقد فيكون وجوده كالعدم وان قال
لا اجيب الى هذا الى تعيين انه يصير دينا بالوصف او بالقيمة قلنا بل اليه انا الى التعيين
حاجة لاجل بيان استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت بعني لا بد في التسوية بين الاصل
والفرع في الطريق ليصح القياس وقد اعتبرت احد الشقين بالآخر ولا يصير ما لم يثبت
انهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين
في الذمة وهما مختلفان اذ لم يوجد الاتحاد ههنا بل الاصل والفرع مختلفان في الثبوت اعني
وهو المهر يحتمل جهالة الوصف في الثبوت لانه ثبت دينا في الذمة بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبد

والشاه والفرس من غير وصف والثالث وهو السلم لا يحتمله لا يحمل المذكور وهو جهالة الوصف
فان اعلم السلم فيه عند العقد على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود والمراد
على وجه يتحقق بذوات الامثال في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان
واذا كان كذلك لا يجوز اعتبار احدهما بالآخر وقوله عندنا متعلق بالمجموع اي الاختلاف بين
المهر والسلم في ان المهر يتحمل جهالة الوصف والسلم لا يتحملها هو مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله
هما سيان اذ المهر لا يتحمل جهالة الوصف ايضا كالسلم حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف
يجب مهر المثل عنده دون المسمى كما لو تزوجها على داره فيصح اعتبار احدهما بالآخر على اصلنا لكن
الا ان هذا الاستدلال بفصل مختلف فيه فلا يصح ملزما على الخصم وبعد هذه الممانعة للجدل
بد من الرجوع الى دقة المسلم وهو اثبات الحيوان مانعا بصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة
فانه متى ذكر بعيرا امتاز عن سائر الحيوانات ومتى ذكر انه بختي امتاز عن سائر انواع الابل فاذا اجتهد
وسمن وابل فلان امتاز عن سائر اصنافه فلا يبقى بعد ذلك الا جهالة يسيرة
لا تمكن العبارة عنها فسقط اعتبارها كما في الثياب فان الثوب وان استقصى في وصفه
يبقى بين الامثال داخلة تحت الوصف ضرب جهالة حتى لو استهلك احد تلك الامثال
على الآخر يضمن قيمته لا المثل الآخر وهو ثوب مثله في السلم فكذا فيما نحن فيه والحيوان ونحن
نقول انما ثبت جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا ارتفعت الجهالة الى حد
فيه والتحقيق ببيان هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فاحش فيما يقصد بذكر هذه الاشياء تتفاوت
فاحش لم يمكن ذكرها مفضيا لبقاء الجهالة المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه المثابة فانا
نرى بعيرين متساويين في الصفة واللون وبينهما تفاوت عظيم في المالية وكذا
العبيد والافراس فتبقى الجهالة بعد ذكر هذه الاشياء فيمنع ذلك جواز السلم كما في الثياب
بخلاف الثياب اذا اصيفت لان التفاوت فيها يسير لتفاوت لانها صنع العبد وهو يصنع
بالآلة ومتى اتحدت الآلة والصانع يتحد المصنوع في الوصف فاما ما يحدث باحداث الله تعالى
فبقدرته من غير آلة وقوله بيع الطعام بمثله الى آخره اي ومثل قول الشافعي رحمه الله بيع
الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما مر في باب الربا ومالان لو قوبل كل واحد
منهما بالآخر تحقق ربا الفضل فكان القبض شرطا فيه كالربا لنا بخلاف لان عندنا الاداء
متعلقة لمحذوف اي هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن بالثمن لان عندنا الشرط
في الاثمان التعيين لان لم صفة الذي بنيه لا القبض الا ان التعيين لا يحصل في الاثمان بالاشارة
ولهذا لو دفع غيرها مكانها جاز فكانت الاشارة كالعدم ما لم يقبض فشرط القبض
فيها لحصول التعيين لا لذاته وههنا التعيين حصل بالاشارة من غير قبض فلا يشترط
فيه القبض فيرجع المعلل بالضرورة الى دقة المسلم وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف
ليس

لبيان ازاله ضعف التردد بل للصيانة عن معنى الربوا بمنزلة الساوم في القدر وقوله بيع الطعام
بمثله جمع بدلين الى آخره اقول اي ومثله قولهم فيمن اشترى لها واذا اشترى لها ناويا عن كفارته
يجب فيها الاعتاق يجزئ ويخرج عن العهدة عندنا وعند زفر والشافعي رحمهما الله عتق الاب
ولا يخرج عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم عندنا والان فخر الاسلام وضع المسئلة في
الاب ليترتب عليه خلاف الشافعي رحمه الله لانه قال العتيق اثب فصار كالميراث اي العتيق
موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كميراثه فانه لا يثبت عن الكفارة ولم يبق الا ذكر
العتيق والاب اذا نوى فيقال نعم ما حكم العلة وهي قولهم العتيق اب فان قال ابا العلل
وجب ان لا يجزئ شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالمحلوف بعتقه
قيل له ماذا لا يجزئ اي اي شئ لا يجزئ عن الكفارة فان عينت ان العتيق لا يجزئ اذا لاب لا يجزئ
او كلاهما لا يجزئ فنحن نقول بذلك ايضا فان قال وجب ان لا يجزئ عتقه عن الكفارة
قلنا به اي بان عتقه لا يجزئ عنها لان عندنا لا عتاق الكفارة بالعتق اذ هي تتادى
بفعل منسوب الى المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل تتادى بالاعتاق وان قال
وجب ان لا يجزئ اعتاق له اي اعتاق المكفر للاب عن الكفارة لم نجده اي الاعتاق في

عبرك وهذا اقول الشافعية في بيان عدم عتق الاخ على اخيه عند الدخول في ملكه بانه لا يعتق
عليه لعدم البعضية كالولاد فنقول حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لم يثبت لعدم
البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل لمعنى آخر وهو لم يوجد وهو عدم القرابة
في المحرمية وكقولهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لعدم المالية فان النكاح ليس
بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحد بجامع ان كل واحد منهما ليس بمال فنقول
لا نسلم ان الحد لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لاجل انه ليس بمال لان كونه ليس بمال غير
صالح لكونه علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان الحد مما يندرئ بالشبهات
بالحديث وفي هذه الشهادة شبهة زائدة على شهادة الرجال وهو عدم الذكورة فلا يمكن اثبات شئ
يندرئ بالشبهة بما فيه شبهة بخلاف النكاح فانه يجوز ثبوته بما فيه شبهة لانه لا يندرئ بالشبهة
فلا يصح القياس وسيكرر السايل في جميع وجوهها الانكار لا لاعتراض لكن بالمعنى كالمودع اذا انكر
رد وديعة المودع وانكره صاحبها فلو قال السايل العلة في الاصل هذا انكار معارضة فاسدة
ولو قال ما فكرت ليس بعلم كانت عائدة بصحيح قوله الساوس منع وجود ما يتتبع
في الاصل الى آخره اقول الاعتراضات منع كون ما يدعى علة لحكم الاصل موجودا في الاصل او فقدا
عن ان يكون هي العلة شائع ان يقول في الكلب هو نجس يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ
كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا والجواب عن هذا الاعتراض اثبات

الاصل وهو الميراث لانه لا صح للوارث في الارث حتى يصير معتقا فكان هذا اعتاقا لحكم في الاصل لم
يثبت به اي لم يكمل المعلل بالاعتاق في الفرع وهو يقول انه اعتق عليه العتق عند دخوله في
ملكه جهة القرابة فيقع العتق عن ذلك لجهة عن الكفارة فكان هذا اعتاقا لحكم في الفرع ايضا فيظهر
به اي بما ذكرنا من الجواب والمانع فقه المسئلة وهو ان الشراء عند الخصم ليس باعتاق حقيقة لانه ابطال
الملك والاعتاق لان الله تعالى لا يكون ما امر مثبت للحكم مزيلا له دائما الموجب للعتق هو القرابة
الموجبة للصلة والملك شرط لانه لا تأثير له في ايجاب العتق بل هو مانع العتق لما ورد الا عند الملك
ثم المشتري معتقا جاز لانه صاحب غرض الكافر البتة ثم قلنا لانه باشر الشرط واذا لم يكن
الشراء اعتاقا فكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول في الملك لا تتادى به الكفارة
لانه لا بد لها من الاعتاق كما لو قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر ثم اشتراه ينوي به
الكفارة وعندنا عن القرب اعتاق بطريق انه متم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف الى

القرابة

يقول انما ثبت جواز السلم عند دلالة الجنس والنوع والصفة اذا وقعت بهذا الجنس
فيه والتحقيق ببيان هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فمتى يقع بعد ذكر هذه الاشياء تفاوت
فاحش لم يكن ذكرها مفيدا لجهالة المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه الصفة فانا
نرى بعيرين متساويين في الهيئة والسن واللون وبينهما تفاوت عظيم في المالية وكذا
العبيد والافراس فتبقى الجهالة بعد ذكر هذه الاشياء فيمنع ذلك جواز السلم كما في الآلي بخلاف
ثياب اذا وصفت لان التفاوت فيها يسير التفاحش لانها صنع العبد وهو يضبط
بالآلة ومتى تحدث الآلة والصانع يجحد المصنوع في الوصف فاما ما يحدث باحداث الله تعالى
فبقدرته من غير آلة وقوله بيع الطعام بمثله الآخر اي ومثل قول الشافعي رحمه الله في بيع
الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما بينا في باب الترجيح انهما مالان لو قوبل كل واحد
منهما بالآخر تحريم ربوا الفضل فكان القبض شرطا فيه كما لو باع ثمنا بثمن لان عندنا اللام
متعلقة بمحذوف اي هذا الحكم ولو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن بالثمن لان عندنا الشرط
في الاثمان التعيين لان لام صفة الذهب لانه لا قبض الا ان التعيين لا يحصل في الاثمان بالاشارة
ولهذا لو دفع غيرها مكانها يجوز فكانت الاشارة كالعدم مالم يقبض فشرط القبض
فيها لحصول التعيين لا لذاته وههنا التعيين حصل بالاشارة من غير قبض فلا يشترط
فيه القبض فيرجع المعلل بالضرورة الى فقه المسئلة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف

ليس

القرابة والملك جميعا لان العتق صلة والقرابة مانعة في ايجاب الصلات بالاخلاف وكذا الملك
مؤثر في ايجاب الصلة حتى وجبت الزكوة باعتبار الملك صلة للفقراء وتجب النفقة للعبد على
مولاه النفقة صلة للملك ومتى تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا
كما لو عرف وهو الملك ههنا والشراء هو الموجب للملك فكان العتق المضاف اليه
مضافا الى الشراء بواسطة فينقلب شراء المشتري اعتاقا بواسطة الملك وقد اقترنت
نية التكفير بالاعتاق فيصح بخلاف الحلف بعتقه لان الملك هناك شرط لا انزله في استحقاق
ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم تقترن نية الكفارة بها حتى لو اقترنت هناك ايضا
كذا في المبسوط قوله ودليله وما بعده فنسبه الحكم الى الوصف يرد على كل تعليل بالمعنى الآخر قوله
او رابع اقسام المانع المانع في نسبه الحكم الى الوصف جواز ربوته فيه بوصف آخر بعد تسليم
وجود الوصف في الفرع وصلاحيته للعلية ووجود الحكم في الاصل اما كان للسائل هذا المانع
لان اهل الظرد يضيفون الحكم الى الوصف بدون دليل على الاضافة غير الاطراد وجودا وعدما عند
القائل بعلية كاف لصحة الاضافة بجواز كون الوجود اتفاقيا وكذا العدم لا يصلح دليلا لانه ليس مطلبا لما
تقدم واذا لم يكن الدوران كافيا للاضافة ولم يذكر المعلل غيره فللسائل مطالبته بما يدل على نسبه
الحكم اليه فان قال المعلل لا عرف في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته فلما عدم علمك لا يصلح حجة على
غيرك وهذا كقول الشافعي في بيان عدم عتق الاخ على اخيه عند الدخول في ملكه انه لا يعتق
عليه لعدم البعضية كالولد فنقول حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لم يثبت لعدم
البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل لمعنى آخر وهو بعد القرابة وهو عدم القرابة
في المحرمية وكقولهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لعدم المالية فان النكاح ليس
بمال فلا ثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود جامع ان كل واحد منهما ليس بمال فنقول
لا نسلم ان الحد لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لاجل انه ليس بمال لان كونه ليس بمال غير
صالح لكونه علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان الحد مما يندرئ بالشبهات
بالحديث وفي هذه الشهادة شبهة زايدة على شهادة الرجال وهو عدم فلا يمكن اثبات شيء
يندرئ بالشبهة بما فيه شبهة بخلاف النكاح فانه يجوز ثبوته بما فيه شبهة لانه لا يندرئ بالشبهة
فلا يصح القياس وسبيل السائل في جميع وجوهها الانكار لا الدعوى لكن بالمعنى كالموضع اذا قال
ردت الوديعة وانكر صاحبها فلو قال السائل العلة في الاصل هذا كان معارضة فاسدة
ولو قال ما ذكرت ليس بعلة كانت علة صحيحة قوله السادس منع وجود ما يدعى علة
في الاصل الآخر اقول سؤال الاعتراضات منع كون ما يدعى علة لحكم الاصل موجودا في الاصل فضلا
عن ان يكون هي العلة شائع ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ
كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا والجواب عن هذا الاعتراض اثبات

وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله قوله لانه لا فرق في كون الوصف علة
الا لما فيه وجود الحكم عليه وهذا ما تبع للعلة صحيحا للمنع المسترد او بيان عدم التاثير
او به ازمها والملازم المختص بالجامع دون الاقتضاء المصلحة وعدم المفسدة المعارضة
والاظهر دون الانضباط فتن كل مشترك وغير المختص اما الاطراد فتنفيه بعد الفارق كسر
وبعده نقض مثاله قوله القتل بالمثقل قتل عمد وان تعدد وجه القسامة كالمحدد فنقول
لانسلم انه في الاصل قتل عمد او عدوان وجوابه اثبات وجوده بما هو طريق من حس او عقل
او شرع كما يقال قتل حسا وعمد عقلا بما ماثله وعدوان شرعا لتحريمه والسابع منع
عليته مجردا وهو راعظم الاسولة لعمومه وتشعب مسالكه اقول وفي الاعتراضات منع
كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المصنف انه راعظم الاسولة الواردة على القياس لعمومه اذ قيه
العلية قلما تكون قطعية لتشعب مسالكه فتتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد
منها ابحاث فيطول القال والقيل فيه مالا يطول في غيره ومن استقرا ذلك علم قوله
قيل لا يقبل تمام حد القياس بل كانه والمختار قبوله والا لصح بكل طرد وهي وكون الجامع محافظ صحته
ما خوذ في حقيقة القياس اقول قد اختلف العلماء في كون منع العلية مقبولا ام لا والمختار قبوله
والا ي ولو لم يكن مقبولا لادى الى التمسك بكل طرد وبوهي ذلك الى اللعب فتضييع فايده القياس لانه
حينئذ لا يفيد ظنا وتصير المناظرة عبثا قالوا او كان القياس حده وحقيقته انه الحاق فرع
باصل جامع وقد حصل فاذا ابطل مدعاه فلا يكلف اثبات ما لزيدعه الجواب عنه لانا نسلم
ان حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل جامع يظن صحته وهذا القيد معتبر
في حد القياس اتفاقا ولو لم يوجد فالكسر انتا يتجه المعارضة بالطال دليل صحته اذ طرق عدم
العلية من كون الوصف طردا يا وابدا وصفا آخر وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد والمناظر
فلو وجد لوجده ولو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالفارق المجرد المنع
يكفينا دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بحل. لانه شاهد على نفسه بالبطلان
والجواب انه يقتضي ان كل صوره عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث
والاتيان بل عشى دليل النقيضين اذا تعارضا وعجز كل واحد منهما عن ابطال دليل الآخر فالوا
مالثالث الفرق ظاهر عاسر كيف والتعبد ليل ظاهر عام لا يعجز عنه قايس ولا بد معه من الحدول
الى الابطال بمعارضته وابداء وصف آخر فليتفعل اول مره ويطرح مونه ذلك من البين
قصرا للمسافة وتخرجا من الحيد ومحاولة للجاء له بالتي هي احسن ولما ظهر ان هذا المنع مسموع
فالجواب ابانة العلية بمسالكها المذكورة من قبل في كل مسلك تمسك بما يهر بقلبه
ما هو شرطه اي ما يليق به من الاسولة المخصوصة به قوله لان لبطلانه صورا عديدة كجموع
الاحتجاج الفاسده كونه طردا او محيلا للجمع او مخلا به او معارضا بامور كثيرة

لها

جايز جيحات غزيرة يكون ذكرها قبل ثبوت العلية مستدركا الى اخره اقول قد
نبه المصنف هنا على اعتراضات الادلة الاخرى بتتبعه اعتراضات القياس على سبيل
الايجاز ولا باس ان نبسط الكلام في هذا المقام بعض البسط ليبلغ الناظر فيه غاية المرام
لان البحث كما يقع في القياس يقع في سايرالادلة ومعرفة هذه الاسولة نافعة للموضعين
فنقول الاسولة بحسب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب والسنة وخبر الواحد
اصناف المصنف الاول على الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الحنفية في وطي الثيب
الاجماع على انه لا يجوز الرد مجانا فان عمر وزيدا رضي الله عنهما اوجبا نصف عشر القيمة
في البكر عشرها وعلى منع الرد من غير تكبير وهو طعن في دلالته وفي نقله ولواحدها ما تصور
في محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه الاول منع وجود الاجماع لصحة المخالفة
او منع دلالته لسكوت على الموافقة الثاني الطعن في السند بان نقله فلان وهو ضعيف
ان امكنه الثالث المعارضة والا يجوز بالقياس والخبر الواحد الا اذا كانت دلالته قطعية
ولكن باجماع اخر او بتواتر المصنف الثاني الاعتراض على ظاهر الكتاب كما اذا استدل في مثله
بيع الغايب بمجرد قوله تعالى واحل الله البيع فهو ظاهر يدل على صحة كل بيع فالاعتراض
عليه من وجوه الاول الاستفسار وقد تقدم ما فيه الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه
حديح صور الخصم اولا نسلم ان اللام للعموم فانجي للعموم والخصوص الثالث التاويل وهو انه
وان كان ظاهرا فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى مجمل مرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله
نهى عن بيع الغرر وهذا اقول لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه قليل الرابع
الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان نصير راجحا فانه يعارض الظهور فيبقى مجملا
الخامس المعارضة بآية اخرى نحو قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذا لم يتحقق فيه
الرضا فيكون باطلا او بسنة حديث متواتر كما ذكره السادس النقول بوجهه وهو تسليم
مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثاله ان يقول سلمنا جعل البيع والخلاف فيه باق فانه ما اثبته
الصنف الثالث ما يرد على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله عليه السلام في قصة الدبلي
وغيره امسك اربعا وفارق سايرهن على ان النكاح لا ينفسخ والاعتراض عليه من وجوه الاول
الستة المذكورة الثاني منع الظهور اذ ليس فيما ذكر من الخبر صيغة عموم اولا نه خطاب
خاص اولا نه ورد على سبب خاص الثالث التاويل فان اراد تزوج من اربعا بعقد
جديد فان الطاري كما لم يبعد في افساد النكاح من المحرمية والرضاع كما تقدم الرابع الاجمال كما مر
الخامس المعارضة بنص كآخر السادس النقول بالموجب وما يتعلق باخبار الآحاد والاسولة وهو
الطعن في السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او في روايته قدح او في راويه ضعف
اما الخلل في عدالته او قلة ضبطه مثاله حديث المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وقد

تقدم كلام الامامين فيه الصنف الرابع ما يرد على الخارج المناط وقد تقدم ايضا قوله
فان قيل لا قياس الا بعد بيان الماثير وبه تثبت العلية فينبغي ان لا تصح الممانعة فيها او
في تاثير كفساد الوضع قلنا لما جاز ان يثبت ماثير الوصف اعني الاعتبار بين بالنص او الاجماع
فيكون العلة موثرا آخر صح دفع العلل الموثرة بالممانعة كالمعارضة بخلاف فساد الوضع اذ لا يحتمل
ما يثبت ماثيره مع حكم ان يوثر في نقيضه نعم قد يورد قبل التحقيق فيحتاج الى الجواب بانه ليس كذلك
قال فخر الاسلام هو كذا النقض لا يرد على الموثر لانا لا نعتقض فلو تخيل فدفع بالتحقيق والحق ردها
على ما ثبت ماثيره بالادلة الظنية اذ لا منافاة بين التاثير وبينها الا اذا ثبت في نفس الامر
اقول قال ذلك ما قاله علماؤنا في شهادة احد الزوجين لصاحبه حيث شهادة
تمكنت فيها التهمة فلا تقبل كشهادة الولد لوالده وبالعكس فلو ورد عليه شهادة صاحب
الدين لمديونه او شهادة احد الشريكين لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة في الفرع
كان باطلا لان الاجماع منعقد على ان التهمة مانعة من القبول فكان الاشتغال بنقضه سفها
لانه لا للنقض لكن يجب على المجيب ان يبين ان التهمة غير متحققة فيها ذكر السايل وجب على
السايل ان يشتغل بان التهمة في الفرع اعني شهادة احد الزوجين لصاحبه غير متحققة
لا بالنقض فان قيل العلل الموثرة تحتمل المعارضة بالاتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل
حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض
عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة قلنا النصوص قد تحتمل لزوم التعارض صورة
حيث يجب النهاتر ويرجع الى دليل آخر يسلمها بل موجبة الحكم حقيقة فاما النصوص من
فلا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل
ويلزم منه بسمته الجهل او السفه الى صاحب الشرع وذلك غير جايز ثم ما ذكر في الامام
من فساد دفع العلل الموثرة بالمناقضة مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام
عامة الاصوليين ان النقض سوال صحيح تبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة
فان التخصيص اذا لم يجز لا بد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان العلة متى نصب علة
فانه التزم طردها وادعى ان حكم العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فاذا ورد المريد بقوله وجد
عليه مناقضة بطلت علته لعدم وفايه بدعواه وتصحيح ما يدعيه في العلل الدفع
ببيان انه لم يرد على المعنى الذي جعله علة قوله بخلاف فساد الوضع الى آخره وهو كون الحكم
في القياس بحيث قد تثبت اعتبارا شرعا في نقيض الحكم المقصود اثباته بذلك القياس اذا هو
عبارة عن كون القياس على غير الهيئة الصالحة لاعتبارها في ترتيب الحكم كتخلي النقيض عن التاسيس
والتحقيق والتغليظ وهو فوق المناقضة في الرفع فان المناقضة تحل مجلس يكون المتقدم عن عهدة
النقض بزيادة قيد يندفع به النقض في مجلس آخر وفساد الوضع وضع الكلام في غير محله لا يكون كذلك

عنه

شهادة احد الزوجين لصاحبه

عنه فكان اقوى في الدفع فعلى هذا يجوز ان يكون مراد الشيخ ما ذكره ان سوال المناقضة فاسد
على العلل الموثرة فساده بعد ما ظهر تاثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا في المثال فاما ما
قبل تسليم الخصم ظهور التاثير فهو صحيح كما هو مذهب الجمهور وهو المانع من نفي الوصف
في التحقيق ونقل عن بعض الاصوليين ان النقض ليس من مبطلات العلة ومن الزم عليه
نقض فعليه تعليل تلك المسالة التي نقضت بها وبين الفرق بينها وبين المسايل التي يدعي
اطراد العلة فيها ولكن الحق وهو مذهب الجمهور اند من مفسدات العلة لانها كانت مستلزمة
للحكم لا يجوز تخلف الحكم عنها الا لمانع او لزوال قيد وما رايناها قد تخلف حكمها بدون المانع
او بدون زوال وصف علمنا انها ليست بعلة قوله الثاني من عدم التاثير هو ابدا اي
ان الوصف او جزءه لا اثر له مطلقا او في ذلك الاصل فان علم بعدم اطراده فله اقسام اربعة
اقول الاعتراض الثاني عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف لا اثر له وقسم يجيزون
الاربعة اقسام فاعلاها ما يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا اي ان يظهر ماثيره في ذلك
الاصل ثم ان يظهر عدم تاثيره قيد منه ثم ان لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد منه كل النزاع
فيعلم منه عدم ماثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزا لبعضها عن بعض وتسهيلا للقضاء
عنها باختصار قوله احدها عدم التاثير في الوصف وهو ما كان الوصف غير موثر فيه
مطلقا كالصبا لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع
الى سوال المطالبة وهو كون العلة علة اقوله احدها ما كان الوصف فيه غير موثر فيتحقق
عدم التاثير في الوصف مثاله ان يقال في الصبا لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال
عدم القصر لا ماثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبهة فهو وصف طردي فلا يعتبر
اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره فيما يتصرف في ذلك ومرجع المطالبة بكون العلة علة قوله
ثانيها عدم التاثير في الاصل وهو ما كان الوصف غير ماثر في ذلك الاصل نحو الغايب بيع غير
مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فان العجز عن التسليم مستدل به كما في فيها ضرورة استوا
المرئي وغيره فيها ومرجع المعارضة بابداء علة اخرى القسم الثاني وهو ان يكون الوصف
غير موثر في ذلك الاصل لا استغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التاثير في الاصل مثاله
ان يقول في بيع الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوى فيقول المعترض
كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا ماثير له في مسالة الطير لان العجز عن التسليم كاف
في منع الصحة ضرورة استوا المرئي وغير المرئي فيها ومرجع المعارضة في العلة بابداء علة
اخرى وهو العجز عن التسليم قوله بالنهاء عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الوصف المعلل به
قيدا لا ماثير له في الحكم مثاله في المرتد مشترك اتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه كما لو كان
كونه في دار الحرب غير موثر ضرورة استوا الاتلاف فيها وفي دار الاسلام في عدم وجوب الضمان حتى

