مكتبة معهد التراث العلمي العربي

مخطوطة

المستغني في شرح المغني في أصول الفقه

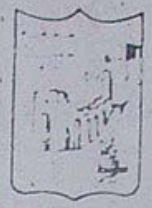
المؤلف

محمد بن يوسف بن يعقوب (الإسبيري)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

Institute for the History of
Arabic Science
Aleppo University
ALEPPO - SYRIA

معهد التراث العلمي العربي
جامعة حلب
حلب — سورية



اسم المخطوطة: شرح الطحاوية في أصول العقيدة

اسم المؤلف: محمد الأمير

القياس: ٢٠×١٥ سم، ٥ أسطر

عدد الصفحات: ٢١٤ ورقة

رقم الشريط: ١/٨٥

ملاحظات: تملك ناصر بن سعد الشوارد

مكان التصوير: معهد التراث العلمي العربي

تاريخ التصوير: تشرين ١٩٨٥

www.alukah.net

Institute for the History of
Arabic Science
Aleppo University
ALEPPO - SYRIA

العلمي العربي
سورية

المخطوط: المستفي شرح الطبي في اصول الفقه.

المؤلف: محمد الأسيدي

الوصف: ٢١٤ ورقة.

الرقم: ١/٨٥

المكان: مكتبة أحمد بن عبد الله

التصوير: معهد التراث العلمي العربي

التاريخ: تحرر ١٩٨٤

كتاب المستفى فيه نوع

قال الله تعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٢١٦,١
ح س ١
م ٢

هذا كتاب المستغني شرح المغني في اصول الفقه للامام العلامة
الخبازي من كبار ائمة الحنفية شيخ الفقيه محمد الاكبر
الغزالي رحمهم الله الملك المتعال
رحمة واسعة آمين

مما من الله به على
عبده الفقير اليه
احمد بن شون
عفي عنهما
٢٣/٢/٢٠

شراء
٨٥

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مطلب
القسم الثالث من ثلاثة وهو ما ليس له ثواب ولا عقاب
في حقوق الله تعالى شأنه
٢٩

مطلب
القضاء بما ليس بمعقول في حقوق العباد
٢٩

مطلب
العبادة في الصلوة ليس مقصوداً بها
ما هو مقصود في الصوم
٣٠

مطلب
الأمور به في صفة الحس ثلاثة أقسام
وكل منها يتنوع إلى عدة أنواع
٣١

مطلب
النوع الثالث هو ما ليس بحسن في نفسه
لتحقق ما كان حسناً في نفسه
٤١

مطلب
الحسن والقبح يطلق على ثلاثة أشياء
تنبيه معقلات
٣٥

مطلب
بيان معنى الصلوة والسلام والفرق
بين الرسول والنبي
١١

مطلب
الحسن والقبح يطلق على ثلاثة أشياء
تنبيه معقلات
٣٥

مطلب
بيان معنى الصلوة والسلام والفرق
بين الرسول والنبي
١١

مطلب
الحسن معنى في جزء الصلوة
٣٢

مطلب
باب الأمر وغيره
١٤

مطلب
تعريف الحقيقة والمجاز
٣٦

مطلب
تعريف الحقيقة والمجاز
٣٨

مطلب
تحقيق الاختيار الجزئي في مسألة المنهي عنه
٤٠

مطلب
بيان الجبر المتوسط وتحقيق الاختيار
الجزئي ٤٣

مطلب
بيان أن المستحقات الثلاثة
٤٢

مطلب
بيان أن الأمر بالشيء نهي عن ضده
٤٦

مطلب
الاختيار وأنواعه
٤٦

مطلب
٥٠

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مطلب

الاربعاء اصلا ووصفا بالحديث المشهور

لك عنه الكتاب اصلا ووصفا

١٢٤

مطلب

توضيه وبيان حكم العام قبل الخصوص وفيه مذهب

١٣٠

مطلب

ص عند ما يوجب الحكم فيما يتناوله

ى المخصص عليه بالمعقول والاجماع

١٣٢

مطلب

اجمعت الامة على تعميم الحكم تعميم العبيد

كتحكم الاناث والامرأة

١٣٣

مطلب

واذا يسقط احتمال خصوصه

لا يجوز تخصيصه بالقياس وما

يخبر الواحد ١٣٤

مطلب

قبل الاجماع وكثيره

١٣٤

مطلب

ومن دخله كان آمنا عام لم يجز خصوصه لان

كان بعض صار فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد خلافا للشافعي