في المثقل خلاف وفي غير المنضبط كغوز ابره في العجب لاقتصاص قوله الثاني عشر
كونه غير منضبط اقول الاعتراض الثاني عشر وهو رابع اعتراضات المانعة كون
الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الجرح المشقة والزجر فانها امور ذات مراتب
غير محصورة ولا متميزة وتختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والزمان فلا يكون تعيين
القدر المقصود منها والجواب انها منضبطة بنفسها كما يقول في المشقة والسفر انه
منضبط عرفا واما منضبط بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحد وقوله الثالث
عشر النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم اقول قد تخلف الاسلام ومن تابعه لا يرد نقضا
العلل المؤثرة لان الشارع انما نصبها امارات واجماع ولا تتصور المناقضة فيها والحق ورود النقض
الشارع قد يكون ظنيا وجوابه بمنع كل منهما غير ان مشايخنا جعلوا كل منع تسليما
انما قد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لكنه اي لكن الثاني انه اذا تصور مناقضة اي
ورد نقض صورة لا معنى او تيقنا او تخيلا انه مناقضة يجب دفعه اي يجب دفع ذلك النقض
بوجوه اربعة الاول بالوصف الذي هو علة بان يمنع وجوده فيقول ما ذكرتم علة ليس بوجود
في صورة النقض فلا يدل تخلف الحكم فيها على فساد العلة والثاني بالمعنى الذي صار به الوصف
علة وهو الاثر بان يقول ليس وصف العلة وهو الشارع موجودا فلا يكون الوصف بدونه علة
فلا يجب النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف بان
يقول الحكم المطلوب ليس بمتخلف عن الوصف بل هو موجود ولكنه لم يظهر لمانع فلا يكون نقضا
وهذا انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة والرابع بالغرض المطلوب بذلك وهذا كقولنا
في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان الحي فكان حدثا كالخارج من السبيلين
فكان حدثا كالبول فقولنا طاهر بيان الاثر قلنا هذا وصف ظهر اثره بالكتاب في غير صورة
النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه لشمول العلة قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
واورد عليه ما اذا لم يسل الدم بل تجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير فانه لا ينقض فانتقضت
العلة به ومعلوم ان هذه العلة لا تقبل المناقضة لظهور اثرها بقوله عليه السلام لمستحاضة
توضئي لوقت كل صلاة فانها دم عرق انفجر فنقض هذا النقض ابتداء بالوصف اي بمنع وجود الوصف
وهو الخروج نقول لانسلم ان ذلك خارج فان الخروج لا يتحقق الا بالانتقال من الباطن الى الظاهر وهذا
هذا المعنى في غير السبيل اذا النجاسة ما لم تنتقل محلها لا يعطى لها حكم النجاسة وذلك لان تحت كل جلدة
رطوبة وكل عرق ما دام الجلدة سائرة فاذا زايلته الجلد صار ما تحتها ظاهرا الخارجا ولهذا لو جبغ جلد
اجاب خلاف السبيلين اذ الظهور ثم دليل الانتقال قوله الدفع بمعنى الوصف الثابت به
دلالة اقول ثم قد دفع ثانيا ذلك النقض المعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صارت
العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وذلك المعنى الثابت دلالة

وهب

وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في نقض ذلك
الوضع والحاجة تطهيره ولهذا وجب غسل ذلك الموضع ووجوب التطهير للبدن باعتبار
ما يكون منه اي بسبب ما خرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيتجزى بالمحل فيجب غسل
كل البدن الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة لدفع الحرج فيما يكثر وقوعه وهناك لم فيما لم يسل
لم يجب غسل ذلك الموضع لكونه غير خارج فلا يجب غسل سايل الجاف اضافة بوجود المعنى الموجب
الوصف عليه فانعدم لحكم لعدم وصف العلة فلا يكون منقضا وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون
منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع دون غيره وليس
لسايل الجواب فانا لا نوجب الا بوصف الخروج والثاني بمعناه الثابت دلالة وذلك لان المعنى
الذي يقع من الوصف فربما احدهما ثابت بنفس صيغة ذلك الوصف يدل عليه لغة كقولنا
معنى الاصابة في الضرب ومعنى الانتقال في الخارج فانهما بمعناه الثابت به دلالة والثاني يتوقف
المعنى به على التخفيف وكان الشارع ايضا اثبتا بالوصف كذا دلالة بواسطة الاول فجاز دفعه
النقض به ايضا قوله ولان المسح تطهير حكمي غير معقول مؤثر في عدم نقض المتيمم
لانه لتوكيد التطهير المعقول وهو في الاستنجاء بالحجر ولهذا لم يجز في بعضه فكان تطهير الغسل
وغير السايل لا يتعلق به تطهير اذ السايل لا وجه فكان فظيع الاول سايل على الوضوء صاحب
الكشف رحمه الله بقوله واما الرفع بمعنى الوصف وهو الشارع انما يصح لان الوصف لم يصرح
بصيغته اي بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان العلة لمجرد الوصف لا يجوز ما لم تظهر علامته وما
يجب ما لم تظهر عدالته وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به اي بعقل ويفهم من الوصف وذلك اي
المعنى الذي يعقل من الوصف فربما احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا بمعنى ظاهر لفظ يدل
عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على المسح به
والثاني بمعناه الثابت به اي بالوصف دلالة وهو الشارع فان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على
معنى آخر وهو موجب الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوي يدل على التخفيف الذي هو الاثر
في اسقاط التكرار ووصف الخروج من السبيلين بواسطة معناه ايضا يدل على انها انجاس
بحمل الطهارة الذي هو المؤثر في باب التطهير على ما ذكرنا فكان المعنى الثاني وهو المعنى المؤثر
ثابتا به اي بالوصف لغة كالمعنى الاول لانه ثبت بواسطة المعنى الاول وهو كشف القرب يصير
اعتاقا بواسطة الملك فان الوجب للعتق هو الملك لكن لما كان الملك مضافا الى الشراء صار العتق
بواسطة الملك مضافا الى الشراء ايضا حتى صار المشتري معتقا فكذلك التأثير بواسطة المعنى اللغوي
صار مضافا الى الوصف فصار الوصف به موجبا للحكم في الفرع فصح الدفع اي بالمنع الثاني كما صح
بالمنع الاول وهو المعنى اللغوي فان الدفع في المنع الاول وهو الدفع بنفس الوصف بالمعنى اللغوي
فكان الدفع بالاثر دفعا بنفس الوصف اي بمنع كنفس الوصف كالمنع الاول والدفع بالتأثير ليق

وجهي الدفع بالاعتبار وهما الدفع نفس الوصف والدفع بالتاثير لان التاثير هو المقصود
والوصف شرعًا دون المعنى اللغوي لكن الدفع بالمعنى الاول اظهر لان المعنى اللغوي مفهوم
لكل احد من اهل اللسان فبدا بانه ودلك اى الدفع بالتاثير متحقق في هذين المثالين دون
ولان المسح تطهير حكمي غير معقول المعنى الى آخره يعني انا لا يكون التكرار فيه مسنونا وانما
لا يلزم الا استنجا لان معنى المسح اى تاثيره انه تطهير حكمي غير معقول المعنى بخلاف
المقصود منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل تزداد به النجاسة التي في
المحل وكذا الغسل في موضع المسح مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الغسل افضلا
هو امر تعبدي مبني على التخفيف كالتيمم والتكرار فيما شرع وهو الغسل انما شرع لتوكيد
التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا يبطل التكرار الذي شرع لتوكيده فكان
مكروها لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الغسل الا ترى ان المسح يتادى ببعض محله وضع
كون التطهير غير مقصود فيه يعني الفرض يتادى بمسح بعض الراس وهو الربع ولو مقدار
ملئه اصابع عندنا وعند الشافعي رحمه مقدار ثلاث شعرات ولو كان التطهير مقصودا
لما تادى بعض المحل كالغسل بخلاف الاستنجا لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة
عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وكان هو الاصل فيه الا انه انتفى بالجرو المذر تخفيفا
وفي التكرار تاكيدا لازالة المقصود في الاستنجا الا يرى انه لو استعمل الحجر في بعض المحل دون
البعض لم يجز الاستنجا ولو كان بعض المسح فيه مقصودا لتادى ببعضه كمسح الراس وقوله
فصار ذلك اى الاستنجا باعتبار الاستيعاب والمقصد التطهير المحل تطهيرا بالغسل
في الاعضاء المغسولة منه كالمقصود ارفضا كغسل الوجه لا تطهير المسح فانه لذلك شرع
التكرار فيه وهذا معنى بات اى كونه تطهيرا حكميا غير معقول المعنى موثرا في المنع من
التكرار بات باسم المسح لتعذر ابدال على الاصاه وهي لا تنبئ عن التطهير الحقيقي وانما تدل
على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف وعبارة القاضي الامام ابي زيد
رحمه الله ان وصف المسح انما صار عفوا لمنع المثليت لانه قد ظهر اثره في نفسه زجيت
التخفيف في مقابلة الفعل فعلا يعني زجيت انه يتادى ببعض الاصابع وذا ثار زجيت انه
اصابه وكذلك قدرا زجيت التادي ببعض المحل وهذا المعنى معدوم في الاستنجا وعلى
قولنا في المسح قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فلا يلزم
عليه اذا المسح ان ما سال منه نجس اوجب تطهيرا يعني ان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه موثر في تنجيس ذلك الموضع والحاجة الى تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير
بالاجماع كما وجب بخروج البول فلما سوى البول في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب
الطهارة الحكمية بالاولى لانا دون الطهارة الحقيقية واخف منها زجيت انها ظهارة وهذا الذي
ظهر

ظهر لم يسل لم يوجب تنجس المحل ولم يوثر في ايجاب التطهير لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذلك غير محلها فتبين بهذا ان التاثير انما في غير السبيل
لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون موجبا
للعلم فلم يكن يكون نقضا وقوله غير خارج اذ الم يسل وان لم يجز الى ذكره لانه في بيان المنع بالتاثير
لا في بيان الدفع بنفس الوصف بل كان يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق وجوب التطهير الا انه
ذكره ليصح الدفع بالوصف الى الدفع بالتاثير فتوكيدا فان قيل ما ذكرتم انه موثر في ايجاب غسل
ذلك الموضع غير متفق عليه اصلا على الاطلاق لان الخارج النجس اذا جاوز رأس الجرح لا يوثر في
ايجاب غسل ذلك الموضع اذا لم تجاوز قدر الدرهم عندكم حتى او تقاطر من غير غسل ذلك الموضع
جازت صلاته واذا لم يوثر خروج ما دون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف يوثر في ايجاب
الحكم قلنا عرفنا هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان الشرع عفا عن قليل
في السبيلين حيث الغى بالاجماع ولم يوجب الغسل فلحقنا غير السبيلين بهما في هذا الحكم
ايضا فهذا لا يدل على عدم تاثيره في ايجاب الغسل بل القليل موثر في ايجاب الطهارة الحقيقية
والحكمية حقيقا لكثيره في الموضعين اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا عن القليل في ايجاب
احدى الطهارتين فبقيت الاخرى واجبة به على ان عند الخصم احكم في القليل والكثير سواء
حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير وعند بعض مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى قالوا
لو راى المصلي في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلاة ويغسلها ان لم تخف فوت الوقت لم
يصل وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل ما دون الدرهم من النجاسة تفوته الجماعة ولكن لا تفوته الصلاة في
الوقت انه يشتغل بغسلها ويصلي منفردا فعرفنا ان القليل موثر في الايجاب كالكثير قوله
الثالث ويمنع الدفع بالحكم الآخر اقول واما الدفع بالحكم فكذا دفع المناقضة بالحكم
ان يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا نسلم ان الوصف
ان وجد لم يوجد حكمه بل الحكم موجود فيها ايضا تقديرا قوله ويمنع الدفع بالحكم عنه مردود بجواز
تخصيص العلة اي يقول الحكم متحقق لكن خلفه شيء آخر فكما لو تقض غسل وجوب الوضوء للقيام
الى الصلاة بعد البول مثلا تصدر تعيين التيمم وخلافه ليست رافعة بل مقررة وعند من جوز
اي جواز تخصيص العلة ان يقول الحكم متحقق لم يظهر مانع كما اذا قال البيع ان الغصب يوجب
ملك البدل وهو الضمان فيملك به ملك للبدل وهو المغصوب فاذا ورد عليه المدبر نقضا
حيث كان غصبه سببا لملك كالبيع لان مالك عالك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقن في البيع
دخل المدبر في البيع واخذ حصته من الثمن حتى بقي العقد في القن بحصته ولو لم يكن السبب
منعقدا في حق المدبر لما انعقد في القن لانه يصير بايعا بعض عبده من الثمن ابتداء فانه لا يجوز
كما لو جمع بين حر وقن وباعهما لكنا ان السبب وهو الغصب استمع حكمه وهو ثبوت الملك

لمانع وهو حق المدبر لان السبب لم يوجد كالبيع يضاف الى المدبر بعد موته
في حقه لما قلنا وان منع حكمه للمانع واذا كان المنع لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى
اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل يكون طردا وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة اما
عندنا وانكره فالنقض في المدبر ليس بسبب لشكك العين فكان عدم الحكم لعدم العلم
لا لمانع لوجوده على ما مر في باب التخصيص وانما اورد فخر الاسلام هذا النقض في هذا الباب
مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه اورده في التقويم على
هذا الوجه ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه قد ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم بعد بيان هذا
الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يليق على القول بتخصيص العلة وقيل في بيان هذا الوجه
ان الغصب سبب لافاده ملك المبدل في المواضع كلها الا ان في فصل المدبر انما لا ينعقد سببا
لان في المحل مانعا كما في البيع فانه سبب لافاده الملك في اذا اضيف الى المدبر لا ينعقد سببا
لمانع في المحل فكذا ههنا لجعل السبب غير منعقد للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة
لا لوجودها مع المانع قوله وكقولنا في الصائل قتله لاحياء مهجته الى آخره اقول
يعني وشبه لنا في اجل الصايل اذا صال على انسان فقتله المصول عليه الضمان عندنا
وعند الشافعي رحمه الله لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحربي العامل
والعبد الصايل ونحن نقول المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للاكل اجاز
تفسيره فيجب الضمان عليه كما اذا اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل انما هي لايفاء
عصمة المحل الان دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باهدار الاتلاف بشرط الضمان كما في
الاتلاف لدفع المخمصة وكما في مباشرة المحظور للاحرام عند العذر بشرط الضمان وهو الكفارة
ولا يلزم عليها ما اذا اتلف العادل مال الباغي حال القتال والبغي مع ما جرى مجرى الاتلاف
نفس الباغي واتلاف عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منهما اتلاف لاحيا المهجة عند
الحال فقد سقطت عصمة الصورة حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلف احياء لنفسه
فبقي نفس هذا النقض الحكمي وهو ان العصمة في تلك الصورة سقطت بصفة المعنى وهو
احياء المهجة كلها سقطت بالبغي في حق الباغي والصيال في حق العبد لان العبد اذا صال
في حق المولى وتحياه مبقي على اصل الحرمة فبطلت حرمته لصياله كما تبطل حرمة لحق لصياله
وبطلان حق المولى بطريق السعي كما في اكراه بالحدود والقصاص فكان اتلاف مال الباغي
وما جرى مجراه طردا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا لو وجد
الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها في صور النقض ولم يوجد بل السقوط وجد
بفعل اخر لا بالاتلاف وكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا في هذه الصور
كما في اتلاف اجل الصايل لكنه لا يمنع وجود معنى آخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام مع كونه
موجبا

موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى آخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى لان ليس يوجب
العصمة كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع باحكم في هذه المسئلة والصول والصيال
الوثب والهجوم الدم ويقال الهجم دم القلب خاصة والمراد منها ههنا الروح يقال
خرجت مهجته اذا خرجت روحه وكذلك اي وكما لا يلزم المدبر ومال الباغي على المسئلتين
المتقدمتين لوجود حكم العلة في صورة النقض واورد عليه اي على التعليل المذكور وهو ان
خروج النجاسة على الاستفاض صاحب الجرح السايل حيث لم تنتقض طهارته في الوقت
مع وجود الخارج النجس وبدله فقد منع هذا النقض بالحكم بان منع عدم الحكم في صورة النقض
بان نقول لانسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد الوقت للضرورة
ولهذا انتقض الطهارة بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بخروج الوقت فانه ليس
بحدث والحكم قد يحصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار فانه صحيح
يعني يلزم دم الاستحاضة في هذه المسئلة يعني او قيل انه دم خارج نجس وليس بحدث
حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا وما دامت تصلي الفرض وما يتبعه
من النوافل لانسلم انه ليس بحدث نقول انه حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
للعذر ولهذا يلزم الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث فانه خرج
الوقت ليس بحدث بالاجماع والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط
الخيار قوله اما لو نقض تعليل الثامنين بانه ذكر فيلحق الاخفاء بالاداء ان
وتكبيرات الامام الآخر اقول اي وكما يدفع بالفرض في مسئلة الثامنين فان علماءنا قالوا
السنة في الثامنين الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعي رحمه الله لانه ذكر اي دعاء فان معناه يجيب
دعاءنا قال الله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام قد اجيبت دعوتكما وروي ان موسى عليه السلام كان
يدعو وهارون عليه السلام كان يؤمن وكان سنة الاخفاء كما في سايرالادعية اذ الاصل فيها
الاخفاء لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولقوله عليه السلام خير الدعاء الخفي وخير الرزق
ما يكفي وهذا ذكر حقيقة لان آمين باسم من احياه الله كذا في الاسرار هو قول مجاهد
فكان سنته الاخفاء كما في سايرالاذكار لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة دون
الجهر من القول وقوله عليه السلام للذي رفع صوته بالذكر انك لن تدعو اصم ولا غايبا وليلزم
عليه الاذان وتكبيرات الامام في الصلاة فانها اذكار شرعت بالجهر فيدفع بالفرض ان يقال
غرضنا من هذا التعليل ان نجعل الذكر سببا لشرع المخافتة والتسوية بين الثامنين وبين
سايرالاذكار في هذا المعنى وقد حصل ذلك لان في صور النقض الاصل هو الاخفاء ايضا
الا ان في تلك الاذكار معنى زايد يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو ايضا اعلام بفتح
الضاد اي دلالات على انتقالات الامام من حاله الى حاله وعلى دخول وقت الصلاة او انه

دعاء من شرايع الاسلام

إعلام بكسر الهمزة اي هي اخبار وتنبيه لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن آخر وللسامع بدله
الوقت ولهذا سمي اذانا فذلك المعنى الزايد اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل
وهو الجهر لانها لا تصلح إعلاما الا بصفة الجهر فبيان الفرض المطلوب بالتعليل والتسوية
بين هذه الاذكار وسايب الاذكار اندفع النقض ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم
بان يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء وصور النقض الا انه امتنع لما انه
وهو ما ذكرنا لان وجود علة لا يمنع وجود علة اخرى توجب الحكم على خلاف الاولى فكان الاخفاء
فيها ثابتا تقديرا ولهذا الوجه للمقتدي اذا تفرد فقد اسأنا لزوال المعنى الموجب
للجهر فيما وراء موضع الاعلام فان قيل سلمنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء الا انه قد
قام في التامين معنى آخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي صلى الله عليه
وسلم علق تامين القوم بتامين الامام في قوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا ولو لم يكن تامين
الامام مسموعا لما صح تعليق تامين القوم به ويؤيده ما روى ابو وايل انا النبي صلى الله عليه وسلم
كان يجهر بالتامين وروى عن عطاء انه قال ادركت مائتين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وكانوا اذا امنوا اجمع لتامينهم ضجة في المسجد قلنا قد حصل الاعلام ببيان الوضع
حيث قال في حديث آخر واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فلا حاجة الى
الاعلام بالجهر فينبغي على الاصل وهو الاخفاء الا ترى ان قوله عليه السلام في هذا الحديث
فان الامام يقولها ولو كان تامينه مسموعا لا ستغنى عن هذا الكلام وقد اختلفت الاخبار
في فعل النبي صلى الله عليه وسلم فنحمل الجهر على التعليم او على ابعد الامرين على ما بينا في
رد حديث وايل فقال اشهد ابو وايل وغاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وابو وايل
من الاعراب وما روى عن عطاء معارض بما روى عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم خلافه
فان مذهبهم في التامين الاخفاء واكثر ما في الباب ان يكون بين الصحابة رضي الله عنهم
اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح بما ذكرنا اليه اشير في الاسرار وقوله
ومن لا يجوز تخصيص العلة جعل عدم المانع في هذه الامثلة شرطا للعلة او شرطا لظهور
الظهور لا اثرها ويكون ابدا المانع جوازيا بعدم تمام النقض لا ينافي كونه دافعا للنقض ذاك
الاعتبار لاختلاف الجهتين وهذا الاسم المانع معارض في محل النقض اقتضى خلافه اي
نقيضه كنفي الضمان للضمان او ضده كالحرمة للوجوب وذلك اما التفصيل كما في الحيوان
المذكى بين الرطب بالتي يمثله خرضا فيما دون خمسة اوسق اذا اورث نقضا على الربويات
للحرم صاحبه الى التلذذ بالرطب والتي وكما في ضربه الدية على العاقلة اذا ورد على انه شبه عمد
الذي نافيه عدم الوجوب عليه بصلحة اولياء المقتول مع عدم قصد القاتل واما الدفع
لقصده كما في تناول المضطر الميتة اذا ورد على حرمتها فان كان التعليل لظاهر عام حكم بخصوصه

وتقديره

سقط

مرد النقض

وتقدير الماتن كما مر وابهما الدفع بغرض لحكم المطلوب للتعليل الآخر اقول اي رابع
وجوه دفع المناقضة الدفع بغرض لحكم المطلوب فيه وهذه عبارة فخر الاسلام وعبارة شمس الائمة
بالغرض المطلوب بالتعليل وهو اوضح بان يقول المعلل الغرض من هذا التعليل لحاق الفرع بالاصل
والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد تحقق هذا الغرض المطلوب فيما يرد نقضا على الفرع الذي
هو محل النزاع ويرد على الاصل الذي هو محل الوفاق فما هو جواب السايل في محل الوفاق فهو جوابنا
في محل النزاع وذلك مثل تعليلنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج
من احد السبيلين فاورد عليه دم الاضحية ودم الجرح السايل فان الاول يرد نقضا على الاصل
اذ هو خارج نجس عن احد السبيلين وليس بحدث والثاني يرد نقضا على الفرع فانه خارج نجس
من بدن انسان وهو غير السبيلين وليس بحدث فندفع بالغرض وهو ان يقال ان المقصود من
هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج النجس من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من
احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا دام صار عفوا لقيام
وقت الصلاة اي بسبب قيام وقت الصلاة فانا نخاطبه بالاداء فيه اي لضرورة انا نخاطبه
باداء الصلاة في الوقت فيلزم ان تكون قادرة عليه ولا قدرة الا بالطهارة لسقوط حكم الحدث
في هذه الحالة فاسقط حكمه في الوقت فكذا اي فكان الاصل وهو الخارج من احد هما حدث فاذا دام
صار عفوا عنه قيام الوقت فانه لو لم يجعل عفوا في الفرع عند الاستمرار في الوقت كما جعل
عفوا في الاصل لم تتحقق التسوية بينهما وكان الفرع مخالفا للاصل في ذلك الحكم فاذا ثبت التسوية
التي هي المقصودة في التعليل في جعله عفوا كالاصل لا يكون نقضا لعدم اخلاله بالمقصود من التعليل
بل يكون عفتا له وبعض انتظار من اصحابنا قد يلقب هذا القسم وهو الدفع بالغرض بانه بناء الفرع
لا يفارق حكم اصله فانهم متى قالوا في دفع النقض ان الفرع عنه ورود هذا النقض لا يفارق الاصل
اراد وا به الدفع بالغرض الذي ذكرناه وتسميته بالدفع بالغرض اظهر في الدلالة على المراد مما قالوه اذ
ليس فيما قالوا بيان ان عدم مفارقتها في حكم المطلوب من التعليل او في ورود النقض عليهما
فكان بمنزلة المجمل وفي هذه العبارة تصريح بالتسوية في الغرض وهو حكم المطلوب من التعليل
مع ورود النقض فكانت بمنزلة المفسر فلذلك اخترت هذه العبارة على تلك قوله وقيل
اذا منع وجود الوصف في صورة النقض للسايل ان يستدل عليه وقيل لا انه انتقال الى
الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا فلا الى آخره اقول النقض كما علمت عبارة عن
ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فلنجعل البحث
فيه قسمين القسم الاول فيما يمنع المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق
وفيه بحثان الاول ليس للمعترض ان يرد على وجوده حينئذ اما بند اء معتبر منع الخصم
دليل الخصم وقيل لانه انتقال وللاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا فلا ان

الانتقال بما هو حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والاصح بظهور امر تقديم له ليله وقيل
لا ما دام له طريق الى التدارك فلو اول من النقض واما اذا لم يكن طريق اولى به فجايز وذلك ان غضب النقب
والانتقال انما يتحقق استصحاب فاذا وجد الاحسن لم يتركها والا فالضرورة تجوز ما توضيحه
ان النقض بعد وجود المدفع علة تامة تخالف الحكم عنها كما تقدم في تمكين المعترض من الدلالة او وجود
العلم يجري في النقض اذا منع المستدل وجودها ففيه مذاهب اربعة احدها التمكين مطلقا اذا
بم يتحقق انتقاضها وهذا كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وثانيها المنع منه
مطلقا لما فيه من قلب الماهية بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ويدل على
هذين المذهبين قول ابن الحاجب وثالثها وهو انه ان كان الثالث والرابع هو التفصيل فهو
ان الاول والثاني هما التمكين وعدمه مطلقا وثالثها تمكين المعترض من الدلالة ما لم يكن
الحكم المختلف فيه حكما شرعيا ورابعها يمكن ما لم يكن بطريق اولى فلا يمكن منه وهذا هو
اختيار الآمدي بيان المذهب الاول وهو التمكين مطلقا لانه لو لم يكن منه لفات بما يفضي ذلك
لانعدام حصر فايدة المناظرة بل يؤدي الى المكابرة والمعاندة فان المستدل قد يسلم المنع
من وجود العلة في صورة النقض مع ظهور وجودها فيه فلا سبيل الى الدفع الا باقامة الدلالة عليه
ولان فيه تحقيق النقض وهو ذاتي في مبناه فله ذلك فوجب قبوله لبطلان كلام خصمه
وبيان المذهب الثاني وهو عدم التمكين مطلقا وعليه الاكثرون لانه انتقال من مسئلة قبل
تمامها الى مسئلة اخرى اذ وجود العلة في صورة النقض مسئلة اخرى غير التي اقام المستدل عليها
الدليل والعلم بذلك ضروري لان فيه قلب القاعدة كما سيأتي فلو قال المعترض ما ذكرت من الدليل
على وجود العلة في الفرع فهو بعينه دال على وجود العلة في صورة النقض فهذا الوصف كان ذلك
مقتضى له ليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال
الاول الى غيره فيعد منقطعا فلعمر لو قال ذلك ابتداء او قال بلغة مكي احد الامرين اما انتقض
العلة او نقض الدليل الدال على وجودها في الفرع كان مسموعا متجها فيحتاج المستدل الى
الجواب عنه بيان المذهب الثالث وهو القول بالتفصيل وهو انه ان كانت العلة
حكما شرعيا لم يمكن منه والا مكن لانتفاء الكلام في الحكم الشرعي حد الخلاف غير فاه الامر
فيه قريب بيان المذهب الرابع وهو القول بالتفصيل ايضا وهو انه ان تعين ذلك طريقا للمعترض
في قدح الكلام اي في قدح كلام المستدل مكن منه وان كان هناك طريق اخصر واسهل منه في القدح في
كلامه لم يمكن منه البحث الثاني اذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة في الاصل دليلا
موجودا في محل النقض وتنقض المعترض للعلة فقال المستدل لا نسلم وجودها فقال
المعترض فينتقض دليلك لوجودها في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد
قال احمد ليس لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر

ولعل

ولعل ذلك ان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلما انتقال هذا اذا ادعى انتقاض
دليل العلة معينا واما اذا ادعى احد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها
وكيف ما كان فلا يثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر اعلم
ان صفي الدين رحمه الله قرر هذا البحث على وجه آخر فقال اعلم ان المنع من وجود العلة في صورة النقض
لا يكون جزافا ومكابرة بل يكون بناء على وجود قيد غائب او مفقود في العلة وهو غير داخل
في صفة النقض وذلك القيد لا يخلو اما ان يكون جليا او خفيا فان كان جليا كقولنا في اشتراط العقد
في تحالي مال عقد لاستعمال مباح فوجب ان لا تجب الزكوة فيه كثياب البدن وعبيد الخدمة
فان نقض الحلي المعد للاستعمال فانه نقض ظاهر لانه غير معد للاستعمال المباح وكقولنا
طهارة عن حدث فتفتقر فيها النية كالتيمم فتنقض بطهارة عن النجاسة فانه نقض
ايضا ظاهر فان الحدث ليس هو النجاسة وان كان خفيا فاما ان يكون معناه واحدا متعددا
اما بطريق التواطي او بطريق الاشتراك فهذه اقسام ثلثة احدها ان يكون معناه واحدا كقولنا
في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع فلو نقض بالكتابة فدفعه بان
يقال انها ليست عقد معاوضة اذ هي بيع مال الانسان بماله نفسه وهو غير جايز بل
هو عقد ارفاق ولهذا الاختلال قصدها بفساد العوض وكقولنا في قصر الصلاة رخصة
شرعت للتخفيف فلا يجب الاخذ به كالافطار في الصوم فينتقض بالحج الميتة حال
الاضطرار ودفعه بان يقال لا نسلم انه حيث شرع للتخفيف بل للضرورة وقيام
البنية الثاني ان يكون معناه متعددا بطريق التواطي كقولنا في الصوم عبادة متكررة
فتفتقر الى تعيين النية كالصلاة فينقض بالحج فانه يتكرر على الاشخاص ودفعه بان المراد
في التكرار التكرار بحسب الازمان والاشخاص او بحسب الازمان وما ذكرتم في النقض ليس كذلك
بل هو متكرر بحسب الاشخاص فقط وكقولنا في مسئلة انه يجب على الميت المستطيع وان لم يخلف
لانه حق لازم عليه فوجب ان يقضى عنه سواء اوصى او لم يوص كالدين فينقض بالصلاة والصوم
ودفعه بعد تسليم الحكم وعدم الفرق الاجمال بان يقال اعني اللازم مقتا على الميت او على
غيره بالتواطي والاول هو المراد في هذا المقام دون الثاني الذي هو المراد في النقض القسم الثاني
فيما يمنع المستدل عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد انتقالا وهل للمعترض اقامة الدليل
على عدم الحكم قيل نعم اذ به يحصل مقصوده وقيل لا اذ انتقال كما تقدم قول ولو
منع المستدل تخلف الحكم منفي تمكن المعترض تمكن عالم يكن طريق اول وقيل الا في المشتبهات
اي فيما يرد على كل علة والمختار عدم وجوبه لان النقض دليل عدم العلية وهو بالحقيقة معارضة
وفي المعارضة لا يلزم المستدل ولان ذلك التقدير لا يدفع النقض اذ يقول هذا وصف طردي والباقي
منتقض اول هل يلزم المستدل ان يحترز عن كل منتقض لا مستند له من النقض بان يذكر

قيد اخرج محل النقض قيل يلزم ليلا تنتقض العلة وقيل يلزمه الا في المستثنيات
وهي ما يرد على كل علة فاذا قال في البئر مطعوم يجب فيه التساوي كالبر فللحاجة الى الماء
ولاحاجة تدعو الى التفاضل فيه فخرج العرايا فانه وارد على كل تقدير سواء علقنا بالطعم
او القوت او الكيل فلا تعلق له بابطال مذهبه تصحيح آخر والمختار انه لا يجب اصلا
لنا انه سيل عن دليل العلية فالتزمه ورد في به والنقض دليل عدم العلية فهو بالعكس
معارضة ونفي المعارض ليس دليلا فهو غير ملتزم له فلا يلزمه وان ذكره فان كان لما يرد
النقض وذلك انما يصح اذا اريد النقض معه وليس كذلك فانه وارد معه اتفاقا بل لهذا
هذا وصف طردي والباقي منتقض علم ان ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفسد
العلة المعلومة كعلمنا بان البر علة بما يوجد بعضها مع انتقاضه بوجوب الدية
على العاقلة والمظنونة كالتعليل بالطعم وتنقضه بالعرايا فانه لما ورد على كل مذهب
كان جاريا على ما امر عليه وبهذا اندفع ما ان المستثنى قياس والا تناقض وجوابه
يعني وجواب النقض ببيان معارض في النقض تقتضي نقيض حكم المختلف فيه او ظائفه
مصلحة اولى بنوت لا الاستثناء كما في مسئلة العرايا وضرب الدية على العاقلة او لمفسدة
اكد كالمسئلة للمضروط والا بطل التعليل لان اذا استثنا الحكم اذا المربظهر مانع كان لعدم المقتضي
كما تقدم هذا كله فيما اذا كانت العلة مستنبطة وان كانت منصوصة يظاهر عدم وقد
كلف الحكم عنها في النقض حكم تخصيص وتقرير المانع كما تقدم في وجوب تقويم قوله
قال علماؤنا النقض يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر بشرط ان يسلموا بجواز الانتقال
وان لا يسلكوا تخصيص الدعوى بغير صورة النقض اقول يعني اصحاب الطرد
لما القول بالاثر ايضا مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما
اورده السائل من النقض لجأ المجيب اذا لم يخلص عنه ببيان الفرق وهو وروده
نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يجعل ذلك
انقطاعا او سامح السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا
جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامح السائل في ذلك فان يقول انكما حجة
على بطلان هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا يفهم بين الثابت
والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى
وهي التاثير لما مات المطلوب الاول فلا يصح منه فيضطر الى التمسك بالتاثير والرجوع
عن الطرد فيما يحدث في المجالس مثل قول الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء
والتيمم وهما طهارتان اتى بفقرتان وهو استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان وهذا
نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله انه ان قال وجب ان يستويا على الاطلاق كان باطلا

استدراكية

بلا

بلا شبهة لان التيمم والوضوء قد افترقا في عدد الاعضاء فان احدهما يؤدى في الاعضاء اربعة والآخر
يؤدى في عضوين وفي قدر الوظيفة حتى سن الشافعي رحمه الله الموالاة في الوضوء وكره ذلك في التيمم بالاجماع
لو اراد ان يوظف الوضوء لا ستيعاب بالتراب وهو ليس بشرط في التيمم بالاجماع اختلفوا في ما حكي
بالمسح في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لا يشترط ايضا بل مسح الاكثر كاف وفي ظاهر الرواية يشترط
او هو في قبيل الالزام على مذهب الخصم فان عند الشافعي رحمه الله التيمم لا يرفع الحدث في قول القديم
وهو مذهب الاوزاعي والاعمش وفي نفس الفعل بمعنى الفعل الواجب لانه احدهما صحيح وهو الصحابي
في الآخر غسل وهو السالم وهما يفترقان او معناه ان الفعل في احدهما تلوث حقيقة وفي الآخر
تطهير وتنظيف حقيقة وحكما او المراد ان نفس الفعل في التيمم شرط دون الوصف حتى لو
قام في مهب الريح او موضع هدم حائط فاصاب الغبار وجهه وذراعيه لو ذرى جاز اجزاه
وذراعيه تراب الزعفران لم يجز عن التيمم حتى يمسح وينوى التيمم ولو توضأ بماء او اصاب مطرا سال
على اعضاء وضوء يصير متوضيا من غير فعل وان قال وجب ان يستويا في النية اي قيل
الاستواء بالنية وهو الفرض من هذا التعليل انتقض ذلك بغسل الثوب او البدن عن النجاسة الحقيقية
فانه طهارة ولا يشترط فيه النية فيفتقر المجيب عند ذلك الى بيان الباعث الذي يفترق به المنقض
ويندفع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في العين
اي في محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه
لو صلى وهو حامل لمحدث جازت صلاته والمحل الذي قام به نجاسة وهو المخرج لم يجب غسله
واذا بنت انه تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل
فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة ما تتأدى بدون النية بخلاف
غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف
على النية وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان التيمم بدل فلو لم تكن النية شرطا في الاصل لما
كانت شرطا في البدل لان النية لتحصيل معنى العبادة ومتى لم يكن معنى العبادة ما بقيا في الاصل
لا يشترط في البدل كما في ابدال المغصوب وعكسه ابدال الكفارات ونحن نقول ان الملك
في هذا الباب اي في الغسل عامل اي في التطهير بطبعه كما انه منزل ومنزل بطبعه لانه خلق طاهرا
في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر
لغيره كذا اشتق ثعلب وغيره من اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون موثرا
في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الدنس من غير قصد وحكما
تعمل النار في الاحراق من غير قصد ثم اشار فخر الاسلام رحمه الله الى الجواب عن قول الشافعي رحمه الله
هو تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فقال وكان القياس غسل كل البدن احتياطا الا ان تجس
بدنه حقيقة وذلك لان بخروج النجاسة تثبت صفة الحدث لما قدمنا ومعلوم ان خروج النجاسة

غير موصوف بالحدث فانه لا يقال ذو بر محدث ولا فرج حايض وانما البدن كله موصوف به اى الحدث
شرعا وعرفا وحقيقة اما شرعا فلانه يمنع ادراء الصلاه وان غسل الخرج واما عرفا فلانه
يقال رجل محدث وامراه حايض كما يقال رجل عالم وموس وان كان العلم والايمان قايمين بالقلب
واما حقيقة فلان نفيه لا يصح لا يقال انه ليس بمحدث وانه ليس بعالم وانما الحدث قوم بالاعضا
قلنا بل كذب نافيه كذا قيل فثبت ان البدن كله موصوف بالحدث دون موضع الخرج والفرج
ان غسله ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اول بوجوب الغسل واذا ثبت ذلك
ينبغي ان يجب غسل كل البدن الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضا تيسيرا او دفعا للحرج لان الحدث
الاكبر وقوعه وعيني هذه الاعضا لانها حدود البدن فانتقاء الناس والرجل ينتهي طرفا العرض
وسايرات البدن اوساطه في معنى الغسل لانها مواقع النظر اليها وبحال اصابه الغبار
وغيره بالطهور عادة فاقامه الغسل فيها ايسر واقامه في غيرها كانت اولا بالتنظيف
والتطهير فلم يكن التعدي اى تعدي وجوب الغسل عن موضع الحدث وهو الخرج الا الاعضا
الاربعه بل الى جميع البدن الموافقا للقياس لانتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقه
كما بينا الان الاقتصار على الاعضا الاربعه مع المقتضي لغسل جميع البدن خلاف القياس
وذلك لا يجعل الغسل في هذه الاعضا خلاف القياس بل هو غير خلاف القياس وانما
يفضي بالنص الذي لا يعقل كذا يعني انما اراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاه الآيه غير معقول المعنى انما الثابت به وهو وصف على
الفعل بالخبث غير معقول وما بعض شيوخ البزدوي انما يعبر بالنص الذي لا يعقل المعنى للثابت
بهذا النص تغيير وصف محل الغسل وهو الطهاره الى الخبث غير معقول لان حكم الحدث وان
ثبت في اعضا الوضوء فاوشك عا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبت ضروره الامر بالتطهير
اذ لا بد له من ثبوت خبث في المحل ليكون الغسل فيه ازاله الخبث وكان في المحل امر آخر مخالف
معقول لطهاره الاعضا حقيقة وشرعا فان الحدث لو غمر يده في الماء القليل لا يفسده هذا
اصح لان الثابت بالنص تغيير محل الطهاره من صفه الى صفه حتى اعطى حكم النجاسه نفسا غير
معقول فلم يمكن تغيير الصفه الطهر وهو الماء بقي الماء مطهرا بطبعه معقولا على ما كان
فان قيل ان تطهير هذه الاعضا لما كان معقول المعنى ينبغي ان تثبت سايرا لمايعات
الطهاره على اصلكم كازاله النجاسه الحقيقيه قلنا النجاسه في الاعضا ثبت بنص
غير معقول المعنى والشرع اثبت النجاسه في حق الماء فبقيت النجاسه عدما في حق سايرا
المايعات فاما الماء فعامل بطبعه اى مطهر وهو مزيل للخبث بطبعه لا يتوقف عمله على قصد
واراده والنيه للغسل القايم بالماء وهو التطهير يعني لو شرط انما تشترط ليصير مطهرا
لا لان تثبت خبث في المحل فانه ثبت في المحل قبل النيه ولهذا كان الشرط عند المضمضه نيه
دفع

رفع الحدث لا اضافه وفيه بيان ان الفعل القايم بالماء غير متوقف على النيه بل هو عامل بطبعه
فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النيه ليقصر فعله على خلاف
طبعه ويصير مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنيه وصار بمنزله الماء المستغني عن النيه كما
استغنى الماء غنها وتحصل الطهاره باستعماله بغير نيه كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزله
دليل لنا قوله وحاصله ان ههنا حكمين معقول الطهاره باستعمال الماء وتغير وصف
المحل من الطهاره الى النجاسه خروج النجس والنص الدال على الاول معقول المعنى وعدم
المعقوليه في النص الدال على الثاني دال على سراية النجاسه حكما فلم يخرج الى جميع البدن وبقي
بذلك ان العقل لا يدركها فلا تنبيه الشارع عليها الى آخر اقوله اعلم ان حاصل هذا الكلام
بيان المنافاه بين كلامي فخر الاسلام البزدوي وصاحب الهدايه في هذا المقام وايراد الاشكال
على كل من الكلامين ثم دفع المنافاه وحل الاشكال اما المنافاه فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير
وصف محل الغسل وانتقاله من الطهاره الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهدايه ان ما يبين
خروج النجاسه في زوال الطهاره معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه
يوجب ان لا يجوز قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه ناقضا
للوضوء لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهدايه
فلانه يوجب صحه سايرا لمايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث
اذ لا مانع سوى عدم معقوليه النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاه فهو ان مراد
فخر الاسلام بعدم معقوليه زوال الطهاره عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك في غير
ورود الشرع اذ لا يعقل ان تجس اليد او الرجل خروج النجاسه من السبيلين ومراد صاحب
الهدايه بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهاره عن البدن عند خروج النجس من السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل عليه
سبيله ولا منافاه بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بعونه الشرع وبعد
وروده واما حل الاشكال فالوجه الاول ان المعتبر في القياس هو المعقوليه بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا
حاصل في زوال الطهاره بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني
ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها ما يطهر مزيله للعين والاثر
تغليبا للتقليل منزله الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار
انها مطهره للمحل اى مغيره له عن النجاسه الى الطهاره حتى يصح قياس انما يعات عليه في
تطهير المحل عن النجاسه الحكميه وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا يحدث
غير معقول اذ ليس في اعضا الوضوء عين النجاسه لتزال فاذا لا ازاله لا حقيقه ولا عفا فلا

غير معقول فلنا ما هو معقول بجب تعديته لا نا كلفنا بالاعتبار وتعديم الاحكام وما هو
غير معقول وهو الاقتصار على الاعضاء الاربعة لا يمنع تعديته حكمنا وضرورة وهذا لانه للحل اما
ان يتعدى وحده او مع لازمه لا يجوز الاول لانه لا وجود للشيء بدون لازمه ولان شرط حكم القابل ان يجوز
الحكم السابق على الاصل بلا تغيير فلئن يثبت الحكم في الاصل بصفة ولازمه لا يجوز تعديته بدونها فيتعين
لتعديته بصفته ولازمه وان كانت مخالفة للقياس وهذا كاستحقاق الجدة في باب الربوا يتعدى
الى غير المنصوص عليه ضرورة تعدي وجوب التسوية بتعدي العلة اي القدر والجنس او الطعم والجنس
مع انه ملزم تعديه امر غير معقول وهو استواء الجيد والردي لكن لما كان حكما وضرورة لم نثبتا
به كذا ههنا لان الغسل متى ثبت حكما غيره لا يعقل في حكم نفسه وانما يعقل في حكم المتضمن ايجابه ان
الاقتصار غير معقول لان الاصل ان يغسل كل الاعضاء لان كل البدن موصوف بالحدث لانه لا يتجزى
في حق اداء الصلاة وهذا امر متعلقا به فاذا ثبت في البعض ثبت في الكل والا ان الصفة متى ثبتت
في البعض تتصف الكل بها كالعلم والارادة فانها قيام بالقلب وتوصف الذات بها اذا قام
بين يدي الله تعالى مستحبا للتنزه اما في الادب وجب غسل الباقي لان غسل البعض دون
البعض مخل بالتزيين المامور به بقوله تعالى خذوا زينتكم كغسل بعض الثوب مخل بالتزيين
مطلوب فيجب غسل كل البدن تحقيقا لمعنى التزيين لانه اقتصر على هذه الاعضاء دفعا
للحرج فيما يكثر وقوعه وبقيها دنكاره واقع على القياس فيما لا حرج فيه كما مر فان قيل شرط حكم
القياس ان لا يتغير حكم الاصل ولم يوجد اذ في الاصل استوى القليل والكثير في الفرع لا قلنا
هما سيان غير ان الخروج انما يتحقق بالانتقال عن موضع النجاسة وفي الاصل ما ظهر
لان ذلك الموضع ليس موضع النجاسة فاذا ظهرت علم انها انتقلت من موضع اخر في الفرع لما
يتحقق الخروج الا بالسيلان كما تقدم قوله وكذا المسح الذي هو تطهير غير معقول لان
حل الوضوء لما كان معقولا حل كان كذلك فقام مقام غسل الراس لو فرض الحرج فاخذ حكمه
اقول هذا جواب عن سؤال يرد وهو ان يقال المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول
المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لانه انما نقلها فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر
فينبغي ان تشترط فيه النية كما في التيمم فقال هو ملحق بالغسل للقيام مقام الغسل في
ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسرايته المحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الغسل
انتقل الى المسح بسبب ضرب من الحرج فانه في غسل الراس في كل يوم خمس مرات خصوصا
في ايام الشتاء له شر كثير هو جاء عظيما وفيه افساد الثياب والعمائم والقلانس فشرع
فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا وقام المسح في هذا المحل مقام الغسل فاخذ حكمه
فاستغنى عن النية كالغسل لان الطهارة طهارة غسل اكتفى فيه بالكمال وذكر القاضي الامام
ابو زيد رحمه الله في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا اذا