١٣٥

مطلب

والعاصي والمطيع في رخصة السفر

سواء لعموم قوله تعالى ومن كان

منكم مريضا او على سفر ١٣٦

مطلب

مينا يجيا ن تدل بعده

لغير في قوله ومن دخله

يت دون حرم

١٣

مطلب

شعر البنية وعظمها بر وتوبا

يلك اجبار عبده على شعر

١٣٧

مطلب

متروك التسمية عمدا حرم لان النهي عام

لم يجز خصوص وبهذا بحث عقيبه

١٣٨

مطلب

يا اجاب رجع العقد

خصوص وجب حمل

١٣

مطلب

قوله عز وجل فطلقوهن لعدتهن والمحصنات

شامل لكل مطلقة خصوص

١٤١

مطلب

التخصيص عندنا قد يكون عاما على بعض افراده

بدليل منفصل لعطف مقرون للطلاق للشافعي

١٤٢

مطلب

ى حكم السفر

١٤٢

مطلب

العام اذا خص منه بعض بقي حجة

عندنا خلافا لبعض الحنفية بنت خصوص

١٤٣

مطلب

وان كان بعضهم لان الخصوص يورث شبهة في

ن كان معلوما يبقى حجة فيما وراءه

١٤٢

مطلب

وعندنا يبقى حجة سواء كان

على ما عليه اكثر

١٤٤

مطلب

ولو باع جذب على انه باجبار في احدهما

فهذه المسئلة على اربعة اوجه

١٤٨

مطلب

وجمع في سفقة وصدقة بين حر وعبد وفي

وبيت وعلى وخمر فسد البيع لانه بيع بالقيمة

اتباعا ١٤٦

مطلب

فيما يس فيما العام المخصوص ولا عارض

خير وعند الله يقين بالسلم الانسان وظرفه

١٤٦

مطلب

بيان انتهاء البيان عند القطع استدلالا بقوله جل

في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا

وفيق عظيم مشهور في الاصول ١٢٤

مطلب

ا قولنا الاحتجاج بالعمومات المخصوصة

من قبيلة وبين بعدهم من انه يدين

١٥٠

مطلب

تمسكت الامة بحديث الاعتبار استدع

انه خص منه بيع المقلية بغير المقلية

١٥٤

مطلب

وعلوم العام لخصوص جزء قطعا لان العاقلة

البالغة تملك من تزويج نفسها لقوله فلا

تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن ٢٠

مطلب

وفيما الدب لا تبلى من اجبار البكر البالغة على

النكاح لعموم قوله عم تستأمر النساء فانه بين

انه خص منه الصغيرة ونحوه

١٥٢

مطلب

العام قسام الاول عام

صيغة ومعنى

١٥٢

مطلب

قبل الجمع سنكر ايس بعام واختيار انه ليس

بعام وفيه كلام فليرجع

١٥٢

مطلب

الثاني عام معنى لا صيغة

كمن وما ١٥٢

مطلب

وقد يحل اسم جمع لا وحده عام معنى لا صيغة

كالانس والجن والقوم والرهط والجميع

١٥٥

مطلب

اعرف بعض كلمات الجميع وكل وقد في معنى واحكم

وبهذا تعلم حسن قولنا يوجد في غيره من الكتب

١٥٥

مطلب

كل جمع فافعال

١٥٩

مطلب

اعترافهما على ابن الملك والهندي

في بيان استعمال كل

١٦٠

مطلب

الالف واللام اذا دخلا على اسم فرد كان او جمعا

يصرف الى الجنس بواختيار المحقق وبهذا قلنا

١٦٠

عاوات

مطلب

اعترض على المحقق بانه وجوه

وهو ما محمد محقق حتى انتبه رشد محقق

١٦٣

مطلب

الوقف او النذر اذا اعيد معرفا كان الثاني

عين الاول واذا اعيد منكرا كان غيره كذلك

بس حلية ١٦٥

مطلب

النكرة في موضع النفي عم

١٦٧