قال

اذا قل حتى لم يكن شيئا ضعف حرارة التطهير للنجاسة لكثيفه لان تطهير فرع النجاسة فيما
تحل فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون العين فاستغنى عن النية لان الماء لقوته التطهر بنفسه بخلاف
الذي يقدر على الازالة افاده التطهر قوله وكذا ان لم يتغير اقول يؤخذ من هذا ما ذكر في
في طهارة الخبث من المسائل المتفرعة ولم يتعد تطهير الحدث اليها مع مشروعيته هناك لان تعديه
في الخبث كان لمعنى القلع لكونه تطهيرا والحكمي لا يوصف بالقلع لا بالدلالة فلا يثبت كما مر في الكثير
واما ما فيها خرج وحقيقة ان تطهير الحدث يوضع فيه بتقدم مقام التطهير الثابت في الماء
ايضا حكما فاقتضى ما في الخلوة له لكن خلاف الخبث فتطهر وهذا هو الفرق بين الوضوء والتيمم
اعني الفرق بين الوضوء والتيمم وسببهما بالمعقولية وافترقا في اشتراط النية بين الحدث
والخبث وافترقا في استعمال المائعات والتوفيق بين قولي الشيخين اعني ابا زيد ابو بكر
وخواهر زاده رحمهما الله وما يرد عليهما من الشبهتين فان قيل الوضوء قربة وكل قربة يشترط فيها
النية ليتحقق فيها الاخلاص وتتميز العبادة عن العادة اقول قد تقدم شرح الكلام هذه
الابحاث فلا فائدة في اعادته وهذا جواب على طريقة اخرى سلكها الشافعي رحمه الله في هذه
المسئلة وهي ان الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وهكذا الثواب
وكذلك موجود في الوضوء لقوله عليه السلام الوضوء نور فمن توضأ نور يوم القيامة اذا ثبت
كونه عبادة لا يتادى بدون النية لان الله تعالى امرنا ان نعبده بشرط الاخلاص والاخلاص
على القلب بالنية بحرمة الامر الالهي ان هذا الوضوء تتادى بالتراب فيتبين ان الوضوء
الحقيقي غير مطلوب في هذا الاستعمال بل المطلوب معنى العبادة وذلك ليحصل بدون
النية فقال انا نسلم ان النية ليصير الوضوء قربة شرط ولكن معنى العبادة فيه ليحصل
بدون النية لكنا لا نسلم انه اتى الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع
شرع بطريق القربة ولا يحصل بدون النية ونوع شرع تطهيرا مجردا وهو حاصل بدون
النية كغسل الثوب معنى اذا نوى غسل الثوب لاجل الصلاة وقع عبادة موجبة ثواب
واذا لم ينو ذلك معتبرا ايضا وان لم ينو عبادة حتى جاز ادائه الصلاة به لان المقصود
هو الطهارة دون القربة والصلاة فذلك ان في كون الوضوء من شروط صحتها يستغني عن
وصف القربة في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشتراط الوضوء للصلاة لا تدل على
جواز الصلاة بوصف القربة لانها نهايات عن العبادات فلا تحتاج الى قربة اخرى
لتصير عبادة وانما تحتاج فيه اي في كون الوضوء شرطا الى وصف التطهير ليصير العبد
اهلا للقيام بين يدي الله تعالى في مقام المناجاة واليه الاشارة في قوله تعالى ولكن يريد
ليطهركم وقوله عليه السلام مفتاح الصلاة الطهور وكذلك تسميته وضوءا وطهارة
دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من توضأ لاجل مس المصحف او لما لا يجوز

فعله الا بالوضوء جاز الصلاة بذلك الوضوء لحصول المقصود لتناصف الطهارة اذ الواجبات
الطهارة الوصف القديم لما جازت الصلاة في هذه الصورة لان حكم القديم قد انتهى لفوات
عن الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير ولما جازت الصلاة بالاجماع علمنا انها تتعلق
بوصف التطهير لا بوصف القديم وذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا
يظنون ان المأمور به في الوضوء بنادي بغير النية وذلك غلط فان المأمور به عباده
والوضوء بغير نية ليس بعباده ولكن العبادة متى لم تكن مقصودة لذاتها سقطت
بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة والجهاد ونحوهما اذا حصل المقصود
بدون سعي وبدون قتال حصل المقصود وذلك لان هذه عباده غير مقصودة بذاتها
بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلاة بالطهارة فاذا طهرت بأي سبب كان سقط
الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بالسعي الى الجمع لان المقصود هو التمكن من الجمع بحصول المجد
فعلى اي وجه حصل سقط قوله وتحقيقه ان الشرط يعتبر وجوده كيف ما كان
لا وجوبه قصدا كسائر الشروط فان قيل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
الآية كقولك اذا دخلت على الامير فتأهب اي لذلك قلنا التأهب للدخول انما يقتضي
وجوده الصحيح لا تنيته حتى لو كان التأهب حاصلا قبل الامر كان كافيا ولين
سلم فذا فيما يقصد لذاته لا فيما يكون وسيلة لغيره فان قيل الوضوء فعل اختياري يسوغ
بالقصد قلنا يقصد نفس الفعل لا يقصد التوسل به الى غيره كما تقدم مشبعا خاص
وقوله وكذلك في النكاح ليس بحال فلا يثبت بشهادة النساء الى آخره اقول
اي مثل قول الشافعي في المسألة المتقدمة من قولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النساء اعتبارا بالحدود وهذا التعليل بعده كونه تعليلا بالعدم الذي هو احتجاج باطل
باطل اذ منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب التي هي موضع
العورة فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال فرجحت العلة وهي عدم المالية
فيها وبخلف الحكم وهو عدم قبول شهادتهن عنها فيتعين المستدل عند ايراد هذا
النقض عليه الارجوع الى المعنى وهو المعنى المؤثر في الحكم الذي هي الشافعي رضي الله عنه
عليه وسواء ذلك المعنى المؤثر ان شهادة النساء منفردة غير منضمة الى شهادة
الرجال حجة ضرورية وليست بحجة اصلية كالنعي في كونه طهارة ضرورية بدليل ان الله تعالى
نقل الامر الى شهادة النساء بشرط عدم الرجال بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند فقد الماء فدل ذلك انها بعينها بحجة
اصلية وانما صيرت اليها للضرورة وكذا تقبل شهادتهن على عقل ما يوجب الارش كالموضحة
كما ورد به الكتاب يفيد كون شهادتهن ضرورية واذا كانت شهادتهن ضرورية صيرت اليها

للضرورة

بضرورة فتظهر على موضعها ان تظهر حجة في موضع الضرورة كالبكارة وما لا يطلع عليه
الرجال وكذا تظهر حجة فيما يتعذر عادة وهو المال فانه للتجار وسائر الناس
الدائرة بين الناس واكثر ما تقع به المنازعات ما لا تقع بغتة وربما يتعذر احضار الذكور فلو لم
تقبل شهادتهن في ذلك الباب لضاق الامر فقبلت توسعة ودفعا للحرج عنهم ولهذا
لا المال فيه ولكن لما كان السبب المؤدي الى الاحتياج الى قبول شهادتهن كون المتنازع فيه
مالا اقيم هذا السبب مقام الداعي الى القبول شهادتهن فقبلت فيه وان فقدت الداعي
لوجود الرجال توسعة كما اقيم السفر مقام المشقة حتى اباح الفطر وان لم يوجد المشقة
ولهذا لم يجز للابتداء والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص الحكم
بشرط الشهادة والولاية والكفاءة ولا توجد فيه الضرورة ايضا لانه لا يقع بغتة ولا يكاد يفوت
وانما يقع بعد تأمل وتدبر وتشاور وخطبة في بعض الاوقات فلما لم يتمكن من اعتبار شهادتهن
وجعلها حجة فيما فيه ضرورة وهو مبتذل عادة اعتبارها وجعلها حجة فيما لا ضرورة
فيه وهو غير مبتذل وله خطر ليس لغيره قوله فمنع كونها ضرورية بل هي اصلية
فيها شبهة لا تمنع الاصالة الى آخره اقول اشار بهذا الجواب الى ما ذكر المستدل في المقدمة
عند الاضطرار اليه لورود المناقضة على طرده يعني اذا رجع الى اثبات المعنى المقوم في الوجه
المذكور وجب عنه بالمنع فيقول لانسلم ان شهادتهن حجة ضرورية بل هي حجة اصلية كشهادة
الرجال لان الانسان انما يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية والعقل والنساء فيهما
كالرجال وما ذكرتم من نقصان عقلهن ساقط الاعتبار لان عقلهن غير كامل في التكليف
بالاجماع وقبول الشهادة مبني على العدالة والتيقظ وقد تكون النساء اعدل من الرجال
ولهذا قبلت روايتهن في الاخبار التي عليها مبنى احكام الشرع والضمير المنصوب عليه
في الكتاب يجوز ان يعود الى الاخير منها كما نطق به النص لقوله تعالى فان تضل احداهما فتذكر احداهما
الاخرى وغاية الامر ان فيها نوع شبهة لا تمنع الاصالة كالملك الثابت بظاهر اليد
فانه غير خال عن شبهة مع انه ملك اصلي غير ضروري وكالحج التي تثبت بها عامة الحقوق ونظير
هذه الحجة في احتمال الشبهة فما تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب سهو
وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق مع انها مع وجود هذه الشبهة حجة اصلية لا تخرج عن كونها
حجة اصلية ولم تصر ضرورية لكن نظير اثر الشبهة فيما تثبت بالشهادات كالحدود وما فيها
تثبت مع الشبهات فالنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهة المقارنة فانه يثبت مع العزل
الذي لا يثبت معه المال فلان يثبت النكاح بما يثبت به المال وهو شهادتهن مع الرجال كان
اولى لانه لما لا يثبت به المال دل على انه اسهل منه وما ليس من شأن المال ولكن
شهادتهن مع كونها حجة اصلية لا تقبل شهادتهن وحدهن في الشرع على خلاف القياس والاصل

هو القبول عند نا وعند الخصم قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت على خلاف القياس
والاصل عدم القبول فتبيتن حقيقة ذلك بالتحاكم الى الاصول فنقول لخصم ظهور فيما ظهر وكن الشهادة تبيتن القبول على خلاف القياس ولم يثبت له ذلك ومتى قام الدليل
لنا ان ما هو الركن كامل تبين ان القبول عدم على خلاف القياس وشهادتهن مع ذلك
اى مع تمكن الشبهة فيها اصليه غير ضروريه ولا يسقط النكاح بالشبهة الطارية فان رجلا
لو تزوج امراة الغير ودخل بها وبنت له شبهة النكاح حتى سقط به الحد ووجبت العدة
لا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية فكان اى النكاح في الثبوت فوق ما يسقط
بالشبهات ولا ثبت معها ايضا وهو المراد من قبل القياس بها اى بما يسقط بالشبهات
وهو الحدود من كل وجه لانه لما كان مما ثبت بالشبهات لا يكون له شبهة بما يسقط بالشبهات
فلا يستقيم قياسه به بوجه وعلى هذه التقدير لا يكون الضمير راجعا الى المذكور لان المقيس
عليه في قياس الشافعي رحمه الله غير مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم فيجوز عود الضمير
اليه من غير ذكر فكان فوق ما يسقط بالشبهات اى النكاح الذي ثبت بالشبهات
فوق الحد الذي يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط الذكورة
لشبوته قوله الرابع عشر الكسر وهو بعض المعنى والحكمة وقد سبق انه لا يصح الا اذا
ساوى قدر الحكمة الآخر اقول هذا امر الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر وهو بعض
المعنى بعني وجود الحكمة المقصوده مع تخلف الحكم فيها فان تحقق صار كالنقض جوابا وسؤالا
واضافا واختيارا والنفي الحكم ههنا دفع زايد بتجويز ان سبب حكم هو اول بالحكم كالقصاص للزجر
في القتل المعلل به وجوب القطع وقد بعض الشافعيه الكسر نقض يرد على بعض اوصاف
العلة وهو كقولنا في اشتراط النيه في الوضوء طهارة عن حدث فوجب ان تشترط
فيه النيه كالتيمم فيقول الخصم هذا منقوض بازالة النجاسه فانها طهارة عن خبث ولا تفتقر
فيها النيه والاثر لتفيد كونه حدثا وكقولنا في صلاة الخوف صلاة وجب قضاؤها فيجب
اداؤها قياسا على صلاة الامن فيقول الخصم هذا منقوض بصوم الحايض فانه عبادة
وجب قضاؤها ولا يجب اداؤها والاثر لخصوصيه كون العباده صلاة وهو مردود غير مقبول
عند جمهور المحققين الا اذا بين الخصم الفاء القيد الذي وقع به الاحتراز عن النقض فانه
لا تاثير له في الحكم لا باعتبار انفراده ولا باعتبار ضمه الى الوصف الآخر فانه حينئذ يكون
منقولا لان الخصم ان بنى مستمرا على التعليل بالمجموع كان ذلك قدحا في تمام العلة بالنقض
الثاني وان علل بجزء وحده كان ذلك قدحا في تمام العلة بالنقض لا يقال انه لا يمتنع ان
يكون للجزء بانضمام الجزء الآخر اليه تاثير في الحكم المعلل بالمجموع الحاصل من ذلك الوصف وغيره لكن لا يجوز ان يدخل
في التعليل لكن يحترز به عن النقض فلا يلزم من عدم مناسبته وتاثيره في الحكم الا
يدخل

ان لا يدخل في التعليل لانا نقول ادخاله في التعليل فايده الاحتراز به متوقف على
كونه جزء العلة فان يتعذر ان لا يكون جزء العلة لم يندفع به النقض الوارد على العلة اذ
العلة واجزاؤها حينئذ ما عداه وهو اجنبي بالنسبة الى ماهية العلة واجزايها فالنقض
لا يندفع بامر اجنبي فاذا ثبت انه ليس جزء العلة لم يمكن الاحتراز به عن النقض لامكانه
وجود المتوقف بدون المتوقف عليه وهذا التقرير اولى من تقرير الزام الدور وهو
كما يقال امكان الاحتراز به يتوقف على كونه جزءا وكونه جزءا يتوقف على امكان الاحتراز
به فيلزم الدور لان ذلك لو سلم للزم منه الدور اذ دور المعيه وهو غير ممتنع قوله
الخامس عشر المعارضه في الاصل وهي ابداء السايل معنى آخر يصلح للعليه مستقلا
او قيدا هو جزء في الاول كون القتل للعمد العدوان بالجارح والمستقل ما علة مستقلة
كالطعم مثلا وجزء هو مع الاول علة كمجموع الطعم والكيل في الاصل القوت هذا هو
الاعتراض الخامس عشر المعارضه في الاصل بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته
من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه فيتوقف
دليلك وهي المعنى بالمعارضه اذا اطلقت ولابد من بيانه على اصل جامع بينك وبينه
الاستدلال في اثبات عليته باحد مسالكها على خطوط اثبات المستدل
للعليه فيصير هو مستدلا انقض والمستدل معترضا فينقلب الوضعيتان وقد اختلف
في قبول سوال المعارضه والمختار قبوله ليتاتى فايده المناظره وهو ثبوت الحكم لانه
لا يتحقق لجواز الدليل ما لم يعلم عدم المعارض قالوا فيه فالمناظره انما استدل المعترض
فصار الاستدلال الى المعترض والاعتراض للمستدل وهو خروج عما قصداه من معرفه
صحة نظر المستدل في دليله والمستدل
لا تعلق له بذلك ولا عليه ام نظرا ام لا اجيب عنه ان لم يكن قلنا لنا نظر لو قصد به اثبات
ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده الهدم دليل المستدل وقصوره عن افاده مدلوله
فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض ولا دليل فعليك باثبات دليل
ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يقصد بر اثبات ما يقتضيه وهو معارض بدليل مثله
فان المعارضه من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر قوله والكلام فيه طرفان الاول في قبول
مشايخنا المعارضه في الاصل ان كانت بمعنى اقامه الدليل على ما نفي عليته ما ثبت بالمعلل فمقبوله
وان كان لمعنى آخر فيه فاقسام لمثله الآخر اقول فالمعارضه في اصطلاح اصحابنا هي
عباره عن تسليم الدليل مع المنع في المدلول بدليل آخر بان يقرر المعترض صحيح ما ذكره المستدل
وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فلك صاحب الكشف
والمراد من المعارضه ههنا تسليم المعترض دلاله ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه لانشاء

دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وهي ممانعة في الحكم بعد تمام دليل المستدل اذا اتى السائل بما يدل
عليه بعد ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ان الدليل ما يدل على خلافه فليس
فيه تعرض للدليل بالابطال ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء
والمتكلمين ورجح بعض المحدثين انها غير مقبولة منه لانه بفعله حينئذ مستدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلم لا يصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها
فاذا انتصب السائل كذلك كان ناقلا لا هاديا معترضا وحجة بعضهم ان المعارضة
اعتراض على العلم فتكون مقبولة كما تمانعه وذلك لان العلم التي تتمسك بها المجيب انما تصح
حجة مالم تسلم المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلم من حيث المعنى فتكون مقبولة
وان المعتمد في الفتاوى قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد
منهما عن الدليلية الا ان يكون حجة الا ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بمان ما ذكر المستدل
ليس بعلة فتكون اعتراضا صحيحا فان قيل السائل وان قصد الاعتراض فالكلام يدل
مبتدأ صورة فيكون ممنوعا عند ذلك كما في المفارقة بين الاصل والفرع قلنا صورة الابتداء
ما امتنعت عن السائل من حيث انها ابتداء وانما امتنعت اذا كان السائل معترضا على الاعتراض فانا
بكلام مبتدإ وقد بينا انه معترض بعد فيه المعارضة فصح لا يقال انه يصح منه اعتراض
لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة ويدل في كلام الخصم
كان اولى ثم ذكر فخر الاسلام رحمه الله ههنا انه ليس للسائل بعد المانعة الا المعارضة وذكر في
نسخ اخرى بعد بيان انواع المانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن
المانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر فرد المعارضة
وهذا توضيح حسن لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علته لخصمه على خلاف سوء الادب
لا الى المعارضة كان اولى والذهاب الى المعارضة التي هي سوء احوال السائل معارضة
فيما قضاه اي معارضة تتضمنه لابطال تعليل المعلل ومعارضة خاصة اي بعض التضمن
ابطالا اما من النوع الاول معارضة فيها مناقضة لانه وجد فيها معنى المعارضة والمناقضة
اذ المعارضة اتيان دليل آخر يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل من غير تعرض لابطال الدليل
والمناقضة بيان تخلف الحكم عن علة المستدل في بعض الصور من غير اقامة دليل مستقل به
يبطل دليله عليه فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة وهي اظهار علة
مبتداة واحدى خاصتي المناقضة وهي ابطال الدليل تسمى معارضة فيها مناقضة وجعل الاول
اصلا لانه قصد به والمناقضة ضمنا ولهذا تسمى معارضة فيها مناقضة ولم تسم مناقضة فيها
معارضة فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تناف اذ المعارضة
تستلزم تسليم صحة دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تقضي بطلان دليله وفساد
دلالته

دلالته على الحكم وقد اختار فخر الاسلام ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف تقبل
هذا النوع من المعارضة وفيها مناقضة بعد ظهور التاثير قلنا لا نسلم ان المعارضة تسلم
الدليل مطلقا بل هي مانعة من الحكم صورة ومانعة من الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض
فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة ثبتت في ضمن
المعارضة فلا يمنع القبول اذ الاعتبار في مثل هذا للمتضمن دون المتضمن وكم من شيء ثبت ضمنا
ولا يثبت قصدا ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا في الحقيقة
وان ما ذكره المعلل شبهة بلا اثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تنشأ عن علة موثرة
حقيقة فالحاصل ان المعارضة اما ان تكون بدليل المعلل بزيادة شيء ما به ليل آخر فان كان
بدليل آخر ففي المعارضة المحضة رجحان لدليله في الحقيقة وان كان بزيادة شيء فهي معارضة
فيها مناقضة قوله فاقسام لانه اما ان يفني لا يتعدى الفرع او يتعدى الى الجميع عليه كالطعم
في البر الارز اول يختلف فيه كما الى الملح والكل معدوم في البعض كل واحد منهما مردود لوجود الثالث
السالم اقول اعلم ان المعارضة عند اصحابنا نوعان معارضة فيها مناقضة كما تقدم
ومعارضة خالصة اي المعارضة التي خلصت عن معنى المناقضة والابطال وهي ثمانية انواع خمسة
منها تحقق في الفرع وثلثة في الاصل ثم اثنان من الخمسة الواقعة في الفرع صحيحان بالاشباه وثلاثة
فيها شبهة الصحة والثلثة التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه واما اورد الفاسدة منها في هذا
الباب لبيان افسادها والاحاطة بسائر انواعها اما التي في الفرع ان المعارضة في الفرع اما
وجودها المعارضة بضد ذلك الحكم اي خلاف حكم المستدل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف
ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة ويعتبر فيه ذلك المحل بعينه فيقع بذلك اي
بايراد الضد محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بقاعدة
كل واحدة منها ما يقابلها ويفسده طريق العمل الا يترجح احدى العلتين على الاخرى فاذا
ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة حينئذ قال صدر الاسلام وهذه المعارضة تجري في
كل علة يذكرها المعلل قوله فاقسام لانه وهذه المعارضة في علة الاصل وهو المقيس عليه
بانه لم توجد تلك العلة في الفرع او لها المعارضة بعلة اخرى تتعدى اصلا الى موضع النزاع
ولا الى غيره كما اذا اعلل المستدل في بيع الحديد بالحديد بانه موزون فوجب بجنسه فلا يجوز بيعه
به متفاضلا كالذهب والفضة فجعل المستدل علة الربوا في الاصل وهو الوزن والفضل في الوزن
مع الجنس فيعارضه السائل بان العلة في الاصل القيمة دون الوزن مع الجنس والتقويم مفقود في
الفرع وهو الحديد بوزن فلا تجب به الحرمة وثانيتهما المعارضة بعلة تتعدى الى الفصل محمول عليه كما اذا
علل المستدل في حرمة بيع الحنطة بالحنطة متفاضلا بانه مكيل فوجب بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالبر
والشعير فجعل العلة في الاصل الكيل مع الجنس فيعارضه السائل بان العلة في الاصل غيره ما ذكره

الاقتيات والادخار وهو غير موجود في الفرع وهذه العلة تتعدى الفرع المجمع عليه
وهو الارز بالارز والسمسم والذرة وسائر ما يقتات ويدخر من غير الاشياء الستة وكذا
الحكم لا ينازع فيه المستدل لانه ثابت بالتعليل الاول ايضا فالتعليل المعارض بعلة اخرى
لا فرع مختلف فيه كما اذا عارض السائل في مسئلة البيض بالبيض بان قال ليس العلة في
ما ذكرت بل العلة فيه الطعم ولم توجد في الفرع والعلة بالطعم تتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو التفاح بالتفاح والحنطة بالحنطة وذلك اي المذكور وهو المعارضة في علة الاصل المجمع
اقسامها البتة باطل اما الاول فلعدم الحكم والتعديم الحكم التعليل المتعديم كما ذكرنا فاذا
بطل التعليل عن التعديم بطل بحكوته عن النايده والثمنيه غير متعديم اصلا فلا يصح التعليل
به واما الثانية والثالثة فلانها وان افادتا تعديه "الى محل مجمع عليه او مختلف فيه
فانها ايضا فاسدتان لانه لا اتصال لهما بموضع النزاع الا ترى انه تنعدم تلك العلة
فيه اي موضع النزاع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم بجواز ترادف اي تواردف العلل
على معلول واحد فانه يجوز ان يثبت حكم واحد بعلل شتى فعدم احدى العلل لا يوجب
عدم الحكم بجواز ان يثبت بعلة اخرى فلا تعديه نفعا في المعارضة فان المعارضة ما اثبتت
المعلل هذا الوجه شامل لدليل الفساد على وجهين قوله وفي النظار اصحابنا
من تحسن الى الاخيرين لانه مشتمل على اقسامه معنى لقول كل منها بعليته وصفه فقط فحصل
منها تدافع فصارا بابات احدها ابطالا للاخرى ضرورة خلاف الاول اه لا قايل بصحة العلة القادحة
منا اقول وبعض النظار اصحابنا استحسن المعارضة في الاصل وصححها بناء على ان الاجماع
منعقد على ان العلة احد الوصفين لا كلاهما فيلزم من اثبات احدى العليتين من السايل ابطال
الاخرى التي علل بها المستدل ضرورة والا يلزم صحتها وهو خلاف الاجماع فتحقق في هذه المعارضة
معنى المدافعة فتكون مفيدة للغرض وهو دفع تعليل المستدل فتكون مقبولة وزد هذا الاستحسان
والاستحسان بان الاجماع انما انعقد على فساد احدهما او احدى العليتين بمعنى منفسد خصها اي
خص العلة الفاسده من فوات شرط من شرايط صحتها عليتها لوجود مانع لصحة العلة الاخرى فان
اثبات فساد احدهما لثبوت الصحة للاخر باطل اذ لا بد من ذكر معنى مفسد في نفس الوصف
لكونه غير مؤثر او غير ملايم لثبوت الفساد فيه كما انه لا بد من ذكر معنى مصحح لثبوت الصحة
فيه فالحاصل ان الاجماع كما ينعقد على ان العلة احد الوصفين قصدا لعدم جواز تعدد العلل
بل اجمعوا على انه يجوز ان يكون لحكم واحد علل متعددة بان تكون الحكم متعلقا بكل واحد منها
بانفرادها ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وحينيذ يتعدى الحكم باحدها الى فروع وبالاخر
الى فروع اخر فلا تنافي بين العليتين ذاتا بمعنى ان عليته احد الوصفين ذاتا تنافي عليته وصف
آخر ويقتضي اتحاد العلة فلا يلزم من اثبات احدها ابطال الاخرى ذاتا بجواز صحتها وانما

اجمعوا

والما اجمعوا على فساد احدها في المواضع التي اختلفوا فيها لمعنى مفسد مخصوص وجد في تلك
العلة فيلزم من دعوى كل واحد من الخصمين صحة ما يدعي عليته بدليل الصحة ونساد ما يدعي الخصم عليته
لقيام دليل خاص وعلى هذا لا تكون صحة احدهما منافية لصحة الاخرى فلا تكون المعارضة في
الاصل مفيدة للمقصود وهو دفع تعليل المعلل فلا تكون مقبولة بخلاف الاجماع منقوض عن الايه
على ان العلة احدهما فان الصحيح احدهما دون الاخرى وعند ذلك خرج الاستدلال
لاجماع الفقها على ان العلة احدهما لا غير فقوله انما اجمعوا على فساد احدهما لمفسد خصها
لا لصحة الاخرى قلنا هذا ممنوع لانهم اجمعوا على ان العلة واحدة منعا لكل من المجتهدين صحة
اختياره فاذا اجمعوا على فساد احدهما لزم منه اجماعهم على صحة الاخرى لا يلزمهما اجماعهم على انها علل
اجيب ان نقل الاجماع مسلم لكن لا نسلم النقل على انهم اجمعوا على ان العلة احدهما قصدا
لامتناع تعدد العلل بل لان كلا من الخصمين يدعي صحة علته لاشتمالها على الشرايط ويدعي فساد
علة خصمه لمعنى مفسد يخصها من عدم صلاحيه او فوات شرط او وجود مانع ولم يجمعوا بان
العلة احدهما لان الحكم الواحد لا يجوز تعليله بعلل متعددة لان صحة علة تقتضي فساد علة
خصمه قوله قلنا هذا ممنوع لا وجه له لان من اثبت صحة المعارضة في الاصل ادعى الاجماع على
ان العلة احدهما وان هذا الاجماع يستلزم كون صحة احدهما منافية لصحة الاخرى وحينئذ هذا المنع بانه انما
يلزم ما ذكرتم لو كان اجماعهم قصديا لامتناع تعدد العلة وهو ممنوع بل لا يجوز ان يكون اجماعهم
باعتبار قول كل واحد من الخصمين لصحة علته وفساد علة خصمه لمفسد خصها لا لامتناع
تعدد العلل وحينئذ لا يلزم من صحة احدهما فساد الاخرى وعلى هذا الوجه للمنع لان سند المنع
لا يمنع واجماع على فساد احدهما ليس اجماعا على احدهما بعينها بل هو على احدهما
لا على التعيين لان كلا من الخصمين يدعي صحة علته وفساد علة خصمه على التبادل فانا احدهما
يقول بصحة هذه وفساد الاخرى والاخر يعكسه فلا يلزم منه اجماعهم على البطلان فظاهر كلام المصنف يعلل
على ان من استحسن في ابطال المعارضة في الاصل استحسنها بجميع اقسامها البتة اذ لو خصص لقتضى دون قسم
وكذا ظاهر كلام فخر الاسلام قال صاحب الكشف ذكر في بعض الفوايد ان من استحسن في المعارضة في الاصل
استحسنها باقسامها البتة ثم قال وهذا لا يستقيم في القسم الاول للزوم احد امرين اما جواز التعليل
بالعلة القادرة فالمعارضة بمعنى لا يتعدى فاسد بلا خلاف بيننا وفيه بحث لانه منقول في الكشف والتحقيق ان
التعليل بالعلة القادرة جايز عند مشايخ سمرقند واصحابنا منهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله
وهو اختيار صاحب الميزان فلا يصح قوله لم يجز ذلك احد من اصحابنا قوله وظاهر ما ذكر في كلام بعض
وخص الآمدي ان الخلاف في ما امكن ان يقوم على المعترض علة تجمع المحسنين في الاولين اما
في الاصل الشاهد فلا مانع الا ان المستدل يمكنه ان يدعي استقلال ما يدعيه او يجعل المعلل استقلال وصفه فقط

قيل كان مذهبهما ان غرض السايل هدم علته والجيب بيان ما ابداه في الفرع اذ لو كان عرضه
دفع حكمه في الفرع كان منكرا لعدم العكس وكان استدلاله على بطلان اقسامها فاسدا بالقلب
واحد يلزم انتقاب الوظيفة قبلنا انما هو فرع قولنا بعدم العكس لبطلان المذاهب الثلثة
والتقادير الثلثة فان الدليل الثاني عام اقول يعني ثم سياتي كلام القاضي الامام ابن زيد شمس
الايمة السرخسي رحمهما الله يشير الى ان الخلاف في التسع الاخير وهو المعارضة يعني يتعدى
الى فرع مختلف فيه فانها ذكرا فسادا القسمين الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف
في ذلك وكذلك بالتعدي الى فرع مختلف فيه وبينا الخلاف فيه مقالا وقالوا من زعم ان هذه
معارضة حسنة وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم قسموا الى العلة احد
الوصفين لا كلاهما بالاجماع فصارا متدافعتين اي متنافيتين بالاجماع فيصير اباك
العلة الاخرى السايل ابطالا لعلة المجيب من طريق الضرورة فيكون في هذه المعارضة معنى
الممانعة والمدافعة فتبصر فهذا الاعتذار منه اما يستقيم في القسم الاخير دون الاولين
اذ لا يمكن للمجيب منه ان يقول ثبت الحكم في الاصل بالمعنيين جميعا لانكار سيرت الحكم بالعلة
التي ذكرها السايل ولا يمكن ذلك للسايل ايضا فسقط التدافع فسقط المعنيان بالتعارض
وبقي الاصل لا مانع فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذه المعارضة وهذا الوجه فاما في القسمين
الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا فلا تحقق للاجماع
في هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا سبيل التدافع فتكون المعارضة فاسدة بالاتفاق
لفوات معنى الممانعة اصلا قوله قلنا الاجماع على ان فساد كل معنى فيه لا يصح الا من كون التعليل
بعلل شتى وعدم القول بصحة علة الآخر ليس قولا بعدم صحتها ولا يرد ان عدم ما يثبت ابطال احدهما
في ابطال الاخرى لانا نقول بطلان الاخرى عند بعضنا لان مدعي اهل ان نظر لزوم البطلان لا عدم المنافاة اعلم
ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وعند بعض متاخري فقهاء الشام لا تقوم
منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة وعند بعضهم ان صرح السايل في هذه المعارضة
بالفرق بان يقول لا يلزم بما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار
ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة والا لم يصرح بالفرق
بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه وذلك دليلك انما كان ينتهض عليه لو كان ذكرها
ذكرته مستقلا بالعلية وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ذكر باقي الوصف الذي هو قوله في التعليل
فلم يبق مفارقة ولهذا قيل هذه المعارضة لم تقبل المفارقة لانها اصلا فهذه راجعة الى الممانعة وقال بعضهم المفارقة هي المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على
احدهما لا يكون مفارقا فاذا كانت هذه المعارضة مفارقة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل
فالسايل مع انه قد ينفي الفرق بمعنى فقهي صحيح بين الشيخ وجه ايراده على طريق
يقبل

فايده كل ما يذكر في الاصل على وجه المفارقة فاجعله عامة الآخر اقول
لا يتبين الصنعة انها المعارضة في علة الاصل الى الاصول الفاسدة التي لا تقبل وتسمى بالمفارقة عند
الجمهور وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه اراد ان يبين وجه ايراده على طريق يقبل او لا يكون
فاسدا وهذا التعليل يقع في المناظرات فقال كل كلام يكون في اصله ونفسه صحيحا بان يكون
في الحقيقة منعا للعلة الموثرة فاذا ذكر على سبيل الفرق يقع بعد ان يرجع فيجب ذكره على سبيل
المنع لا على سبيل الفرق حتى لا يتمكن المجيب من رده فيكون منعا لا انها في الممانعة اسلم المناظر
اذا السايل منكر فسيله الانكار دون المعنى فاجعله انت ايها المعترض عامة حتى يكون اعتراضا
صحيحا يقبل منك ولا يقال لك انه اعتراض فاسد لا يستحق الجواب وقصده ان يعترف
طريق الايراد الصحيح بل ذكره في الاعتراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة
وهي فايدة جليلة متعلقة بحث المعارضة في الاصل متاخر اصلا الايراد على سبيل المنع
حتى يقبل قول اصحابنا في مسئلة اعتاق الراهن العبد المرهون بطريق انه لو ضمن فانه ينفذ
عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا لكنه اذا كان معسرا يوقف العتق على اداء
الاقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ عتقه
اذا كان معسرا قولا واحدا وله في الموسر قولان وعلل اصحابنا الشافعي رحمه الله على عدم نفاذه بقولهم
ان اعتاق الراهن العبد المرهون تصرف في الامن الذي حق المرتهن وهو بعينه للبيع كحقه عنده
والحبس الدايم عندنا بالابطال بيانه ان تصرف الراهن في حق المرتهن بالابطال انما يبطل حقه
في الرهن بدون رضاه وهو البيع بالدين عنده والحبس الدايم عندنا فكان مردودا كالبيع اذا
كما اذا باع الراهن العبد المرهون بغير اذن المرتهن يرد هذا البيع فكذا الاعتاق يكون كذلك
بطلان الحق المرتهن بغير رضاه وفرق اصحابنا الطحاوي بين الاعتاق الذي
هو المقيس والبيع الذي هو المقيس عليه باحكام البيع الفسخ بعد وقوعه وقصدهم في
ذلك الاعتراض على استدلال الشافعي على سبيل المفارقة بين الاصل والفرع فقالوا البيع الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من نفاذه فينعقد
على وجه يمكن الرهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد صدوره واهلا في محله
فلا يظهر اثر حق المرتهن في البيع من نفاذه لان المنع من النفاذ انما يثبت فيما يحتمل الفسخ فينعقد
لازما وهذا المنع الذي فرقوا به معنى فقهي صحيح في نفسه ولكن لما اورد على سبيل الفرق من
حيث انه ليس لولاية الفرق وهو السايل فاسد ولم يقبل والحق في ايراده هو ان يرد على
سبيل المعارضة حتى يقبل بان يقول السايل اقتباس شيء فتقديره حكم الاصل المقيس عليه يعينه
بدون تغيير الى الفرع فعدم تغيير حكم الاصل شرط لصحة التقدير وهذا الشرط غير موجود فيما
ذكروه من القياس لانا هذا الى القياس الذي ذكروه في الشافعي فيه تقديم تغيير حكم الاصل

لان حكم الاصل هو البيع وقف اى يوقف ما يحمل الفسخ بعد ثبوته لان حق الرهن لا ينافى البيع
انعقاد البيع من الراهن بالايجاب حتى لو تربص الى ذهاب حق الرهن ثم البيع وحكم الفرع
الذى اثبته المستدل وهو الاعتاق بالقياس المذكور ابطال ما لا يحتمله اذ لا يحتمل الفسخ بعد
ثبوته ولا يحتمل الرد فى ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد العبد والمولى فسخ
الاعتاق لا يصح لوجه يخالف البيع وبيان هذا الكلام فى الاعتاق تغيير حكم الاصل وهو
البيع لا تعديه له بعينه لان الابطال والاصل غير الانعقاد على وجه التوقف كان شرطا
صحة التعديه وهو عدم التغير منفودا فى قياسهم المذكور فكان باطلا ولذا اذا قيل اى
مثل قولهم فى اعتاق الراهن قوله اذا اعتبره باعتاق المريض لزم حكم الاعتاق وتوقف
العتق على الاداء والسعاية والعجز ليبطلان اقوله او كذلك ان اعتبره باعتاق المريض او مثل
اعتبار الخصم الاعتاق بالبيع اعتباره باعتاق المريض فى لزوم تغيير حكم الاصل فانه لا يلزم
ما ذكرنا من الفساد فى اعتبار الاعتاق بالبيع لحقه باعتاق المريض لانه لا ينفذ مع انه لا يقبل
الرد والفسخ وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض
المديون عبده ولا مال له غيره وهذا لان حق المرتهن فى العبد الراهن اقوى فى حق المولى
فى عبد المريض بدليل انه لا يمتنع البيع على المريض لحق الغرماء ويمتنع على الراهن لان حق
يمنع نفوذ اعتاق المريض اذا مات فى مرضه فحق المرتهن اولى وفى هذا التعليل تغيير حكم الاصل
لان حكم الاصل اى فى اعتاق المريض توقف العتق الى ادائه وجب عليه السعاية لانه كاتب
ما دام يسعى فى بدل رقبته ولزوم الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا
وانت عديت الابطال اصلا اى ابطلت الاعتاق فى الفرع من الاصل بحيث لو اجاز المرتهن
بعد لا ينفذ فكان تغييرا لحكم الاصل فى الفرع قال شمس الائمة رحمه الله فى المبسوط حق المريض
عندنا لا يفوت لقيام حق الغرماء ولكنه مخرج الاكتساب بالسعاية لا محالة فصار هذا ايضا ينفى
ان لا يفوت الا ان هناك هو منزلة الكاتب ما دام يسعى وههنا يكون كاكساب المديون فتلزمه السعاية
عند اعتاق الراهن لان العتق فى المرض وصيته والوصية تتأخر عن الدين الا ان العتق لا يمكن رده فيجب
عليه السعاية لقيمته لرد الوصية معنى قال وبهذا يتبين ان هناك الواجب عليه بدل
رقبته ولا يسلم له المبدل ما لم يرد البدل وههنا السعاية عليه لا تكون مانعا لنفوذ
عتقه فى الحال وهذا اقلنا لو ايسر الراهن بعد هذا رجع العبد عليه بما اداه من السعاية
وهناك لا يرجع العبد على احد بما سعى فيه من قيمته فان ادعى ان المعلل فى الاصل هو ايجاب
او اعتاق المريض فلا يكون فى هذا التعليل تغيير حكم الاصل قلنا لا نسلم لان عندنا حكمها واحد
ذكرنا فان وافقنا فيه يلزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه بان قال عندى حكمها ابطال حق
هذا ذكر الخلف الى التخلف وهو فاسد ايضا لانه ليس بحجة على الخصم قوله وكذا اذا قيل فى

آدمى

آدمى مضمون فوجب المال كالخطإ فان فرق بان فى العمد قدرة على القتل فكامل فلا يتخفف بشىء
لم يقبل الاخ اقوله اى ومثل قولهم اى مثل تعليل اصحاب الشافعى فى ايجاب الدية فى القتل
العمد بانه قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالقتل الخطإ فان فرق السايل بان العمد ليس كالخطإ
لزوم المال ان وجوب المال فى الخطإ باعتبار تعذر ايجاب القتل لان الخطإ معذور بعدم القصد
فيصير الايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى فى العمد
وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فهذا فرق صحيح فى نفسه ولكنه غير مقبول فسبيله
فسبيله ان يقول للاصل قيام شرط القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل تفسيره فى قيام
عدم شرط القياس ان حكم الاصل هو القتل خطأ شرع المال خلفا عن القود عند العجز
عن استيفايه وانت بهذا التعليل جعلت المال مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة
كالقود والخلف قط لا يزاحم الاصل فكان هذا تعليلا يوجب تغيير حكم الاصل فكان باطلا وتغيير
مذهبه فى ايجاب الدية على الحايض مع الصوم اذا اخر قضاء السنة الثانية فانه قضاء الصوم
الذى خلف عن الصوم فى ايجابه فى الوجوب حيث او جبها جميعا قوله قالوا الوصف المعلل
لزم التحكم لان المبدى يصلح علة مستقلة وهو المدعى علة وقيده فقبول احدهما دفع الآخر
تحكم قلت الجواب بثبوت الحكم بعلل شتى عام عدم التراجح فى علل تعلل المعلل بعد ثبوتها شرعا
لا تبطل ما ثبات عليها اخر كذلك الحكم فكيف لمجرد دعواها فالحكم ليس فالتعليل راجح
بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل لو سعه الاحكام قيل معارض بان الاصل عدم ثبوت الاحكام
وبراءة الذمم وبانا اعمال العلة ليس اولى من اعمال احدهما قلنا هما ان الاصل فى التصرف والتعليل انما
عنه قيام الدليل على انه للحال معلول والاصل فى التعليل التقدير اتفاقا اذ العلة فى الاصل
قبل وجود الحكم وبعد وجودها لا يتحقق اذا ثبت بدليله ومع القول بجواز اعمال كل علة
لا اصل له كيف والتعليل بالايجاب يتعدى بالايجاب اقوله لو لم تكن العارضة فى الاصل عند الوجه
المذكور مقبولا لم يفتح الحكم والتالى باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فمن انا لو لم نقبل كان
الحكم بكون المدعى علة فقط وصف المستدل مستقلا بالتعليل لجواز ان العلة هو وحكم كل واحد
عليه ليس اولى من الاستقلال من الجزئية لانه كما احتمل ان يكون كل واحد منهما وصفا المستدل والمعارضة
علة لدليل المناسبة على الاستقلال كل منهما العلية كذلك احتمل ان يكون كل واحد منهما جزء علة
ايضا والحق ان قوله ورد بعد قوله لان المدعى علة ليس بأولى بالجزئية او بالاستقلال والمعنى
ان وصف المستدل ليس اولى باحد هما من وصف المعارضة زيادة للاحتياج الى اثبات كونها مانعة
اذ فيه تليل استقلال وصف المستدل بالعلية على ما يظهر عند امعان النظر فان رجح يعنى العلل
استقلال الوصف المدعى علة على عدم استقلاله بالوجه الذى بينا الاستقلال على اثبات الاحكام
وتغييرها لشمول الحكم وهو وجوب القصاص مثلا القتل بالمثقل والمحدد مثلا يعنى العرض

الدلالة اى دلالة استقلالية على التوسعة والسعة ما سر قبل لو سلم يعني الدلالة رجح لجزئه على الاعتبار
بانها توافق النفي الاصل لان الاصل استناد الاحكام وبانها تستلزم اعتبارها معا اعني اعتبار وصفي
المستدل والمعترض والاول وان اعتبارها دون الاخر للزوم التحكم بتساويهما في الاقتضاء
بالمناسبة واليه اشار بقوله وعورض بان الاصل استناد الاحكام واعتبارهما معا تحقيقه
ماذكره العلامة القاضي عضد الدين نبه عليه التفتازاني في حاشيته لخاصله ان العلة وجود الاستقلال
والجزء به جزئيا وكلية فقط مشتركة بين وصفي المستدل والمعارض فتخصيصه بوصف المستدل
تحكم يعني نرجح بلا مرجح فقوله الوصف المبدي يعني وصف المعارض في الصورة الاولى اعني
فيما اذا كان يصلح للعلية مستقلا سواء كان علة مستقلة او جزء علة يصلح للاستقلال اى
يحتمل ان تكون علة مستقلة دون الاول والجزء اى يحتمل ان تكون جزء علة بان يكون مع الاول
علة مستقلة كان الوصف المدعى علة اعني وصف المستدل يصلح لذلك الوصف
المبدي في الصورة الثانية يعني فيما اذا كان لا يصلح للعلية الا غير مستقل يصلح ان يحتمل ان
يكون جزء علة كان الوصف المدعى علة وخلا من قيوده كالعد والحذ وان مثلا يصلح
لذلك اى لكونه جزء علة وكان التحكم باستقلال المدعى يعني وصف المستدل لوجوبه
دون استقلال المبدي يعني وصف المعارض او جزئيهم تحكما لتساويهما بالنظر الى
غيره مرجح في الوجود قوله قالوا ان مباحث الصحابة رضي الله عنهم كانت غالبا جزئية
والفرع في احكام واخر فرقا بينهما وذلك اجماع على ابداء وصف فارق في معارضة وصف
جامع ابداه المعلل فنبلوه اقول مباحث الصحابة رضي الله عنهم كانت جزئية وقد
منها ان عمر رضي الله عنه لما شاور عبد الرحمن بن عوف في قصة المتعة قال انك مؤدب
طالبر عليك شبابا فقال علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا
وان عليك الغرة شبهه عبد الرحمن بالتاديب وفرق علي بان التاديب التعزير لا يجوز
فيه الحد الا تلف وان غير ذلك من الوقائع وشاع وذاع بين الصحابة من غير نكير واحد
منهم فكان اجماعا والمعارضة في الاصل ايضا وفرق لان المستدل هو والمعترض فرق فتقبل
مقبول بالاجماع ومنهم من رد هذا محتجا عليه بانها لو قبلت لامتنع تعليل الحكم الواحد
بعلتين والتالي باطل على ما تقدم فكذا المقدم اما الملازمة لان استقلال كل واحد من
وصفي المستدل والمعترض بدلالة المناسبة عليه تستلزم التعدد اعني كون كل واحد
منهما علة وعند ذلك لو قبلت جاز ان يموت الحكم في الاصل باحدى العلتين فيكون ثابتا
لثبوته بالاخرى واجيب عنه بان تحكم بعلة كل منهما تحكم باطلا احتمال ان تكون العلة المجموع
كما تقدم الا يرى انه لو اعطى احد قريبا له حاجا شيئا فانه لا يجزم القول بعلة كل واحد منهما
والعلم وان دلت المناسبة على استقلال كل منهما عند الانفراد يكتب التحكم لاحتمال كون العلة

مجموع

مجموع الزاوية والعلم فكذا ما نحن فيه قوله بل كانت متعاقبة بالوجه السالف قيل يجب
على السايل بيان ان وصف المبدي منتف في الفرع ليندفع الاول لان انتفاءه فيثبت الحكم
وهو مطلوب المعلل قبل لا لان غرضه هدم استقلال الوصف المدعى علليته وقيل
لان تعرض لعدمه فيه لزم بيانه والا فلا والمختار ما وجه الالتزام قيل يخلو السايل
الا اصل بين تاثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يقبل كما نه يقول العلة القطع دون القوت
كما في المثل الاول اختلفوا في انه هل يجب على المعترض نفي ما ابداه معارضا في الاصل
عن الفرع فقيل لا لانه ان كان موجودا في الفرع فيفتقر المعلل الى بيان وجوده فيه
ليصح الالحاق والا فلا يصح وقيل نعم لان مقصوده الفرق وهو لا يتم دون نفيه عن الفرع
والمختار وهو التفصيل وهو ان المعترض ان صرح بنفي بالفرق بين الاصل والفرع
بان قال مثلا لا يلزم مما ذكرت بموت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل لزمه
اى لزمه نفيه عن الفرع للزوم الوفاء بما صرح به والى اشار بقوله فان صرح اى المعترض بالفرق
لزمه الوفاء بما صرح به دون نفيه عنه فيلزمه ايضا وعن لزوم الوفاء بما صرح به يحصل
فساد المذهب الاول وهو انه لا يجب مطلقا وان لم يصرح بالفرق بل قصر بالمعارضة
بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال دليلك انما ينهض على ان ما ادعيت
استقلاله كذلك لا يتناوله عليه لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل على انه لابد وان يدل على الوصف
الذي اقوله في التعليل لا يلزمه نفيه عنه اذ المقصود ليس الفرق حتى يلزمه بل ما ذكرنا
وقد اتى به لانه اذا لم يصرح فقد اتى بما ينهض معه الدليل وهو جواز كون المقصود
بالمعارضة شيئا آخر غير الفرق بخلاف المذهب الثاني وهو انه يجب مطلقا لاتيانه
على كون المقصود بها الفرق لا غير قوله والمختار الان غرضه اما هدم استقلال علة
المعلل او هدم جزء ما ابداه فلا يلزم بيان عليته بانتفي وانما صرح المعلل على تعليلا قال
حنان كاف في ذلك ايضا فاصل المستدل اصله فلا يحتاج الى اصل آخر وفيه نظر الانكلام
في تاثير فيه فلابد من بيانه واصل آخر قوله اختلفوا في ان المعارضة في الاصل هل تحتاج الى اصل
فلابد من اصل يشهد له بالاعتبار والمختار انه لا تحتاج اليه لان حاصله يعني حاصل سوال المعارض
هو منع حكم لوجوب التصادم في المثل مثلا العدم العلم بوجوب القتل العمد وان الخارج لو صح
المستدل عن التعليل به لذلك اى بوصفه وهذا ان احتاج الى اصل فكذا اما حاصله يرجع اليها
ولان اصل المستدل اصله فكما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك يشهد لوصف المعارضه
بالاعتبار وما بين الاولين نظر قوله الطرق الثاني في جوابها وله وجوه الاول
اما بمنع وجود الوصف مثل ان يعارض في الكيل بالاذخار فيقول العبرة لما من الرسول عليه السلام