مطلب

بيان معنى كلمة لا اله الا الله واعرابها

ما فيها ١٦٨

مطلب

يجوز التوضي بما اصابوا والانسان ان انا انكر

ن موضع الاذى في قوله تعالى وان لم تجدوا ماء

١٧٠

مطلب

النكرة لو وصفت بصفة

عامة عمت جوهريا

١٧٤

الألوكة
www.alukah.net

مطلب

الفرق بين المطلق وبين العام وحكم
العدد والمعرفة والنكرة
١٧٩

مطلب

النكرة في موضع الاثبات تفيد
شمولا كالمعرفة تماما في ذلك
١٧٩

مطلب

لفظ مشاور وما من
وبينهما تفضيل عظيم
١٧٦

مطلب

قوله تعالى فتحرير رقبة مطلقة
قال به الشافعي مع أدلة
الطرفين ١٨٠

مطلب

ان المجمل من الخطاب يجوز بيانه خبر
الواحد بالاجماع
١٨٢

مطلب

توجيه التنزل والفرق بين
التنزل للفعلي والقولي
مقبولا ١٨٣

مطلب

كون كلمة او لتقسيم احد
التقسيم المحدود وعدمه
١٨

مطلب

لا يجوز ان يراد بالتنزل الترمي معنى
واحد في الاثبات وفي النفي جميعا
١٨٥ ١٨٦

مطلب

توجيه الماتن وما في قيوده
من الفقهيات والاقوال
١٨١٠

مطلب

ظ الباني واخواته حال مذكرة
به العطف عملا بالماتن
٨

مطلب

وجوه البيان واقسامها بأربعة
وتوجيه
١٩٠

مطلب

نقض وفائها وهو قوله تعالى
طاب لكم من النساء الى هنا
ن نقض في احد
١٩١

مطلب

الثاني مفسر وهو ما ازداد على النص بحيث
لا يبقى فيه احتمال تخصيص بالتأويل خوفه
١٩٢

مطلب

الرابع المحكم وهو ما احكم المراد به من
التبديل والتغيير كقوله تعالى
اسه بكل شيء عليم
١٩٤

مطلب

التخاص على اقوال مختلفة
حيث نفس فليراجع
١٩٤

مطلب

قال علماؤنا يعقد نكاح جبارة
١٩٦

مطلب

لو قال لها طلقي نفسك فقالت بنت
نفسي يقع تطابق الجواب
في قول ١٩٦

مطلب

وجه قول ابي حنيفة رحمه الله
ان السلبي محكم في ارادة المنفعة
٢٠٠

مطلب

لو قال لها طلقي نفسك فقالت لا
بل طلقت نفسي لا يقع
١٩٦

مطلب

وجه قول ابي حنيفة رحمه الله
ان السلبي محكم في ارادة المنفعة
٢٠٠

مطلب

لو قال لها طلقي نفسك فقالت بنت
نفسي يقع تطابق الجواب
في قول

مطلب

وجه قول ابي حنيفة رحمه الله
ان السلبي محكم في ارادة المنفعة
٢٠٠

مطلب

وجه الفرق بين الاضداد وتقابلها وبيان معنى
التضاد واقسامه تفصيلا ٢٠٢

مطلب

لو قال لي عبد اف فقال البر الفي او البرة
فصدق او البر يقين يلزم القرار بالمال
٢٠١

مطلب

آية السرقة وانها ظاهرة في حق السارق
والزاني في حق الباس والقرار
والقوي ٢٠٤

مطلب

قصد الظاهر الخفي وهو ما هو المراد
منه عارض في غير الصيغة
٢٠٣

مطلب

وجه قول المشابه وهو ما لا يعرف له كيف
ولا يوجد بيانه حتى ينعقد قلبه وادلة
المؤولين في جواز التأويل وبيانه
٢٠٨

مطلب

وجوه استعمال النظم وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية
٢١١

مطلب

تعريف الحقيقة

مطلب

تعريف المجاز

مطلب

ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان
في معناهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

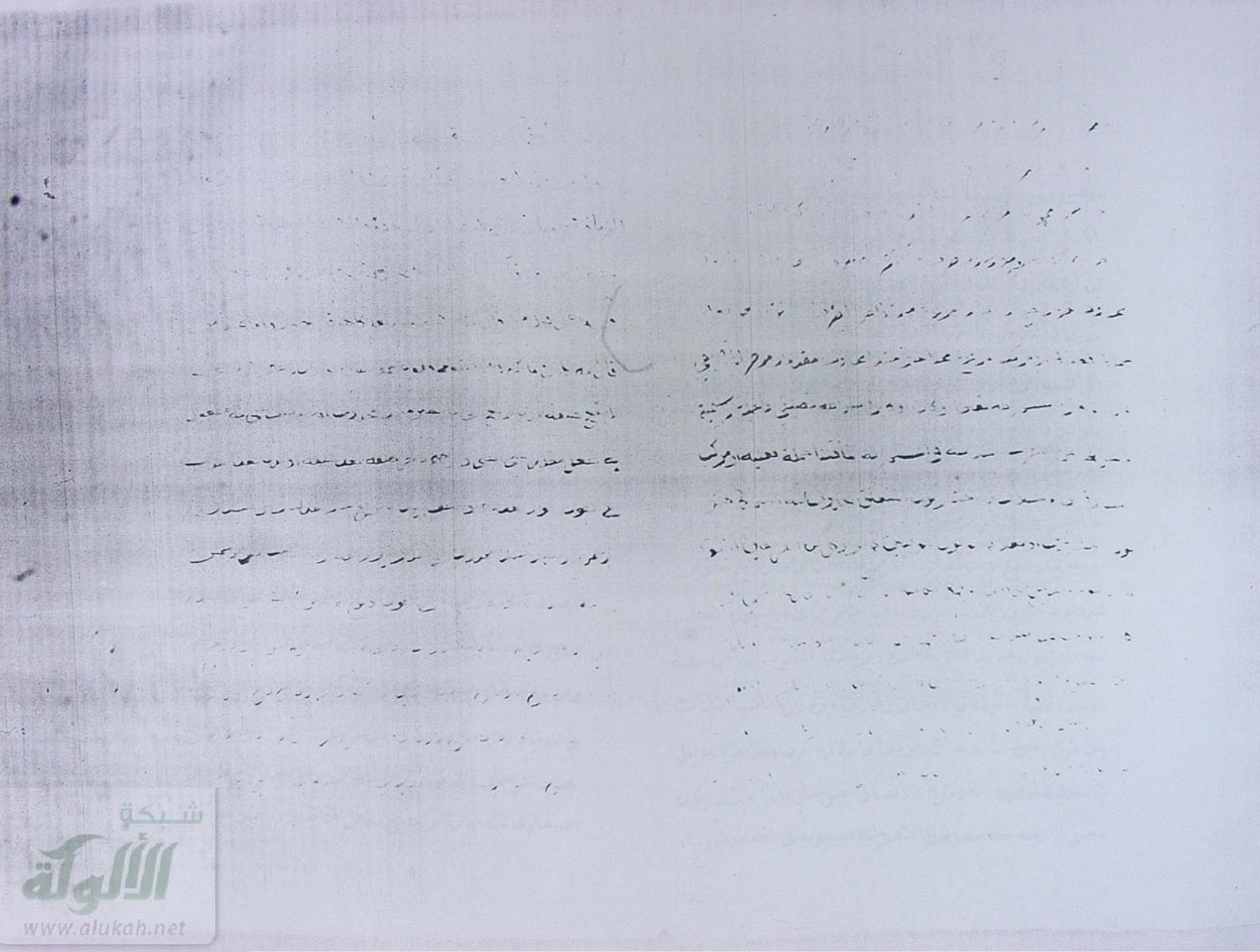
بسم الله وبحمده وصلوة وسلام على رسله اما بعد فيقول
العبد الدثير المعترف بالعجز والتقصير السيد محمد الاسيري ابن السيد ملا ابن السيد
ابن السيد ملا يعقوب ابن السيد الحاج علي الصوفي ابن الشيخ اسكندر الغزالي
عفى عنهم الملك المتعالي قال العلامة الجباري اسكنه الله تعالى في فراديس الجنان
في اول كتابه هذا اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وامتثالا لامر النبي الامجد ابتدا
ببسم الله الرحمن الرحيم وما يتوهم من التعارض بين حديثي الابتدا
قد نوع الابتدا على العرفي الممتد او جعل احدهما على الحقيقي والاخر على
الاضافي كما هو المشهور وقال الخيالي ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة
ولا شك ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة باخر او الملابسة ولا يخفى
ان الملابسة تعم وقوع الابتدا بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتدا
بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الاخر قبله بدون فصل فيكون
آن الابتدا آن التلبس بهما انتهى وانت خبير بان التلبس بالبسملة مقدم
على التلبس بالحمدلة فلا يكون آن التلبس بالبسملة آن التلبس بالحمد حقيقة
لكن يكفي كون الحمدلة اول جزء من اجزاء الكتاب لو ابتدء بشيء بطريق الجزئية
حيث لم تجعل البسملة جزءا منه بل كانت اول ما ابتدء به ذاكرا من تاليف كتابه