ولم يكن مدة خراجه ينبغ ولا مكيفا او طلب تاثير وصفه ان كان مناسبا بالمناسبه او الشبه
لا بالشبر او بيان خفاء او عدم انضباط او منعها او بيان انه عدم معارض في الفرع وعدم
طرد لا يصلح للتعليل مثاله في قياس الحكمه على المختار في القصاص بجامع القتل العمد وان
معارض بالطواعيه اذ العلة هو القتل مع انها يجيب بانها عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم
اقول جواب المعارض اما بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبه
بتاثير او بالمطالبه بتاثير ذلك الوصف ان كان مبينا بالمناسبه او الشبه لا بالشبر اي ان كان
طريق اثبات علة الوصف من جواب المعترض المناسبه او الشبه لا بالشبر وكذا قال الآمدي
وفيه نظر لان هذا انما يصح ان لو كان المعترض يطالب المستدل بتاثير وصفه لانه انما
يمكنه المطالبه لو لم يكن المستدل اثبته بالسبر بما قلناه والظاهر ان وقوع المستدل
مكان المعترض في كلام معارض نصا او طبعا ان فيما عن النافلين وهما موضوعان بها او خفاءها او
كخفاء الوصف يعني وصف المعارضه او بعدم انضباطها او بمنع ظهوره او منع انضباط
وعلى التقادير الاربعة لا تثبت عليه الوصف لاشتراط الظهور والانضباط في الوصف او
بيان انه اداء او بيان ان وصف المعارضه عدم معارض في الفرع او معارض غير ثبوت الحكم
فيه مثل قياس وجوب قصاص المكره على وجوبه في المختار بجامع القتل العمد العدوان
فيعترض المعترض بالطواعيه قائلا ان العلة في المختار هي الطواعيه اي الاختيار فنجيب المستدل
بانه اي بان ما ذكرت من الوصف وهي الطواعيه منتف عدم الاكراه اي عدم الاكراه الذي يناسب عدم الحكم وذلك يعني عدم الاكراه لكونه عدم المعارض طرد
لا يصلح للعليه هذا ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه
لانه في حيز المنع لان المناسب لعدم الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكليه وهو
معدوم في الفرع او بين المستدل كما نه يعني وصف المعترض ملغى في جنس الاحكام
كالطول والقصر وما شاكلها او في جنس حكم للعلل به وان كان مناسبا كما ذكروه في باب
العتق وتقدير كلام وجواب المعارض اما بمنع وجود الوصف او تاثيره كونه ملغى اي
اما بان يمنع المستدل وجود الوصف او بين كونه ملغى فان الاول ان ينصب قوله بيين
عطفا على المقدر المذكور ليصح العطف اذ وجه الرد متعسف او متعذر او بين يعني المستدل
استقلال ما عداه في صوره يعني ما عدا الوصف المعارض به والمراد ان بين استقلال وصفه
بالحكم في صوره بظاهر او اجماع وعند ذلك يمتنع ان يكون وصف المعارضه علة مستقله
في محل التعليل لدخوله في التعليل لما في الاول والغاء المستقل واعتبار ما لم يثبت استقلاله
في الثاني والغاء المستقل في الفرع لانتفاء ما لم تثبت استقلاله وهما باطلان ومثال بيان
استقلال وصف المستدل بظاهر ما لو استدل المعلل على ان العلم في يوم الربوت

مفاضلة

مفاضلة هي الطعم فيعارضها المعترض بانها هي الكيل فيقول المستدل العظم مستقل
بالعليه لقوله عليه السلام لا يبيع الطعام بالطعام الا سواء بسواء لما علمت ان ترتب
الحكم على الوصف يشعر بعليته وقوله في معارضه المطعوم بالكيل خطاء المفاضلين
والصواب في معارضه الطعم بالكيل قوله مثاله قوله في يهودي صار نصرانيا او بالعكس
بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارضه بان العلم فيه الكفر بعد الايمان فيجيبون بان التبديل
معتبر في صوره مثل قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه اقول يعني ومثال ان
كذلك ما لو دلل المعلل على ان العلم في قتل المبدل التبديل وقال المعترض هي التبديل
بالكفر بعد الايمان فيجيبون المستدل استدلال مطلق التبديل بالعليه بالحديث لكونه
مطلقا غير مقيد بصفة ولو اورد بدل احد المثالين مثالا من الاجماع لكان اولى وقوله
غير متعرض للتعميم نصب على الحال وتقدير الكلام ومثل اثبات المستدل باستقلال
التبديل بالعليه في صوره بظاهر قوله عليه السلام من بدل دينه الحديث غير متعرض في
غير ان يتعرض لاستقلال التبديل بالعليه في جميع الصور فكانه اذا احترز عن تعرض لا استقلال
اليه لانه ظاهر وانما جعلت قوله غير متعرض للتعميم حالا عن المستدل لا عن المعترض لان كان الظاهر انه
حال منه لعدم تعرضه للتعميم وتقييده التبديل بما بعد الايمان لان التعرض لكون القيد غير عام
امر ظاهر لا يحتاج الى ذكره في المطولات فضلا عن المختصرات لدلالة قوله كمعارضه الحنفيه قتل المرتد
بالكفر بعد الايمان بالرجوليه فانها مظنه الاقدام على القتال فيلغيه بقوله عليه السلام من بدل دينه
فاقتلوه غير متعرض للاستغراق فان قيل المرجح للمستدل دون المعترض مع استلزام كل
منهما تعرض ما لا يحتاج الى ذكره لظهوره كما قررنا قلنا المرجح هو ان كون القيد غير عام
امر خفي على احد فذكره ضايع مطلقا بخلاف كون بيان استقلال الوصف في صوره جواب
المعارضه مغنيا عن بيان استقلاله في جميع الصور لانه ليس بذلك المبين قوله ولا يكفي
اثبات الحكم في صوره دون وصف العارضه بجواز على اخر الى آخره اقول ولا يكفي يعني
في بيان استقلاله ما عدا الوصف المعارض به اعني في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم
في صوره دونه اي دون الوصف المعارض به وانما لا يكفي بجواز على اخر بل لهذا الجواب يعني المعترض
في صوره الالف امرا آخر يخلف ما الغي اي يقوم مقام الوصف المعارض به المدعى الغاؤه بثبوت
الحكم دونه فسد الالغاء اي الغاء الوصف وما يقوم مقامه وكان وصف المستدل مستقلا بصوره
جزء العلة لا مستقلا على ما مر وكذلك كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه ولذا لا يكون معتبرا الملغى وبسبب هذا النوع تعدد الوضع لتعدد اصله اي اصل العلة لانها تعددت باصلين
مثاله لو قيل في امان العبد الحر على امان صدر من مسلم عاقل فيصح كما امان الحر بالاتفاق لانهما
اعني الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض المعترض بالحر بن ويقول العلم

في الاصل الحر مع فانها مظنة الفراغ للنظر بعيني في احوال اكثر الذي امنه في المصالح فيكون
المحل حالا من العبد في النظر في المصالح فلا يلزم من حجر امان الحر حجر امان العبد وعند
ذلك فيلغيها او فيلغي المستدل لتحريم بالعبد الماذون له في القتال لصحة الامن منه اتفاقا مع
عدم التحريم فيقول المعترض خلف الاذن لتحريم اما الاذن لا مظنة لعدم الوحي في الروي
والنظر في المصالح او لعلم السيد بصلاحية اي بصلاحية العبد الماذون للامان جوابه
الالغاء الان يقف احدها مثلا في هذه الصورة لو امكن للمستدل اثبات الحكم في صورة الاذن
دون الاذن ولم يمكن للمعترض ابداء وصف يقوم مقام الاذن مع كلام المستدل دون كلام المعترض
والا لكان الامر بالعكس ولقائل ان يقول لا يلزم من تركب الخلف مفسدا للالغاء ان يكون جوابا على
اخرى مفسدة له لظهور الفرق بالقادح ولانه اذا ثبت استقلال وصف المستدل في
صورة بالمناسبة والاقتران مع عدم المعارض ظن استقلاله في كل صوره ولا يقدح فيه والغ
القياس جواز استقلال غيره والا انسد باب القياس لو احتاج عدم استقلال غيره
لا دليل عليه الاصل وكيف ما كان فليس قوله وكذلك لو بدى على ما ينبغي واذا عرفت ذلك ظاهرا
ان المستدل لو سلم كون الوصف المعارض به مظنة لحكم المتنازع فلا يفيده في بيان الغاية
ثبوت الحكم مع الوصف وذلك المعنى في صوره وذلك كما لو علل المستدل قتل المرتد بالردة
ضيا شائعا على قتل المرتد بها فيعترض المعترض بالرجوليه فانها مظنة الاقدام على القتال
وهي العلة في الاصل وعند ذلك فلا يلبث المستدل بالمقطوع اليدين بان يقول الرجوليه
ملغاة في اثبات الحكم لثبوته في المقطوع اليدين لانه لو ارتد قتل اتفاقا مع ضعف الرجوليه
لانه لما سلم كونها مظنة فلا تنفع كونها ضعيفة في صوره الاثر كما ان السفر لما كان مظنة المشقة
ابيت الحكم على وفقه في المسافر المترفه بالاتفاق وان ضعفت كونه مظنة لها فيه والى ما ذكرنا اشار
بقوله ولا يفيد اي للمستدل الالغاء الخاص الوصف المعارض بضعف المعنى ان يواطئ
ضعف المعنى وهو الرجوليه في مقطوع اليدين في المثال المذكور مع تسليم المظنة كما اعترض
يعني المعترض في الرده بالرجوليه فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين
اي فيلغي المستدل الرجوليه قوله ولا يكفي ترجيح ما عينه العلل ضمنا لكونه مقتضيا
لاحتماله الجزم الآخر اقول ولا يكفي ايضا في بيان استقلال ما عدا الوصف المعارض
به رجحان المعين اي رجحان ما عينه المستدل على ما عورض به ولا كونه يعني كونه ما عينه المستدل
متعديا وما عورض به قاصرا وانما لا يكفي لاحتمال ان يكون المرجوح والقاصر جزء العلم اذ لا بعد
في ترجيح بعض الاجزاء على البعض مع ان الترجيح عيب مسلم في المتعدي والقاصر لانا نعتبر
رجحت باعتبار الاتساع والاتفاق على كونها علة رجحت الاخرى هي للقاصر باعتبار موافقة
النفي الاصلي وباعتبار اعمالها على ما سبق تقريره وان سلم ترجيح المتعدي على القاصر فقد لا يفيد

ابطال

ابطال استقلال القاصر لمرجوحيته او لا يفيد ابطالها بالكلية لاحتمال تجزيه اذا احتمل
ذلك كان الحكم بكون الوصف المستدل مستقلا تحكما وهو باطل قوله والصحيح جواز ان
الظن يقوى بوجود تعدده فقيل يقتصر في المعارضة على اصل واحد لان ابطال جزء كلام
ابطال له وقيل لا وهو المختار اذ لو سلم اصل المكافاه وبعد معارضة الجميع قيل يكفي للعلل
دفعها عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا لانه التزم الجميع فصار الجميع مدعا
بالفرض فلزمه الدور عنه اقول قد اختلف في جواز تعدد الاصول فمنع منه
من لا فضى به الى التشريع امكان حصول المقصود بالواحد والصحيح جوازه لكونه اقوى في
افاده الظن وكان الظن مقصودا ايضا مقصوده ثم اذا تعدد اصل فهل يجوز
للمعترض ان يقتصر في المعارضة على اصل واحد ولا يتعرض لما يرد الاصول فيه قال قوم
الجواز لان ابطال جزء كلامه يبطل كلامه ووجه المنع انه لو سلم ان الاصل كلاما مقصوده
فلا يلزم من ابطال الجميع فان قلت لا يجوز الاكتفاء بالمعارضة في جميع الاصول فاذا
عارض في الجميع ودفع المستدل معارضته عن اصل واحد فهل يجوز ويكون كما فيما فيه قلت
ووجه الجواز انه يحصل به مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فلزمه الدور عن الجميع كما في الجميع
صار مدعا بالفرض قوله تنبيه التركيب راجع الى منع حكم الاصل او منع العلية
ان كان مركبا الاصل والمنع الحكم او منع وجود العلة في الفرع ان كان مركب الوصف اقول
هذان اعتراضان يعدهما المجدليون في عداد الاعتراضات سوال التركيب وسوال
التعديه اما الاول وهو سوال التركيب وسوما تقدم حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون
ذا قياس مركب وانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف وان مرجع احدهما منع حكم الاصل
او منع العلية ومرجع الاخر منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس بحقيقة واما
الثاني وهو سوال التعديه وذكروا له امثالا ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر
على النكاح كالصغيره فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته فان تعرض به
الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيره وهذا الفك يجعل هذا
السوال راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زياده تعرض للتساوي
في التعديه دفعا لترجح المعين بالتعديه فلا يكون سوالا آخر قوله السادس عشر
منع وجود العلة في الفرع فدفعه اما بالمانعه او بالمعارضه او بدفع المساواه فباعتبار ضمه الى الاصل
او مانع في الفرع فرقا وباعتبار نفس العلة او اختلافه في انضباط او في الصلاح الخ اقول هذا
هو الاعتراض السادس عشر ومعنى وجوده اعني وجود الوصف المعلل في الفرع مثاله
قولهم في امان العبد امان صدر من اهله كالعبد الماذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم ان
العبد اهل للامان والجواب بيان ما نعيته بالاهليه ثم بيان وجوده بعين او عقل او شرع

نقول اريد بها كونها مظنة لرعايه مصلحه الاحكام وهذا سلامه وبهذا ظهر كذلك عقلا والصحيح
منع السايل من تفسيرها بوجه آخر بانا نعدها لان التفسير وظيفه الفاظ واثباتها وظيفه
المدعي يعني فلو تعرض المعترض لتقرير معنى لا هليه بيانا نعدها فالصحيح انه لا يكلف منه
لان تفسيرها وظيفه من تلفظ بها لانه هو العالم بمراده واثباتها وظيفه من ادعاها فيقول
تعيين ما ادعاه كل ذلك مرعي لنشر الجدال وتقليله قوله السابع عشر
المعارضه في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه او ما يستلزم نقيضه على نحو طرق ابداء العلم
والمختار قبوله اذ لا يتحقق بموت الحكم مالم يعلم عدم المعارض قالوا فيه قلب التناظر قلنا
مقصودها هدم دليل المعلل الآخر اقول هذا هو الاعتراض السابع عشر وهو
المعارضه في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او باجماع ظاهر
او وجود مانع عن الحكم او انتفاء شرط له وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طرق ابداء العلم
وعلى تلك الطرق ان كانت المعارضه ثابتة عليه بمقتضى الحكم في الفرع لان المعترض في الحال
هذه في مقام الاستدلال واختلف في قبوله فالمختار قبوله لما تخيل فايده المناظره وذلك
لانه من الهوادم فلو لم يقبل لاختلت فايده المناظره وقيل لا تقبل لانه قلب التناظر
لصيرورة المعترض مستدلا وهو باطل لان حق المعترض ان يكون هادما لا ما بناه المستدل الا ان
يكون بانيا ورد قولهم بان القصد الهدم وقد حصل لمقاومه دليل المستدل لا جرم عليه
في سلوك طرق الهدم ولا سيما اذا تعين ذلك طريقا في الهدم بان لم يكن له هادم سواه
وهو انه ما يعترض على المستدل اي بكل ما يعترض به على المستدل بدايته فان عجز
المستدل عن جميع ذلك فصل يقبل في جوابه الترجيح اي ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره
المعترض اختلفوا فيه والمختار ايضا قبوله لانه معارضة ترجح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض
بوجه من وجوه الترجيحات وقيل لا يقبل لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا بالنسبه
الى ما ذكره المستدل فالخروج بذلك عن كونه اعتراضا ضعيفا لا يخفى وهل يجب على المستدل ابداء
وجه الترجيح في دليله اختلفوا فيه والمختار انه لا يجب لانه خارج عنه اي فان الابداء الترجيح
خارج عن الدليل فلا يجب عليه لانه مطالب بالدليل وقد ذكر لا بما هو خارج عنه وقيل
يجب لانه عن الدليل لتوقف العمل به على الترجيح فلو لم يذكر لم يكن ذاكرا للدليل بالكليه
ورد بان توقف العمل به على الترجيح بامر خارج عن الدليل لا يلزم كونه غير ذاكر للدليل
قوله قال مشايخنا المراد بالمعارضه هنا اما اللغويه وهي المقابله بالتعليل على
سبيل الممانعه كما يريد بالمناقضه ابطال التعليل بانواعه كلها واما الصناعيه فيهما
لكن بالمعنى الاعم من حقيقتيهما او الحق بعد اما لحكم المطلوب او في مقدمته اي في العله
وايا كان فان تضمن ابطال دليل العلل فمعارضه فيها مناقضه لكونها اقامه الدليل على خلاف ما ادعاه

وابطالا

مطلب
معارضه

وابطالا لدليله اقول المعارضه عندنا نوعين معارضه فيها مناقضه اي معارضه متضمنه
لابطال تعليل المستدل ومعارضه خالصه اي غير متضمنه لابطال تعليل المستدل فالحاصل
ان المعارضه اما ان يكون بدليل المعلل بزياده شي ما بدليل آخر فان كان بدليل فرقي المعارضه المخالفه
وسياتي تحقيقها وان كان بدليل المعلل بزياده شي في معارضه فيها مناقضه قيل هذا التقسيم
ليس بصحيح لوجهين احدهما ان المعارضه تنافي المناقضه لان لازم المعارضه تسليم دليل المعلل
ولازم المناقضه عدم تسليم دليله بل منع وابطاله وبين التسليم والمنع منافاه وتنافي الامرين
بوجه تنافي الملزومين فلا يجتمعان فكيف تتضمن المعارضه المناقضه ثانيهما ان الوجه
المناقضه لظهور اثرها بالكتاب والسنه والاجماع كما تقدم فكيف يصح دفعها بعض المعارضه
التي فيها المناقضه اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان المعارضه تنافي المناقضه ولا نسلم ان لازم المعارضه
تسليم الدليل مطلقا وانما تسليم له ظاهرا حيث لم يظهر له منع مقدمه ومبنى التحقيق
ممانعه في احكم صوره وممانعه للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا تنافي بينهما اذ
المقصود من كل منهما ابطال دليل المعلل واجيب عن الثاني انه لا يلزم من عدم ورود المناقضه
على العلل المؤثره قصدا عدم ورودها هنا اذ الاعتبار في مثله للمتضمن دون ما في ضمنه وكم
من شي يثبت ضمنا لا قصدا ولا نسلم ان المناقضه يمتنع ورودها على ما يزعم المعلل انه مؤثر وانما يمتنع
ورودها على ما هو مؤثر في الواقع والا يلزم من زعمه كونه مؤثرا في زعمه كونه مؤثرا في الواقع وفي هذا الجواب
كفايه لانه انما اتى به بالمؤثر التي لا تقبل المناقضه التصديه وفساد الوضع المؤثره التي ظهر
اثرها باتفاق الخصمين فهي كما لا تقبل هذه المناقضه الضمنيه فانا نريد بها كونها مؤثره
في زعم المعلل وحده وهي كما تقبل هذا النوع من المناقضه الضمنيه تقبل المناقضه وفساد الوضع
اذ لا يلزم من زعم المعلل كونها مؤثره في الواقع فيجوز الاعتراض عليها بما يجيء لا يظهر به انها غير مؤثره
والحق في الحقيقه مانع كونها غير مؤثره بعض الاعتراضات فله ذلك والفرق بين المناقضه الضمنيه
مقبوله دون المناقضه القصديه اذ لو ثبت شي ضمنا لا قصدا اعني صفيد ان الدليل كما دل على
ان المؤثره في الواقع لا تقبل المناقضه التصديه دل على انها لا تقبل الضمنيه ايضا قوله وقيل
في المعارضه فرضي لا حقيقي او ظاهري لا معنوي اذ المعارضه خالصه وليس فيها ابطال بل التساقط فتامل
فهذه اربعه اقسام معارضه فيها مناقضه في الحكم وهي معارضه فيها بدليل المعلل فاما على عين نقيض
حكمه وهو القلب واما على حكم آخر ويلزم منه نقيضه وهو العكس فالقلب نوعان احدهما ان تجعل العله
حكما والحكم علة والثاني ان تجعل العله معلولا والمعلول عله من قلب الاول والثاني الى التعليل بالحكم
والفرق بين القلب والعكس ان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيح تعليله
يذكره المعلل دون السايل فكان في مقابله واما القلب فله معنيان في اللغه احدهما ان تجعل العله
حكما والحكم علة وثانيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك وقد جعل شاهدا عليك وهذا ان القلب

يستعمل في اللغة لمعنيين احدهما ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء
وثانيهما ان تجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير
هيئة الشيء على خلاف ما كانت وكل واحد من المعنيين المصطلحين مقبول من اللغويين لوجود
المناسبة وهما ايضا يرجعان الى معنى واحد وهو تغيير هيئة تعليل المعلل على خلاف ما كانت
ويقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض روجه مناسبة المفهوم الاول الاصطلاحي للقلب
الاول اللغوي هو ان المعترض لما جعل العلة حكما والحكم علة قلب التعليل وجعل منكوسا اعلاه
اسفله واسفله اعلاه لان العلة اصل الحكم ومقدم عليه ذهنا عند الجمهور وزمانا عند البعض
والحكم تابع له في الوجود متاخر عنه ذهنا وزمانا فيكون اعلا رتبة من الحكم وبالقلب انعكس
الامر الا ان الخلاف الآتي هنا معقول وفي قلب الانا محسوس وهذا النوع من القلب معارضة
صورة فيها منافضة وابطال لتعليل المعلل فان السايل القالب لما عارض تعليل المستدل
بتعليله لزمه منه بطلان تعليل المعلل ضرورة ان الشيء لا يكون مقدما على شيء ومتاخرا عنه ولا
يتاتى هذا النوع من القلب الا فيما اذا كان تعليل المعلل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر
فيه ثم ادعاه الى فرع جامع ذلك الحكم الذي جعله علة لان ما جعل علة لا يمكن جعله حكما الا اذا كان
في ذاته حكما لا وصفا فانه لو كان في ذاته وصفا وان كان التعليل بوصف محض ومعنى آخر
لا يرد عليه هذا القلب لان الوصف المحض لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الذي اثبت به علة اصلا
لانه تابع للحكم فلا يتاتى هذا القلب لتوقفه على الامكان وهو غير ممكن فقولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مايه
فيرجم ثيبهم كالمسلمين والقرآن تكررت فرضا في الاولين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع اقول مثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام ليس
من شرايط الاحصان حتى لو زنا الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مايه
فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني الاحرار منهم فجعلوا جلد البكر مايه علة لوجوب الرجم على الثيب في المسلمين
وقاسوا الكفار عليهم بهذا الجامع وهو حكم من الاحكام والبكر والثيب يتعاقبان على الذكر والانثى
قوله والقرآن تكررت فرضا اي وكقولهم في اثبات فرضية الفاتحة في جميع الركعات القرآن تكررت
فرضا في الاولين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع فانه لما تكرر فرضا في الاولين كان فرضا
في الاخريين فجعلوا تكرر الركوع في الاولين فرضا علة لكونه واجبا في الاخريين وقاسوا عليه
القراءة وجعلوا هذا العلم وهو تكرر فرضا في الاولين فرضا جامعا بينهما وهو حكم واحترزوا بالفرض
فرضا عن السورة غير الفاتحة فانها تكررت لكن غير فرض ولما علموا هذين التعليلين بهذين
الحكمين فجعلوا جلد المايه علة لوجوب الرجم والتكرر في الاولين علة للوجوب في الاخريين
قلبنا هما عليهما وقلنا بالامر بالقلب وهو ان المسلمين جنس لم يجلد بكرهم مايه الا اذا رجم
ثيبهم اي لا علة لجلد بكرهم الا رجم ثيبهم فجعلنا ما نصبوه علة في الاصل وهو جلدنا مايه حكما

و

وما جعلوه حكما فيه وهو رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم بهذا القلب وبطل بما قلنا بلا
اصل لانه بقي مجرد الدعوى بلا اصل مقيس عليه لبطلانه لصيرورته حكما فلا يصلح اصلا
فلم يبق الا قولهم يجلد بكرهم مايه فيرجم ثيبهم وهذا عين الدعوى بلا مستند والدعوى بلا
مستند ليس بشيء فضلا عن ان يكون حجة ولهذا قلنا لم يتكرر الركوع فرضا في الاولين
الا لانه فرض في الاخريين اي ليس لتكرره فرضا في الاولين علة الا كونه فرضا في الاخريين
فجعلنا ما جعلوه علة الاصل وهو تكرره فرضا في الاولين حكما وما جعلوه حكما فالاصل
وهو فرضه في الاخريين علة فانتقض ذلك تعليلهم كما ذكرنا بقيامه بلا مستند وذكر بعض
الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض لمنع ما ادعى انه علة بعد ثبوته
فان القالب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد في هذا المحل الرجم لم يبق الجلد علة للرجم فعليه
في هذا المتنازع فيه وهو الكافر الذمي علة الرجم فيكون الرجم منتفيا لانتفاء دليله فيكون معارضة
في هذا الوجه لتعريه عما اقرب به الى المانعية منه الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصاحبه
لا يثبت الحكم المتنازع فيه مع انه دليل العدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا لتعليل المعلل بالمعنى
الوجودي واعلم بان يجوز في هذا الاعتراض على العلل الموثرة بالقلب بعده منع الاعتراض
عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل يحتج عليه لا يحتمل
القلب كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجوب الجلد في المحل بجامع الرجم
في حق المسلمين لا يمكن قلبه بحمل الرجم على الجلد الا ترى انه في قولنا في المدبر علوك تعلق عتقه
بطلق موت المول فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التاثير لتعليق العتق بالموت في المنع
عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجد وكذا
لا يمكن للقالب بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر باثر التعليل الاول وبدون بيان التاثير
لا يقبل منه قلبه لان القلب معارضة وعن الموثر لا يصلح معارضا للموثر فاذا كان كذلك فيتبغي ان يريد
القلب على العلل لفساد الوضع والمناقضة وانا يرد على الطرديم يوليه وما ذكر صدر الاسلام
ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم علة والقلب
الثاني يجيء على كل طرد مالم يظهر التاثير فانما سمي هذا النوع من القلب معارضة فيها منا قضة
لوجود شبه كل واحد منهما وليس احدهما على الخلوص وذلك لان المعارضة اثبات وصف
مبتدا يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة
ابطال دليل المستدل ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور فغير
اقامة دليل مبتدا في الفرع والاصل هذا النوع من القلب يشتمل على احد وصفي المعارضة
وهو اظهار علة مبتدا تدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل فانه بالقلب اثبت بعلة اخرى غير
التي ذكرها المعلل موجبا فيه خلاف موجبه ايضا وليس معارضة خالصة لفوات احد وصفي