قيل يمكن الكلام في البسملة من جهات الفنون الاثنى عشر وهي علم اللغة
والوضع والاشتقاق والصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع والمنطق
والمناظرة والكلام والاصول فلنذكر من كل فن نبذة اما من جهة اللغة
فالباء وسائر حروف الجر موضوعة لاختصار معاني الافعال المجردة اتفاقا ان
بقيت في مجرد الاختصاص تسمى صلة وان زادت خصوصية ما كالالصاق
في الباء والابتدائي من تسمى باسم تلك الخصوصية مثل الاسم ان اريد به
اللفظ فهو غير المسمى وان اريد به ذات الشيء فهو عين المسمى وان اريد
به الصفة فينقسم اذا قسام الصفة على ثلاثة اقسام الاول ما يكون غير الذات
كالصفات الفعليه من الاحياء والاماتة والثاني ما يكون عين الذات كالوجود
والثالث ما يكون لا عينه ولا غيره كالصفات الثبوتيه السبع عند الاشعري
والثمانيه عند الماتريدي واختلف فيها صفة التكوين والله اسم للذات
واجب الوجود بدليل الاجماع على كون لا اله الا الله توحيدا اذ لو كان اسما
للمفهوم لما افادت التوحيد والرحمن والرحيم صفتان للذات ثبت م الرحمه
واما من جهة التوضع فالباء وسائر الحروف واسماء الاشارات والموصولات
والمضمرات كلها موضوعة لكل واحد من معانيها المشخصة بوضع عام بان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يلاحظ الواضع حين الوضع امرا عاما مشتركا بين تلك المعاني المشخصة
ويجعله آلة للوضع وذلك الامر العام ملحوظ باعتبار كونه مرآة لملاحظة
تلك المسميات الموضوع لكل منها اللفظ وليس ذلك الامر العام موضوعا له
كما توهمه البعض فالوضع عام والموضوع له خاص ولفظ الجلالة موضوع
لذات واجب الوجود بوضع خاص للموضوع له الخاص واما الاسم والرحمن
والرحيم فكل منها موضوع بالوضع العام للموضوع له العام كوضع الانسان للحيوان
الناطق واما القسم الرابع وهو الوضع الخاص للموضوع له العام فمستحيل لان
الخصوصيات لا تكون مرآة لملاحظة كليا تها بخلاف العكس كما تقرر في علم
الوضع واما من جهة الاشتقاق فالباء لاحظ له كليا من الاشتقاق لانه
يتصور فيما يتعدد اصول حروفه والاسم مشتق من السمو عند البصريين ومن
الوسم عند الكوفيين ويدل على تصرفه جمعه على اسماء واسام وتصغيره
على سمي على ما ذكره البيضاوي ولفظ الجلالة اختلف في اشتقاقه فقال الخليل
والزجاج انه اسم عربي غير مشتق وقال بعضهم انه اسم عربي مشتق من اله
بفتح اللام بمعنى عبد او من اله بكسر اللام بمعنى تحير وعلى هذا يكون الاشتقاق
الكبير على الاول صغيرا وقد رجح به الشريف في حاشية الكشاف والرحمن والرحيم
مشتقان من رحم بكسر الحاء بعد نقله الى رحم بضم الحاء لان التعدي لا
يؤخذ منه الصفة المشبهة كما صرح به السكاكي في المفتاح واما من جهة
التصرف فالباء لاختصاصه من التصرف والاسم عند البصريين اصله سمو
فيكون من الاسماء المحذوفة الاعجاز كيد ودم ثم حركت الميم لكونه محلا
للاعراب واسكن السين لانه ما بقي حرفان بعد حذف الواو احدهما متحرك
والآخر ساكن اسكن المتحرك فادخل المحرك ليتيسر الابتداء والله اصله اله
حذفت الهمزة على غير القياس وعوضت عنها الالف واللام فصار علما بالغلبة
لذات المعبود بحق ثم اريد تاكيدا للاختصاص فاذا عمت فلا يطلق على
غيره تعالى والرحمن كغضبان صيغة تنبئ عن المبالغة والرحيم على وزن
فعيل تنبئ ايضا عن المبالغة الا ان الاول ابلغ لان كثرة البناء تدل على
كثرة المعنى ولذلك يقال يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا
واما من جهة النحو فالباء للملابسة وهو المختار عند المرخي او للاستعانة
وهو المختار عند البيضاوي والمتعلق فعل مقدر موخر لافادة الحصر على ما
هو المشهور او مقدم على رأي البعض من غير الحصر والاسم مجرور به لفظا
او محلا وحذفه على قول المجرور مع الجار على قول البعض منصوب محلا عند

مشتقان



شبكة الألوكة
www.alukah.net

مذهب الجمهور خلافا لصاحب البسيط فانه جوز الاتباع بعد القطع ثم اراد
بالاتباع النعوت والا فالبدل بعد القطع لا نزاع فيه انتهى واما من جهة
المعاني فالجملة ان كانت فعلية لا تفيد التاكيد وان اعتبرت اسمية
تفيد التاكيد لكونها معدولة عن الفعلية يقال اسمية الجملة تفيد كذا
المخاطب غير منكر فالتاكيد لصدق الرغبة ووفور النشاط وان كان
متردد افالتاكيد حسن وان كان منكرا فواجب واما تاخير المتعلق فلافادة
الحصر فيكون رد اعلى المشركين في ابتدائهم باسم اللات والعزى والقصر
اما قصر شيء او قصر افراد وامّا توصيف اسم الله بالرحمن الرحيم فاما لمجرد
المدح او لتاكيد لمزيد التقرير وان كان الرحمن والرحيم خبرين
لمحذوف فالفصل لكمال الانقطاع وان كانا منصوبين على المدح يكون التعقيب
بهما من قبيل الاضراب للتكميل به للمرة ويزداد به التمكين واما من جهة
البيان فالباء حقيقة في الالصاق ومجاز في غيره قال صاحب الكليات
وفي شرح الخفي الباء للالصاق وهو معناها بدلالة العرف وهذا اقوى دليل
في اللغة كالدرهم في الحكم كشرح قال الالصاق اصل معاني الباء حيث لا يكون
معنى اذ فيه شبهة منه ولهذا اقتصر عليه سيبويه في الكتاب وقيل الباء

لفظ مشترك بين معان كثيرة والاستعانة مجاز عن الالصاق والسببية
فرع الاستعانة كما صرح به الرضي ولفظ الجلالة حقيقة في المعبود بحق
والرحمن الرحيم حقيقتان فيمن له رقة القلب مجازان في غيره وما استحال
معناهما الحقيقي في الله تعالى حملا على معنى المجازي وهو الانعام والاحسان
لعلاقة السببية فيكون من قبيل المجاز المرسل هذا بحسب اللغة واما بحسب
الشرع والعرف فيمكن ان يكون الرحمن والرحيم في معنى نحو كمال الاحسان
حقيقة عرفية او شرعية واما من جهة البديع فبين الجلالة والرحمن الرحيم
صنعة طباق لان الجلالة تدل على القهر والرحمة تدل على الانعام والاحسان
فيكون جمعا بين الجلال والجمال مع انهما ضدان ويسمى مطابقة وتضادا
ايضا ان كان الرحمن خبر المبتدا محذوف يكون فيه استخدام لان الضمير
يرجع الى الجلالة باعتبار المسمى هذا على مذهب من قال ان الاسم غير المسمى
وان الملابسة للاسم لا للمسمى وان اعتبر في الجلالة كونها مشتملة للاحسان
في الدنيا والاخرة بناء على انها اسم للذات المستجمع للصفات يوجد فيه
لف ونشر اجمالي كما في قوله تعالى قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى فان ضمير قالوا راجع الى اهل الكتاب وان اعتبر احسانه للاحياء

مكتبة الألوكة
www.alukah.net

والاعدل بالطبور والوحوش البر به وبحر به يوجد فيه الاغراق من المبالغة
المقبوله اكن المبالغة وقوعية لا ادعائية وان اعتبر كون الرحمن علما للابتدا
باسم الله يكون منه مذهب النظم كما في قوله تعالى فلما افل قال لا احب الافلين
يريد ربي ليس بافل فالتعريس برجي واما من جهة المنطق فيمكن ان
يكون كل من الرحمن الرحيم رسما ناقصا عند من عرف النظر بتحصيل امر
او ترتيب امور وجوز التعريف بالمفرد بلا تاويل واما عند من عرف
النظر بترتيب امور ولم يجوز التعريف بالمفرد فيقال بانه مشتق واشتق
شيء ثبت له المشتق منه فيكون مركبا ويكون من اقسام النظر فالمعنى
ههنا شيء ثبت له الرحمة فيكون رسما ناقصا وان اعتبر انه ذات ثبت
له الرحمة فيكون رسما تاما ثم ان كانت الاضافة في ابتدائي بسم الله عهدية
فالقضية حملية شخصيه وان كانت استغراقية فحملية كليه وان كانت
للجنس فحملية مهملة ويمكن ان يوخذ من الرحمن الرحيم دليلا على هذه
الدعوى هكذا ابتدائي بهذا اللفظ مقرون باسمايه تعالى لان ابتدائي
مقرون باسم الرحمن الرحيم وكل مقرون به مقرون باسمايه وهذا قياس
اقتراني حملي ويمكن ترتيبه بقياس استثنائي مستقيمي او خلفي واما من

جهة المناظرة فيقال ان تعريف الرحمن بشيء ثبت له الرحمة باطل لانه يشمل
الاغيار المعرف من الانسان وساير الحيوان وكل تعريف هذا شانه باطل
وهذا نقض اجمالي وجوابه انه لانسلم الصغرى لانه اراد الرحمة العامة الشاملة
وهذا مسند للمنع او نقول هذا التعريف مبني على مذهب القدماء وهم يجوزون
التعريف بالاعم والاخص وردا يضا على المقدمة القايلة بان الابتدا بهذا
اللفظ باسم الرحمن الرحيم نقض تفصيلي بان يقال لانسلم الاقتران كيف
والبدا باسم الله والرحمن والرحيم كونهما موخرين لا يكون البدا مقرونا بهما
والجواب ان الابتداء عرفي واضافي لا حقيقي ويمكن المعارضة بان يقال
لو كان عندكم دليل على ان الابتدا باسم الله ابتداء به لكن عندنا دليل نافيه
وهو ان يقال كلما كان الباء ولفظ الاسم ليس من اسمايه تعالى يلزم ان لا
يكون البدا به بدا باسم الله اكن المقدم حق والتالي مثله والجواب ان
الباء وسيلة للبدا واضافة الاسم بيانية او مقحم وحاصله منع الملازمة
والاستناد بتحرير انزاد واما من جهة الكلام فلفظ الجلالة علم للذات
الواجب الوجود ووجوده عين ذاته عند الاشعري وغير عند جمهور المتكلمين
والاسم عين المسمى خارجا لا مفهوما وذهب الشيخ الى ان مدلول الاسم