فيه وهو عدم التعرض له لبيل المستدل بالابطال اذ فيه تعرض لكله! يشتمل على احد وصفي
المناقضه وهو ابطال دليل المستدل لانه لما صار به ما جعله العلل على المفيس حكما وما
جعله حكما فيه علة خرج المفيس عليه وكونه مقيسا عليه فبطل قياسه لعدم المقيس عليه
وبقي مجرد الدعوى لكنه ليس بمناقضه خالصه لفوات احد وصفيها فيه وهو عدم اقامه
دليل مبتدا في الاصل لانه اقام دليله مبتدأ بعلة مبتدأة في الاصل وانما هو معارضه
فيها مناقضه بجعل المعارضه اصلا وله يعكس بان يسمى مناقضه فيها معارضه لان المعارضه فيها
قصد بها المناقضه ضمنيه لان ظاهره ذكر علة اخرى وهو صوره المعارضه ثم جعل هذا
النوع من القلب من قبيل المعارضه مختار فخر الاسلام ومعاصره المصنف وتوجيهه ما
ذكرنا واما القاضي ابو زيد وشمس الائمه وعامه الاصوليين فلم يذكروا فيه معنى المعارضه
وجعلوه ابطالا لدليل المستدل وهو الاظهر اذ المعارضه ابداء دليل يدل على خلاف ما دل
عليه دليل المستدل في محل استدلاله عليه والمستدل استدل على حكم الفرعيه ودليل دل على حكم
وليس في هذا القلب تعرض لحكم الفرع اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات فلا يكون معارضه لدليله
وبابداء علة اخرى في الاصل وهي ما جعله العلل حكما فيه كما اعتبر في الاسلام لا يصير معارضا
لدليل المستدل ودليل المستدل لم يكن على حكم الاصل قوله والخلاص ان يخرج مخرج
الاستدلال بان يكون نظيرين ليدل كل على الآخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا صح كالحج والشيخ الصغير يقول عليها في ماله فيصول عليها في نفسها كالبالغ الصحيح فيقال
انما يلزم الحج بالنذر لانه يلزم بالشروع وانما قلنا ان البالغ الصحيح يقول عليها في نفسها افول
والخلاص من هذا الى من هذا النوع من القلب وليس المراد انه اذا ورد بدونه هذا الطريق بعد ورود
بل معناه انه اذا اراد ان يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال بالطرق
التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء وفي ذلك الشيء يكون دليلا عليه فقوله فطريقه ان يخرج الكلام
بطريق الاستدلال بان يجعل احد الحكمين دليلا على الآخر لا بطريق التعليل بان يجعل احدهما علة للآخر
حتى يرد عليه القلب وانما ورد القلب على التعليل دون الاستدلال اذ الشيء يجوز ان يكون دليلا على
الشيء وذلك الشيء يكون دليلا على الآخر في الشرعيات بخلاف العقليات كالحدوث والامكان
والنار والدخان كل واحد منهما دليلا على الآخر ولا يحتمل القلب لانه اذا قلب السائل بان جعل
المدلول دليلا والدليل مدلولا لم يبطل الاستدلال لعدم التنافي بجواز كون كل منهما دليلا على
الآخر ومدلولا عليه لان الدليل مظهر لا مثبت فلا يجب تقدمه في الوجود كالعالم للصانع
بخلاف العلة فانها تتقدم على المعلول فلو كان على الشيء معلولا له ايضا لزم تقدم كل منهما
على الآخر وهو دور باطل فثبت بهذا انه يجوز ان يكون الحكمان نظيرين او متساويين ليدل كل
منهما على الآخر فالتناقض اذا ثبت نسبا او حرمة ثبت نسب الآخر وحرمته اذ لو لم
يكونا

(احدهما)

يكونا متساويين لكان احدهما اعم مطلقا او وجه ولا يمكن كون كل منهما
الاعم الآخر قولنا او هذا اكقولنا او كقولنا على ما ذكر بعض الحنفيه رحمهم الله
في هاتين المسألتين المذكورتين لوجود شرط وهو المساواه فيكتفى بما ذكر الشافعي رحمه الله
فان عللنا استدلوا في ان الشروع في النافله ملزم بالنذر فقالوا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا
صح الشروع احترازا عن صوم يوم النحر كالحج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر فجعلنا اللزوم
بالنذر دليلا على اللزوم بالشروع اما احترازه عن صوم يوم النحر فان الشروع فيه غير صحيح فلا
يجب بالشروع وان وجب بالنذر وكقولنا في بيوت ولاية التزويج على الثيب الصغيره والثيب
الصغيره يول عليها في مالها فيول عليها في نفسها كالبكر الصغيره فانه يول عليها في نفسها
لاجل انه يول عليها في مالها فجعلنا ثبوت الولايه عليها في مالها دليلا على ثبوت الولايه عليها
في نفسها في الاصل وهو البكر وقسنا عليه الثيب الصغيره بهذا الجامع فقالت علينا
فقال انما نلزم الحج بالنذر لانه يلزم بالشروع لا انه يجب بالشروع لا نسلم انه يجب بالنذر وانما نيول على
البكر في مالها لانه يول عليها في نفسها لا انه يول عليها في نفسها لانه يول عليها في مالها وحينئذ
يبقى قياسكم بلا اصل فلنا في الخلاص عنها باخراج الكلام مخرج الاستدلال دون التعليل
فانا نستدل باللزوم بالنذر على اللزوم بالشروع بعد بيان المساواه بينهما في الايجاب
ويستدل بثبوت الولايه على المال على ثبوت الولايه على النفس بعد بيان المساواه بينهما
وعلى هذا لا يقدح القلب المذكور في صحة الاستدلال لعدم التنافي لما ذكرنا انه اذا ثبت المساواه
بينهما صح الاستدلال بكل منهما على الآخر وقد ثبت المساواه بين النذر والشروع
في كونهما التزام قربه وجب الوفاء بها اما بالنذر فلقوله تعالى يوفون بالنذر وقوله وليوفوا
نذورهم وقوله عليه السلام اوف بنذرك واما بالشروع فلقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وهي
عن البطلان لا يمكن الا بالتكميل لعدم التجزي بل الوفاء بالشروع اولى لانه التزام بالفعل والنذر
التزام بالقول ولان الشروع وقع عبادة حقيقة بنفسه فان الفعل في ذاته تعظيم
وخضوع لله تعالى والنذر انما وقع قربة لكونه وسيلة وسيلة الفعل النذر هو تعظيم وقربة
بذاته فاذا وجب بالنذر الذي هو سبب القربه وليس بقربه ابتداء الفعل صيانة له عن البطلان
مع ان ابتداء الفعل ينفصل عن النذر فلان يلزم مباشرة القربه والشروع فيها بقاء الفعل
وانما به اولى صيانة له عن البطلان لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربه اولى بالصيانه
من سببها وكذا الولايه على المال والولايه على النفس متساويان في الثبوت لان الولايه
شرعت لحق المولى عليه عن الضرر لنفسه بنفسه لعدم تمييزه بين الضار والنفع
مع حاجته اليه في امر معاشه وانتظام حاله لان هو فاذا رجع الى قضاء حاجته ورعاية مصالحه
وهو الولي الشفيق ابدا تتعطل مصالحه وهذا لان الاصل ان الولايه انما تكون للشخص على نفسه

فيه هو وصف الركيبه فقلبناها وقلنا في الاداء لما كان صوم رمضان صوما فرضا استغنى
عن تعيين النيه بعد تعيشه كصوم القضا فانه يستغني عن تعيين النيه بعد تعينه الا ان هذا
اى صوم القضا يتعين بعد الشروع فيه وذلك اى صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه
لانتفاء مشروعيه سايرالصيامات فيه فنحن رددنا في هذه القلب قولنا بعد حصول
التعيين على الوصف الذي ذكروه وهو كونه صوم فرض وهذه الزياده تفسير للوصف
المتحقق في محل النزاع وقد ابطهوه حيث لم يجعلوا انه صوم يتعين في هذا الوقت لعدم
مشروعيه غيره من الصيامات فيه فتلخص بذلك محل النزاع فان محل النزاع في العام الفرض
التعيين في وقته فيكون المانع له صوم القضا بعد الشروع فيه والاداء تعيين الشارع
والمانع من المكلف ولا يكون تعيين الشارع ادنى من تعيينه وقلنا في الثاني لما كان صوم الرمضان
ركنا في الوضوء حيث ازا يسن شلثه بعد اكماله بزياده على الفرض بالاستيعاب كغسل
الوجه فانه لما كان ركنا في الوضوء لم يسن شلثه بعد اكماله لان مسح الراس يتادى بالقليل
وهو الربع عندنا وادنى ما ينطلق عليه اسم المسح عند الشافعي رحمه الله فيكون الاستيعاب تكميلا
للفرض في محله وهو الراس بزياده مطلوبه مقرره للفرض بمنزله التكرار في الغسل المستوعب لمحله
بالنسبه الى الوجه فاذا كان الاستيعاب تكميلا للفرض بالزياده عليه في محله مطلق
الراس لم يكون السليث سنه بعده كالتكرار في غسل الوجه لما كان تكميلا للفرض بالزياده عليه
لم يسن السليث سنه بعده فصار التبيس بتغيير للعلم بل هو قلب بذلك الوصف بعينه
فبطل الوصف لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان في حاله واحده فاذا تعارض سقط
كلام المستدل واختلف في القلب اعتراض مستقل ام هو نوع معارضه فقيل انه اعتراض
مستقل بنفسه كسايرالاعتراضات فانه يفيد ضعفا في العله حيث امكن ان يستدل بها على
نقيض مدعى المستدل ايضا فان هذا يفيد منافاتها في نفسها كما ذكرنا وقيل انه نوع معارضه
لانه دليل يدل على خلاف ما دل عليه دليل المستدل الا انه مساو لدليل المستدل في الاصل والفرع
والجامع فيكون معارضه خالصه لان مطلق المعارضه اعم من ان يكون في الاصل والفرع والجامع فيها
عين الاصل والفرع والجامع او غيرها بان كان غيرها كان دليل يدل على القول بالحكم في الاصل
غير ما كان دليلا في الفرع فان كان دليل المستدل

فضلا وان تكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبهية فاصحاب ابي حنيفة رحمهم
الشارط طرق للتاثير المعوض فيه الطرد والشبه كيف يحظر بالجمع مثل هذا القسم
وكيف يعللون بها والتنقات الى مثلها ليس دابهم لكن الخالفين وضعوها من عند انفسهم
ونسبوها الى اصحابنا وردوها امثلة في كتبهم لتنضح اقسام القلب التي ذكروها ثم
ذكروا ان القلب على الاوجه التي ذكرناها نوع معارضة لكنها تفارق مطلق المعارضة بانها
تثبت ونفس ليل المستدل وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيها
وبانها لا يمكن فيها منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل القلب وفرعه هو اصل المستدل
وفرعه بخلاف سائر المعارضات فيما ذكرنا ولهذا كان القلب اولى بالقبول من مطلق المعارضة
لان الاشتراك في الاصل والجامع اقوى للمناقضة عما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من
ترجيح اصله وجامعه على اصل القلب وجامعه لاتحاد خلاف سائر المعارضات وزعم
بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل
فلا يقدح ذلك في الدليل بجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين
في العلة ولن تعرض لنقيضه فلا يكون اعتباره يصل المستدل ولا ابانة لعلته لامتناع اجتماع
النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر منافاتها
اياها والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك
عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنقيضه يستلزم حكم المستدل كما ذكرنا في
الامثلة المذكورة والجواب عن الثاني ان محل القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين
في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع منفصلا وان لا تكون متناسبة الوصف لحكم
ونقيضه حقيقة لاستحالة ذلك اذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما
في ذاتيهما ويكون العلة مناسبة لحكم في نظير المستدل ولنقيضه في نظير السايل واذا
اندفعت الاستحالة صح القلب ولما بعد ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان
يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير ان يقول
بموجبه اذا لم يكن بمعارضة ان اللازم من ذلك القلب لا يبقى حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن
قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس
من القلب كذا في غالب كتب الاصول وذكر بعض شراح البزدوي انه لا يسمع القلب والنقض
على القلب لانه خروج عن الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان
ان هذه القلب لا خروج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل
المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول قوله وقد يلحق بهذا النوع العكس وان لم يكن منه
وهو نوعان رد الشيء على سننه وسيصح للترجيح الى آخره اقول لما فرغ من بيان القلب

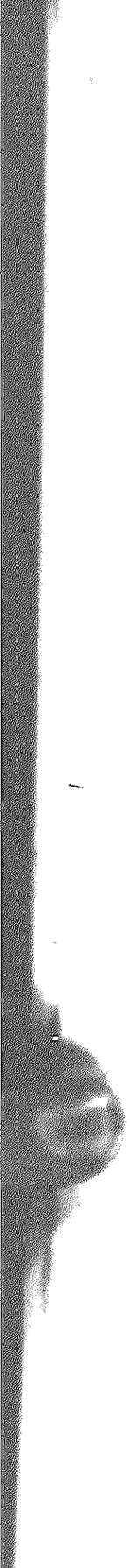
بنوعيه شرع في بيان ما يلحق به لان ذكر الملحق به ابدا تابع لذكر الملحق فقال وقد يلحق
بهذا النوع اي بنوع القلب العكس وان لم يكن اي القسم الاول من العكس معنى في القلب
واما قيدنا بهذا لان القسم الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب لكنه لما شابه العكس عده
منه واذا لم يكن منه فكان ينبغي ان لا يتعرض لمباحث في القلب ولكن لما تعرض لمباحث عقيب
مباحث القلب باعتبار ان القلب يذكر لابطال دليل المستدل والعكس يذكر لتصحيح دليله هذا
يذكره المستدل دون السايل والقلب يذكره السايل فكان متباينا بالذات وما يكون منه وذكر تقابل الشيء عقيب
ذكره من محسنات الكلام قال الاشياء تتبين باضدادها وهو اي العكس نوعان احدهما رد الشيء على سننه
اي طريقه الاول وهو مفهوم من لغة ومناسبته في الاحكام ان الحكم اذا ثبت عند ثبوت العلة ثم
انتفى عنه انتفاؤها فقد رد على سننه الذي جاء عليه وهو في اللغة ما هو في عكس المراة
فان نورها وصفاءها يمنع نور بصر الناظر فيها ورده على سننه حتى يرى وجهه بنور عينيه
كان لرد المراة وجها قال صدر الاسلام مثله في تقويم هذا القول تمامة المتكلم وهو قول
المعتزلة وقال عامة اهل السنة من الاشعرية والماتريدية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى بها
باذن الله تعالى فانه تعالى يحدث صوره للاشياء عند مقابلة مخصوصة اذ الوسط بينهما
جسم شفاف لا يحدث الرؤية في البصر عنده استعداده وصلاحيته للقبول والدليل
على انه ليس بطريق الانعكاس ان صور الاشياء تحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر
وفعل قطعا ان الاعمى اذا قابل المراة بوجهه تحدث صورته فيه وان لم يكن لبصره نور ينعكس وكذا
لو قطر سا انقطع صورته المراة في تلك الحال شيء آخر خارج المراة لا يرى صورته عنها ولو
كان بالانعكاس ينبغي ان لا تبقى الصورة فيها بعد ما صرف طرفه عن المراة فعرفنا ان القول بالانعكاس
ليس بصحيح الا ان غرض من ذكره التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصور في المراة بهذا
الطريق تذكروه على ما وقع عندهم تقريبا الى الفهم وذكر بعض الاصوليين ان العكس في اللغة
يرد على اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله اصله من عكس راس البعير خطامه الى ذراعه قوله
وهو نوعان رد الشيء على سننه كما تقدم وقد يصح للترجيح العدل كقول اصحابنا ان
الشروع سبب النفل يلزم وهو ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالصوم والصلوة وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم
بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فقد عكست الحكم بقلب الوصف الذي جعل علة في الطرد
والآخر اي النوع الآخر من العكس رد الشيء على خلاف سننه اي على خلاف سننه الاول بان كان في
سننه الاول وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو من اقسام
القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس
لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد الحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده فخر
الاسلام ومن تابعه في هذا القسم كقول الشافعي ان الشروع في النفل غير ملزم صلاة النفل

او صوم النفل عبادة لا يمضي في فاسدها ولا يجب اتمامها والمضي فيها اذا افسدت فلم
يلزم بالشروع كالوضوء فانه عبادة لا يمضي في فاسدها بالاجماع فلم يلزم بالشروع
بجامع كون كل عبادة "لا يمضي في فاسدها واحترز بقوله لا يمضي في فاسدها عن الحج
فانه عبادة يمضي في فاسدها ويجب اتمامها بالشروع فيفارق بعض العكس اذا
كان الامر على ما ذكرتم وهو ان الصوم او الصلاة عبادة لا يمضي في فاسدها وجب ان
يستوي فيه النذر والشروع اي يستوي عملها فيه كالوضوء لما كان عبادة لا يمضي
في فاسدها استوى عملها فيه ولهذا لا يجب الوضوء بالشروع كما لا يجب بالنذر وهذا
المعنى موجود في صلاة النفل وصوم النفل فان كل واحد منهما لا يمضي في فاسده فوجب
ان استوى عملهما فيه وهو يجب بالنذر فيجب بالشروع والا لما استوى عملهما فيه وهذا
ليس بعكس حقيقة كما تقدم بل هو من وجوه القلب وليس هذا من قلب التسوية وقد
اختلفوا في قبوله فقيل يقبل لوجود القلب فيه لان التسوية قد جعل الوصف المذكور
شاهدا للبعد ان كان هذا معللا عليه لانه لو بقي استوى الشروع والنذر وان لم يصر
كونه شروعا مانعا كالنذر وهو خلاف دعوى المعلل وقيل لا يقبل وهذا مختار الكشف
والبزدوي اشارة الى قوله وهذا ضعيف لان هذا يناقض الى آخره اعلم ان الفرق بين
الاول ان فيما ذكره السائل هاب المناقضة لدعوى المعلل حيث ان السائل حكم آخر
غير مناقض حكم المعلل لانه اثبت التشريع بين النذر والشروع والمعلل لم ينفيها
ليكون اثباتها مناقضا لها واذا لم يكن مناقضا لدعوى المعلل وجب ان المناقضة هاهنا
مبطل للنقض لان شرط صحة القلب مناقضة لدعوى المعلل ليكون رافعا لها كالفرق
الاول يقولون ان المناقضة الصريحة غير مشروطة في القلب بل تكفي فيه المناقضة
الضمنية وهو حاصل لان التسوية بين النذر والشروع في الصوم مستلزم اللزوم
بالشروع وهو مناف لدعوى المستدل وهو عدم اللزوم بالشروع فقد ابطل
بخصم بابطال التسوية كون الشروع مانعا من النفل ملزما مع تحقق المشترك وهو عدم المضي
في الفاسد فقد اثبت حكم المعلل عند المشترك اجيب عنه بان المناقضة
الضمنية غير كافية في صحة القلب والتعدد غير حاصل فانا لا نسلم انه ابطل التخلف بل
ابطل التسوية التي هي حكم آخر غير المدعى لكنه يتضمن ذلك ولا يمكنه ابطاله بهذا
التعليل بدون ابطال التسوية بينهما والتسوية بينهما تقتضي اللزوم بالشروع فهذا
التعليل بظاهره غير مناقض لمدعى الخصم ولو سلم ذلك لبطل بالكلية ولم يكن
بعده من اقسام القلب وجها اصلا لكنه باعتبار هذا التضمن عد في وجوه القلب ولهذا
كان ضعيفا لابطاله الثاني اي الوجه الثاني ان المناقضة ان كانت ثابتة في حكم صحة قياس

الصوم

الصوم على الوضوء في استواء عمل النذر والشروع جامع كون كل منهما عبادة لا يمضي
في فاسدها فيلزم من بطلان القياس المتضمن له بطلانه لكن القياس باطل باختلاف
الاستواء لفوات شرط القياس وهو اتحاد الاصل والفرع في الحكم وهو منتف هنا
لاختلاف الاستواء في الحكم فيهما فان الاستواء في استواء النذر والشروع في الاصل هو
الوضوء ساقط والالزام بمعنى انه لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء بالاجماع
والاستواء في الفرع وهو الصوم ثبوت وهو ثبوت الالزام بمعنى انه اذا ثبت استواء
النذر والشروع كان كل واحد منهما ملزما والساقط والثبوت متضادان مختلفان فبان
والاختلاف مبطل للقياس لامتناع التعدية من الاصل الى الفرع في حكم لا يوجد في الاصل
بل وجد ما ينافيه فامتنعت تعديه استواء الساقط في الوضوء لاجاب الاصل في الصوم
والصلاة والقياس الباطل لا يعارض القياس الصحيح والظاهر وذكر صاحب الكشف وجه
ضعفه من اربعة اوجه ومعنى الاربعة اوجه الخ اوردها هو وجود في الوجهين المذكورين
ولكن قال في الرابع ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام السايل
وان حلق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود شيء آخر مختلف معنى الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل هو الوصف باعتبار
عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب الوضوء بالاجماع واستواؤهما في الفرع
وهو الصوم النفل باعتبار عدم الالزام وهو معنى قوله ثبوت هو وجه وسقوط وجه فالمعنيان
مختلفان على وجه التضاد اي التنافي واختلاف المعنى في الاصل مبطل للقياس لانه اما مثل
حكم احد المذكورين في الآخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل فكان
نظير اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الخل في حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل
اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس بمقصود قوله وثانيها معارضة الخ
وهي جنس في الفرع وملتقى الاصل الآخر اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من القلب
وهي المعارضة التي فيها معنى المناقضة وما يجري مجراها شرع في بيان النوع الثاني من المعارضة وهي
المعارضة الخالصة اي التي خلصت من معنى المناقضة وهي ثمانية انواع خمسة منها تاتي في الفرع
وملتقى منها تتحقق في الاصل ثم الاثنان من الخمسة الواقعة في الفرع صحيحان باعتبار وملتقى فيهما
شبه الصحة والعلة التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه وانما اوردها في الفاسدة في الباب
بيان جميع اقسامها والاحاطة بسائر انواعها واعلم ان الفرعية انما تصح المعارضات التي في الفرع
المقابلة بالضد اي بضد ذلك الحكم بان يذكر السايل حكما مخالف حكم المعلل وينافضه ويذكر
اخرى يوجب خلاف ما اوجبه علة المعلل من غير زيادة وتغيير في ذلك المحل بعينه ومن
غير تعرض لابطال علة العلل فيقع محض المقابلة بايراد النقيض بعينه وتمنع العلة بعد ذلك