هو الذات من حيث تجي بخو الله وقد يكون غيره بخو الخالق والرازق مما يدل
على نسبة ما لغيره وقد يكون للجود ولغيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة
حقيقية قائمة بذاته تعالى في الوائف والرحمن الرحيم بمعنى المنعم بكل الاحسان
يكون من التكوين وهو صفة ازلية لله تعالى عند مشايخ الحنفية وعند الاثرة
هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر الى الاثر احتج الحنفية بانه
تعالى مكون للعالم اذ اطلاق اسم المشتق على شيء من غير ان يكون مأخذ
الاشتقاق وصفا قائما به ممتنع وتفصيله في كتب الكلام واما من جملة
الاصول فايراد البسملة لقوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ
باسم الله فهو ابتر رواه ابو داود عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه
وهو لكونه خبر واحد لا يفيد العلم بل يفيد العمل لانه وان كان قطعي الثبوت
فهو ظني الدلالة فيفيد العمل ثم قوله كل امر ذي بال الخ عام خص منه البعض
والمخصص هو العقل فلا يرد ان البسملة ايضا من امر ذي بال فتقتضي بسملة
اخرى وهلم جرا او نقول المراد ما يلاحظ كونه كذلك ويقصد الشروع فيه لمزاولة
لا للتبرك والتوسل به الى شيء اخر او نقول ان البسملة منوب عن نفسها او
غيرها كشاة الزكوة فلا تقتضي بسملة اخرى والله تعالى اعلم الحمد لله لما اختبر

كتابه بالتيمن بالبسملة بالتسمية اردفه بالتحميد لما ذكرنا من الاقتداء والعمل

بالحديثين اعلم ان الحمد والمدح والشكر وان كانت الفاظا متقاربة في المعنى
ربما يقع في ذهن السامع ان كلا منها مترادفة او متساوية فالاولى ان نفسرها
ونبين السبب بينها تخليصا لسامع عن ورطة التحير والاشكال فاقول الحمد
هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل سواء تعلق بالنعمة او لا والمراد
بالجميل الاختياري لانه صفة للفعل وهو بالاختيار ولا يلزم النقض بالوصف
بالجميل في مقابلة الصفات الذاتية كالقدرة والارادة غير الاختيارية بناء على
ان كل اختياري حادث اذ الصفات الذاتية امر اختياري اي منسوب الى
الاختيار نسبة المصاحب الى المصاحب الاخر لا نسبة الحلول الى علة حتى
يكون معناه امر منسوب الى الاختيار الذي هو منشأ ذلك الامر او هي بمنزلة افعال
اختيارية كلونها مجملا لها او يحمد عليها باعتبار تلك الافعال ليكون محمودا عليه اختياريا
في المآل او يكون الذات مستقلا وكاينا فيها غير محتاج فيها الى امر خارج
ثم هو شامل لبعض الافعال الاختيارية ويمكن ان يجاب بان الاختياري كما يجيء بمعنى
ما صدر بالاختيار يجيء ايضا بمعنى ما صدر من مختار ولو بالايجاب وسبق
الاختيار على الصفات ذاتي لازماني والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا يعم

مطلب في الفرق بين الحمد والشكر والمدح والنسبة بينها

الاختياري وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها وقيل المدح ايضا
مخصوص بالاختياري ومثال اللؤلؤ مصنوع وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره كما ذكر
الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه اعم فتامل كما صرح
به الدواني ثم اعلم بان صدر الدين الشيرازي صرح بان ما يقع الحمد
بازائه ومقابلته لا يلزم ان يكون محمودا عليه اذ المحمود عليه باعث على الحمد وقد
يقع الحمد بازاء نعمة لا يكون باعثا عليه انتهى كلامه فعلى هذا اذا اثنى على شجاعة
زيد بسبب كرّه في صف القتال مثلا فالباعث على الثناء كرّه وهو محمود عليه
وهو اختياري والمحمود به شجاعته وهي غير اختيارية فوقع الحمد بازاء نعمة
وجميل غير اختياري مع كون المحمود عليه اختياريا والشكر مقابلة النعمة قولا
وعملا واعتقادا كما قال الشاعر افادتكم نعماء مني ثلاثة يدي ولساني
والضمير المجبا ومعنى البيت افادتكم اي حصلت فايدة لكم النعماء مني فانكم
اياي واحسانكم الي مني اي من جانبي ثلاثة اي ثلاثة اشياء يدي اخذ منكم
ولساني لنشر محامدكم والضمير المجبا اي قلبي لمحبتكم ووصف الضمير بالمحبب
مع انه لا يكون المحبب للمضمر بل لصاحبه استعارة شائعة وباطنا واذا
تقرر هذا فالمدح اعم مطلقا من الحمد على احد تفاسير الحمد بانه ثناء باري ومتزه ذاته