كل واحد منهما ما يقابلها ويفسد طريق العمل بشيء منها الا بعد ترجيح احدهما على الآخر
فحينئذ يجب العمل بالراجح منهما فاذا قيل في آيات التثليث في المسح المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل قيل في معارضته انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا
معارضة خالصة صحيحة لما فيها من بيان حكم مخالف للحكم الاول بعد اخراج ذلك المحل بعينه
من عموم زياده وتغيير في ذلك الحكم فانيهما اثبات النوع المعارضة الفرعية بين المعارضة مع
زياده بين مقيده للحكم الاول ومفسرة له كقولنا في معارضة الاستدلال في هذا الوضوء للتثليث
المسح ركن للوضوء فلا يسن تثليثه بعد الحكم كالغسل فهذه معارضة بزياده فيها تغيير للحكم
الاول وتقديره وهو النوع الثاني في القلب وهو ايضا صحيح حتى وجب المصير فيه الى الترجيح
كالنوع الاول من المعارضة ولكنه دون الاول لان الاول يصح بدون الزياده وهذا لا يصح بدونها
قيل كان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم الاول الذي مقدما عليه لانه احد وجهي
القلب وهو مقدم على المعارضة المحضة عند الجمهور لتضمنه ابطال عدد الخصم وقيل
ايضا ان ايراد هذا النوع ههنا اعني المعارضة الخالصة مشكل لانه ليس بمعارضة خالصة
بل هو متضمن للمناقضة فلا وجه لايراده في المعارضة الخالصة والا يلزم ان يكون ملبسا بخالص
عن المناقضة خالصا عنها وايضا ايراده ههنا مع ايراده في القلب تناقض ظاهر فانه يقتضي
كونه خالصا غير خالص وقد اجيب عنه بان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فصح
ايراده هنا باعتبار معنى المعارضة وصح ايراده في القلب ايضا باعتبار معنى المناقضة
وقيل بان هذا معارضة بنفسها معنى القلب فالسابل بالخيار ان شاء ذكره على وجه المعارضة
وان شاء ذكره على وجه القلب لكن هذا ان يدفع اصل الاشكال لانهما لا يوجبان
خلوصه عن معنى المناقضة ولا يتم ايراده في المعارضة المقيدة بكونها خالصة عن المناقضة
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة ذكره في اقسام المعارضة في الفرع والاصل على هذا الوجه
ايضا لكنهما ذكراها في فصل على حده والقلب والعكس في فصل آخر ولم يتعرضا لتقسيم
المعارضة الخالصة وغيرها فاستقام لهما ايراد هذا النوع في المعارضة وفي القلب
بالاعتبارين المذكورين ولم يرد عليهما ذلك الاشكال لكن فخر الاسلام لما قسم المعارضة
الى المتضمنة للمناقضة والى الخالصة عنها فتبعهم المصنف واورده في القسمين ورد الاشكال
عليه ولم يظهر لصحته وجه ما لثالث انواع المعارضة الخالصة الفرعية المعارضة
بالضد مع تغيير بحكم المتنازع فيه نحو اي السابل بذلك ما اثبته المعلل او اثبتت
ما نفاه كقول الحنفي بناء في اثبات الولاية لغير الاب والجد على اليتيم ان اليتيم صغيره
فتنكح اي يملك عليها الغير الاب والجد بالولاية الانكاحية كالصغيرة التي لها اب او جد
جامع الصغر الموجب للعجز عن ادارة ماله فيقال في معارضته ان اليتيم صغير فلا
يولى



عليه بولاية الآخرة فيا ثاني المال ري ما يصف ولاية الانكاح ثابت
حولا في محل وهو غير محل النزاع وهذا تغيير لحكم الاول المتنازع فيه للاول لان الاول وقع التعليل
بثبوت ولاية خاصة عليها على الاطلاق لان المعلل تعرض لاثبات مطلق الولاية عليها وهذا
يفيد ثبوت ولاية خاصة وقع التعليل بثبوت الولاية المطلقة فاذا نقض بعدم هذه المعارضة تعرض لنفي الولاية
في محل هو غير محل النزاع وهذا غير محل يرد الذي اثبته المعلل فلا يصح معارضة له ظاهرا وهذا
وجه ما ذكره من هذا حكم غير مفيد حكم اذا المطلق غير المفيد فلم يكن ذكره في هذا المقام
الا عبثا لا يخفى خطأ هذا بين مستلزم على الحكم الاول وهو ثبوت مطلق الولاية عليها غير
ان هذا وجه ما ذكره الاخوة اقرب القرائن واقواها وهذا وجه ما الاخوة ضعيف ولا يتم
ضعف هذا الوجه بعد ثبوت واحد مما الاخوة فيتم ضعف ولا يتم ضعف ولا يتم من ظهر
بعد ما ذكرنا ضعف قول من قال "وجه ان يكون هذا معارضة فيه حكم المعلل اصطلاحا هذا
لا يستلزم ان يكون صحيحا بهذا الاعتبار لكونه بعد ثبوته واقعا في مقابلة قول
ورد عليه ما يكون فاسدا بالعكس وفيه ضعف ظاهر كما علمت بذلك الآن يتبين بعد المراد بذلك
شيء كالمسح فيقال وجه استواء الاثنين او ثلاثا كالمسح الرد وهذا ايضا من انواع
المعارضة الخالصة وحاصله استواء الاثنين او الثلاث في المسح كما تقدم وفيه ان هذا ايضا
ضعيف وجه وهو ان كون المسح كذلك ممنوع كما تقدم وقد تقدم انه قاعدة
ضعيف وجه وهو ان كون المسح كذلك ممنوع كما تقدم وقد تقدم انه قاعدة
الترجيح لزم منا عدم حكم الشرع حيث لم يرجح بعض المعارضات على بعض حتى
فرجا يقصد الرجحان بعض المعلل كما لا يخفى على من له ادنى تأمل فاذا
السابل بحكم يستلزم في المعلل كما تقدم على ما ذكرنا فيقال له الاشتراط
مسلم ولا نسلم ان ذلك حكم غير ما ذكرت في المعارضة بل هو عينه لكنه ذكر
ما ذكر لبيان ان ذلك الحكم الذي يستلزم ما ذكرت في المعارضة
ملك اليمين ملك التصرف في الرقبة والمنفعة جميعا فيملك الوطء
ملك اليمين ملك التصرف في الرقبة والمنفعة جميعا فيملك الوطء
ملك النكاح ملك المنفعة فقط فلا يملك الوطء
ملك النكاح ملك المنفعة فقط فلا يملك الوطء

الابطال ترجحت جهة الفساد في هذا المعارض قوله وخامسها المعارضة في حكم آخر فيه نفي
الاول كما لو عورض ابو حنيفة رحمه الله في المنعية اذا قال زوجها الاول احق بالولد للفراش الصحيح
لما آخره اقول اراد من اقسام المعارضة التي هي المعارضة في حكم آخر فيه نفي الحكم الاول
بان يأتي السايل بحكم مخالف وناقض حكم الاول صورة لكن فيه نفي الاول معنى كما نه يقول اني
السايل بحكم مخالف وناقض صورة حكمنا آخر غير الذي ذكره المعلل فلا يكون مقابلا لحكم الذي ذكره
المعلل بل يكون مقابلا بحكم آخر غير ما ذكره المعلل لكن فيه نفي حكم الاول الذي ذكره المعلل معنى
بان تكون ثبوته مستلزما لنفيه كما قال ابو حنيفة رحمه الله في المنعية وهي المراة التي اخبرت
بموت زوجها من نكاح الثاني الميت نعيا اذا اخبرت بموته فاعتدت منعي واتزوجت بزوج آخر فجاء بولد ثم جاء الزوج الاول ان زوجها الاول احق بالولد لان الزوج
الاول صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينها بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم تتزوج
بزوج آخر وجاءت بولد او اولاد في عيبته فان الولد للفراش كما ورد به الاثر فعورض بان الثاني
ذو فراش فاسد فكان الولد كالولد المولود من نكاح بغير شهود وظاهر هذه المعارضة فاسدة
لاختلاف الحكم الذي ابنته المعلل تعليله والحكم الذي ابنته السايل بهذه المعارضة فان المعلل
ابنت بعلته النسب من السايل بنت بعلته النسب من الثاني وشرط المعارضة كون الحكم
الذي يرد عليه النفي والاثبات واحدوقد فات هذا الشرط ههنا حيث لم يوجد فيها
نقوض ما ابنته المعلل بعلته وكان ينبغي ان ينفي السايل بعلته النسب عن الاول لتوارد
النفي والاثبات على حكم واحد ولم يوجد فتفسدت المعارضة في هذا الوجه لكن لما تعذر
اثبات النسب لزيد وهو الزوج الاول بعد بنوته لعمرو وهو الزوج الثاني لعدم تصور
ثبوت النسب من شخصين تضمنت هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد
ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت المعارضة من
هذا الوجه وانما صحت من هذا الوجه احتاج المعلل الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السايل
حتى يندفع ما ادعاه ولم الترجيح بان يقول فراش الزوج الاول احق بالاعتبار كما اذا كانا حاضرين
فكان فراش احدهما صحيحا وفراش الآخر فاسدا رجح الفراش الصحيح فكان اولى بالاعتبار بالاتفاق
واذا عورض هذا الترجيح بترجيح فراش الثاني بحضوره قيل الزوج الثاني حاضر والمراة
وقد وجد ما هيئ به النسب اي نسب الولد منه وهو الفراش الفاسد فيكون اولى باعتبار
النسب منه في الغايب الذي لم يعلم به فيتبين بهذا اي بالترجيح من الجانبين فقد السئلة
وهو ان حضور فراش الاول وقيام ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضور الثاني وكونه صاحب
الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب
الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة وقالت ثمر لابيه رحمه الله الفراش الصحيح الذي

يغايب

للغايب يوجب استحقاق النسب للاول والفراش الفاسد مع قرابته المذكورة ليس بشئ للصحيح
فلا ينتهض به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لان الشئ لا ينتهض الا بما هو فوقه ومثله اذا تعارض بين
القوي والضعيف وانما يصار الى الترجيح بعد ثبوت التعارض فيظهر به فقه المسئلة واذا رجح
ابو حنيفة رحمه الله جانب الزوج الاول مطلقا لقوله عليه السلام الولد للفراش لصاحب
الفراش والزوج الاول هو صاحب الفراش لان نكاحه صحيح ونكاح الثاني فاسد والصحيح اولى بالاعتبار
من الفاسد بخلاف ما اذا وجد النكاح الفاسد وحده حيث ثبت به الفراش لانه قائم
بالصحيح في حق ثبوت النسب عند عدم المعارض وقال ابو يوسف رحمه الله ان كان من
وقت النكاح الثاني الى وقت الولادة اقل من ستة اشهر فالولد للاول لتيقننا ان العلوق ليس
بعد النكاح الثاني فلم يكن جعله من الثاني مكان من الاول اما اذا اتت بالولد لستة اشهر
فصاعدا من حين وطئ الزوج الثاني فالولد من الثاني لانه هو المستفرش حقيقة وفراشه وان
كان فاسدا فانه فراش في الجملة وقال محمد رحمه الله ان كان الزمان المتخللين اول وطئ الزوج
الثاني وبين وضع الولد اقل من ستة اشهر فالولد للاول لاحتمال انه من وطئ الاول اولاحتمال
العلوق به في وقت يحتمل العلوق فيه واحتمال كونه من وطئ الثاني صحيح الان النكاح الاول صحيح
والثاني فاسد والصحيح اولى بالاعتبار واذا كان اكثر من ستة اشهر من وقت وطئ الزوج الثاني لوقت الولادة
تبين الزوج الثاني لانا تيقننا انه ليس من الاول فتعين الثاني لانه المستفرش حقيقة والصحيح
في هذا الباب ما رواه عبد الكريم الجرجاني عن ابي حنيفة رحمه الله ان الولد من الزوج الثاني ان
احتمل ذلك واشبه وعليه الفتوى ذكره الصدر الشهيد في الواقعات وذكر القاضي الامام
ابو زيد في الاسرار وانما اختاروه للفتوى لقلة كلفته وتعليل قوله فان قيل ما تقول
في دعوى الشريكين ولد جارية مشتركة فيما والاثنين نسب اللقيط قلنا انما ثبت منهما
حيث برهانا لانه لا باشتراكه في النسب اذ الاب الحقيقي احدهما بل لعدم الاولوية اضيف اليهما
في حق الاحكام ولذا الوظر برجحان احدهما برجه تعين منه فاذا صحت المعارضة بالصحيح
لم احتيج الى الترجيح الاول وان كان قول الامام رحمه الله ارجح من قول صاحبيه هنا ولكن الفتوى
على قولهما كما ذكرنا والمراد بالخلص عند عدم ورود من الاول لا دفع الوارد لان ترك التعليل
الا الاستدلال بعد القلب استحسان فاسد قيل لا يلزم انتظامه بهذا القلب الوهمي
بعلية هذه لان يقول اردت بالعلم المعرف والتعريف من الطرفين جايز كالنار مع الدخان
كذا ذكره الزيلعي في المحصول قلنا اما الاول فباطل لان الناسب او الناشئ شرط صحة التعليل فلا يكفي الترجيح
مع انه من الطرفين في مناظرة واحدة دور يوجب سبق المعرف واما الثاني فهين ما ذكروه قوله
الثاني عشر الفرق قيل هو ابدا آه خصوص عيب في الاصل العام فمن في التاثير وهو معارض في الاصل
قلنا الآخر اقول الاعتراض الثاني عشر الفرق اختلف في تعريفه قيل ابدا الخصوص به

الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني قلب لابطال مذهب الخصم مثاله
ان يقول الحنفي في مسئله ان غسل الراس يقدر بالربع عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله
كساير الاعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسايرالاعضاء ومذهب الشافعي
انه يكتفي فيه بالاقل لو سلمته اقلب الضرب الثالث قلب لابطال مذهب الخصم
التزاما مثاله ان يقول الحنفي بيع خيار الرويه بيع معاوضه فيصح مع الجهالة احد العوضين
كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرويه كالنكاح ووجه ورود ه ان من قال
بصحته قال بثبوت خيار الرويه وكان خيار الرويه لازم للصحيح عنده فاذا انتفى اللازم وهو
خيار الرويه انتفا الملزوم وهو الصحه وهذا الدليل بحث لان خيار الرويه وان قلنا
به لكنه حكم آخر اجتمع معه اتفاقا فلا يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيه لان شروط الاستلزام
لزوميه شرطيته وان سلم لزومه فالنفي من جانب الملزوم لا يستلزم نفيه قيل وهو قابل
بها فعنده بين بطلان احدهما وثبوت الاخر مع اجتماعهما فاستثنى عين بطلانه يستلزم
نقيض ثبوت الآخر قلت ومن شرط ذلك ان يكون مانعه الجمع عندهم كيف ولو صح الاستدلال
من بطلان حكم قال به مجتهد على بطلان جميع احكامه وبطلانه ظاهر قوله والحق انه
نوع معارضه لما ترك فيه الاصل واجتماع بين القياسين وافراده بالذكر لان فيه اختلافا كثيرا قوله
والحق ان القلب وان عد سوالا برأسه فالحق فيه انه باعتباره راجع الى المعارضه لانه معارضه
دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك الا انه نوع من المعارضه مخصوص فان الاصل
والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض وغايته ذلك انه مجرد خلاف في قبوله
والمختار قبوله الا انه اولى بالقبول من المعارضه المحضه لانه ابعد من الانتقال فان قصد عدم
دليل المستدل لا لانه الى التناقض ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من الترجيح ولم يستعمل في هذا
بعني لم يذكر اصحابنا الحنفيه في كتبهم المشهوره القلب الا نادرا والسابل فيها تفسيرا يتغير
وحيرة ان المعتبر عندهم العله المؤثره وهي لا يتقلب بها لاتناع تاثير الواحد في النقيضين
من جهه واحده بخلاف العلل الطرديه التي فيها الوجود مع الوجود فقد يتناولت بعده
قوله الثالث والعشرون القول بموجب العله وهو التزام السايل ما يلزمه المعلل
بتعليله مع بقاء نزاعه في الحكم المقصود اقول الاعتراض الثالث والعشرون القول
بموجب العله وهو خامس الاعتراضات والقول بالموجب لا تختص بالقياس بل يجري في كل دليل
وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل
النزاع وعرفه اصحابنا بانه التزام السايل وقبوله ما يلزمه المستدل بتعليله مع بقاء الخلاف في المتنازع فيه وهذا القيد محتاج اليه لكنه مفهوم من كلام المصنف لانه جعله من اقسام الاعتراض
ولو لم يكن تسليم ما يلزمه المستدل بعلته مع بقاء الخلاف في المتنازع فيه كان مع تسليم المتنازع فيه -

فلم

بالموجب

فلم يكن اعتراضا بل موافقه معه مساعده له وفي السلام القول بموجب العله التزام السايل ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم بعد تسليم ما اخذه المستدل لهذا
لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على اثر اوجه الاول ان يلتزم المعلل تعليله ما
يلزم محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما يعتبر عنه المعلل كما اذا قال القتل
بالمثقل قتل بما يفتل غالبا فلا يبالي المعارض كالقتل بالمحدد بل النزاع ليس في عدم الخطاه
بل في اجاب القصاص وما ان يحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئله مثلث الماء ونجس
انه فان المعلل يريد بالمثلث على اصابه الماء محل الفرض ثلث مرات والتعيين تعيينا فعليا اي
جهه الصاع والسابل يحمل المثلث على ما جعله علته امثال الحنفي والتعيين اما ان يكون بقصد الشارع
او بقوله ينتعين الثلاث حتى لو صرح المعلل بارادته لم يكن القول بالموجب بل تعيينا لما نعه وكعصفان عند
الارادة اما التعيين الصريح فلا يلزم من دليلكم واما التعيين في الجملة فسلم ولكن لم قلت ان الوضوء ليس
سليمه كغسل الجنابه الا اذا اراد اما جعله لمثله امثاله فسلم ولا حاصل الا استيعاب وزياده ونحن
ان هذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ابت المعلل بعلته ما يتوهم انه محل النزاع وليكون
كذلك يمكن للسابل ان يدعي ما التزام موجبه مع انه متصوده في الحكم او ابت المعلل بدليله ابطال
ما يتوهم انه ما خذ نفي فالتزام السابل موجب دليله مع بقاء النزاع صحيح يتبين ان ذلك
ليس ما اخذه فساد التسع الثالث وعشرون القول بالموجب يختص هذا القسم باخذ المعلل ما
الفصل من امثله التسع الثاني والعشرون القول بالموجب يختص هذا القسم باخذ المعلل ما
وتشعيرا وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها خلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف
فيها فانه قل ما تتفق الاصول عنها ولهذا يشترك في معرفه الاحكام المنقوله عن الائمه الخواص
والعوام دون معرفه المدارك والقول بموجب العله على اصحاب الطرد الى القول بالمعاني المقتضيه
المؤثره بعض ما رأوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن شيئا اعرضوا عنه وذكروا بعده في
المناظرات اوصافا مؤثره ومعاني فقهيه لا يمكن رد ها بهذا ان الاعتراض وما معناه انهكوا
باطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف
ليصير حجة على الخصم والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار منقطعا
عند عامه الاصوليين لان ما يذكره في الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وما ذا كان كذلك لم ينفعه
بيان التاثير للوصف بعد ما صار منقطعا فكان الوجه الاول وهو ذلك اي القول بالموجب يتحقق
في هذا الفصل فما تجاوزه او تجاوز المقدار المفروض الى ستيعاب الراس الذي هو سنه بالاجماع
مثلثيث وزياده ولكنه غير المحل الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس بمانع عن التثليث اذ
ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل ما ذكرناه واذا كان الامر كذلك اريتكاد كره اي اتحاد المحل ليس
بمقتضى التثليث فقد ضم المايه الى الفرض ما شاله او اكثر فان غيرا ي المستدل العبارة بقولنا

العنايه فقال وجب ان يسن تكراره اذا ورد بالمثلث المكرر الذي هو مقتضى الاصل
لا محاله اذ يطرق الاحتمال وحكم الحكم فانه صحيح بهذا الوصف كما اقتضى المثلث اقتضى
التكرار ايضا فيثبت به هذا الحكم لم يسأل ذلك سنيه التكرار في الاصل وهو الفصل فيقول المانع
ان التكرار في الاصل مسنون فقصد ابطال المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميل الركنا والفرض
بالطمأنينة محله بقوله اطاله القيام والركوع والسجود لا بتكراره لان النص الذي لوجهه لا يقتضي
التكرار ولكنه يقتضي الكمال فيكون في الاطاله امتثال به لكن الفرض لما استغرق الفصل
محله لم يكن التكميل بالاطاله لانه يقع اكمالا في غير محل الفرض اضطررنا الى المصير الى التكرار لتحصل
التكميل بالزياده في جنسه في محله خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطاله والاصل هنا متقرر
عليها سيما الرأس لا تسامح محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار قوله وظهر الفقه وهو ان
لا اثر للكيفيه في التكرار ولا التكميل فان سجد خفف مشارك لمسيء الا في سنيه الاطاله والكيفيه وذلك
المصلحه اما المسيء فلانه اثر في التخفيف لانه ليس بظهر معقول فسنه اطالته لا تكراره اقول
اما مسأله المثلث فكقول الشافعيه المسيء وكذا في الفرض فيسن ثلثه كفصل الوجه فنقول
ه وفي هذا الاعتراض وهو النقول بالموجب سلمنا ان السليث سنه لكن لا يثبت التشابع فيه
وكون التكرار سنه لا يرفع الخلاف بتحقق السليث في الاستيعاب الذي هو سنه بالاتفاق اذ
الاستيعاب سليث وزياده فان السليث هو الاتيان بثلثه امثال المقدر المفروض منه
ان يكون في محل واحد وهذا حاصل لجواز ان السليث ايجاد الحل وقد وجد والاستيعاب
ذلك فان المفروض قدر الربع عندنا واقل منه عند الخصم والاستيعاب مشتمل على ثلثه امثال
ذلك او اكثر فقد الزمنا الموجب وهو السليث سع بقائنا الخلاف في المتنازع فيه وهو سنه التكرار
لان غير المعتدل العباره ان نقول اردت بالسليث التكرار الذي هو مقتضى اتحاد المحل او
بمنتقل الى التكرار عرضا عن السليث فنقول مسلم الرأس كل على الوضوء فيسن تكراره كفصل
الوجه مسلمناه او ممنوعا فممنوع ثبوت الحكم وهو كون التكرار سنه في الاصل وهو الفصل وقلنا
لا نسلم ان التكرار في الاصل وهو الفصل مسنون فقصد ابطال المسنون اكمال الفرض فانه وهو الاصل في الاركان
دون التكرار حتى او حصل الاكمال بالاطاله دون التكرار حصل المسنون كما ذكرنا في القيام والركوع والسجود
بتحقق المسنون فيها بالاطاله دون التكرار لان النص الموجب للركن يقتضي الاكمال دون التكرار
لكنا تعذر الاكمال بالزياده في جنسه بالاطاله في محله فلم يمكن كما امكن الاكمال بالاطاله في
القيام والركوع والسجود لاستيعاب المحل ما استغرق الفصل وهو المحل فان التكرار خلف عن
الاكمال بالاطاله فصار التكرار مسنونا فيه بهذا الاعتبار وهذا المعنى مفقود
في المسح فان الاكمال بالاطاله في المسح ممكن لانه غير مستوعب لمحله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار
لعدم اعتبار الخلف عند امكان الاصل وظهر بما ذكرنا ان القول بالموجب فقه المسأله كما قدمناه وهو

عدم

الى حقيقه الحديث والمسأله فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منعكسا فهو موافق للنص وهو قوله
عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وما ذكرتم مخالف
للنص فكان مردودا قلنا قد بينا ان المراد بقوله يدا بيد حقيقي بعين تنقد
بمنقد بيتاب بما ليس بنسيئه يدا بيد وهذا لان اليد آلة التعيين كما في العبارة والاقتضاء
كما هي آلة القبض وكذلك القبض باليد للتعيين فجوز ان يعبر بالقبض عن التعيين
عليه لما روينا عن كتاب الله تعالى وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض شرط البيع منه لانه منزله
البيع فان قيل البيع في السلم هو السلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض شرط المال ليس
ببيع اجيب عنه بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبضه
بعوله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون مبيعا بشرط قبضه له تأييدا ان المراد ان كل
مبيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين
فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض لجماعه ثم اختلفوا في ان القابض شرط صحه العقد
او شرط بقاءه على الصحه الى كل واحد اشار محمد رحمه الله ويترجح على الاول سؤال وجواب
شرط الجواز ان يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المفروغ قبل
وجود الشرط فالجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنه من غير تراض لما فيه من ابطال اليد
على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وهو القبض الواقع فيه
وانتفاء حالة العقد هكذا ذكر في المحيط قوله فصل في بيان المخلص عند تعارض
وجوه الادله اقول لما فرغ المصنف من بيان انواع الترجيح لبعض الادله عند
بعض عند التعارض وبين المخلص عنه ذكر في هذا الفصل بيان المخلص عن التعارض
الواقع بين وجوه الترجيح لان التعارض كما يقع بين الاقيسه يحتاج الى الترجيح كذلك يقع
بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على
الترجيح بالحال لو جعلنا احدهما ان الحال ان يلازم بالظهور ما يقدم بالظهور فكل حكم للعدم
بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح
اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كما جرى حكمه فان قيل هذا انما يصح ما ذات
يستلزم وجوده لا مطلق الذات والحال وقد يقدم حال الشيء على ذات في آخر كحال الاب
وذات الابن قلنا الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم بجنب
ذاته واجنابه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بجنب امر خارج عنه كوصف
الكثره والعباده للامساك فان الاول كسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع فاذا تعارض الوصفان
بين الجهتين للاب من وجه يترجح احدهما على الآخر قوله اذا تعارض ترجيح احدهما
ذاتي قايم بنفسه او بعضو اجنابه والآخر حال عارض يتوقف على الاول او يحصل بالقياس