على القول الآخر والشكر اعم منه من وجه وهو الوارد لان مورد الشكر يعم اللسان
وغيره بخلاف مورد الحمد لانه يخص اللسان واخص من وجه آخر وهو المتعلق
لان متعلقه يخص النعمة ومتعلقها يعمها وغيرها قال السعد العلامة ومن
ههنا تحقق تفاوتهما في الثناء باللسان في مقابلة الاحسان وتفارقهما في
صدق الحمد فقط على الموصوف بالعلم وشجاعته وصدق الشكر فقط على الثناء باللسان
في مقابلة الاحسان قال صدر الدين الشيرازي في حاشيته على البيضاوي بعد ما
اورد البيت المستشهد به في عموم مورد الشكر بمثل ما قصه فلنقصها
عليك وهو ان العلامة التفتازاني قال اتفق جرم اقبل الجمع شعب الشكر
والاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور ههنا ورده بتحقق
الشريف بان هذا استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الجوارح لانه
فانه جعلها بازاء النعمة جزاءها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا
يطلق عليه شكر لغة انتهى فتامل واختار شبلة الاسمية لانه لو اختار
الفعلية فالظاهر كون الفعل مضارعا وهو امالاستقبال فيكون وعدا بالحمد
لا تنجيزا او للحال وانه بعيد لانقطاعه من الجانبين لعدم ما يدل على الاستمرار
هذا اذا الآن مقدرا واما اذا كان موجزا فيفيد الحصر والحصر انما يعتبر في مقام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيه خطا يرد الى الصواب ومقام الحمد من سلم يأبى ان يعتقد ان غير الله
محمود اعتقاد الخطاء يقتضي ان يكون على سلوب دال على الثبوت له دائما
وهو جملة اسمية جزؤها الاول بلام الجنس المصلح بحسب المقام للاستغراق
بتنزيل الافراد الثابتة للغير في المقام الخطابي منزلة العدم كما وكيفا وجزؤها
الثاني بلام الاختصاص والاستحقاق لاسيما في هذا تأتي بفتح التنزيل الجليل
مع ما فيه من الايذان الى انه لا يليق بذاته القديم الاحمد القديم الصادر عن
ذاته القديم وهذا المعنى على العهد الراجح عند بعض المحققين واما على
الجنس والاستغراق فالمعنى ان ما يعرفه كل من المعنى الذي يطلق هذا اللفظ
او جميع افراده ثابت له وعدم تعرض المولفين لذكر العهد الذهني في الاغلب
ههنا لا لكونه غير محتمل اصلا بل لندرته او لان مقام الحمد يابى عنه لان الحمد
واجب عقلا وشرعا والواجب ينبغي ان يكون علانية ليقتدى به فيه
غيره كما بين في الشرح استحباب اعطاء الصدقة الواجبة جهارا كما صرح به
ابن الجلي في حاشية مير ابجد الفتح والجملة اخبارية لفظا وانشائية معنى
على معنى انه منشئ للاخبار بان كل حمد ثابت فهو عين الحمد لله تعالى وليس
فيه ادعاء انه آت بالحمد بل كانه يقول من اناحتى احمد لانه محمود بجميع

حمد الحامدين وفيه دخل خفي وحمد غيره من اهل العالم الى آخره بل الى الابد الآبد
له قال العلامة التفتازاني في المطول وقدم الحمد لاقتضاء المقام مزيد اهتمام
به وان كان ذكر الله تعالى اهم على ان صاحب الكشاف قد صرح بان فيه ايضا
دلالة على اختصاص الحمد والله تعالى به حقيق وبهذا يظهر ان ما ذهب
اليه من ان اللام في الحمد لتعريف الجنس دون الاستغراق ليس كما توهمه
كثير من الناس مبنيا على ان افعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى فلا يكون
جميع المحامد راجعة اليه بل على معنى ان الحمد من المصادر السادة مسد الافعال
واصله النصب والعدول الى الرفع للدلالة على الدوام والثبات والفعل
انما يدل على الحقيقة دون الاستغراق فلذا ما ينوب منابه وفيه نظر لان
النائب مناب الفعل انما هو المصدر المنكر مثل سلام عليك وحينئذ لا مانع
من ان يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق فالاولى ان كونه للجنس
مبني على انه المتبادر الى الفهم الشايع في الاستعمال لاسيما في المصادر
عند خفاء قرائن الاستغراق او على ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم
لا يدل الا على مسمى فاذا لم يكن ثمة استغراق انتفى وفي اضافة الحمد الى
ضمير الجلالة اضافة له الى جميع اسمائه ولهذا اختص الايمان بهذا الاسم الجليل

سقط من هنا في الطبعة الاستغراق في الحمد
عليه الرحمة ولعله للكاتب او الناسخ

وجوب الايمان بجميع الاسماء والصفات مع مافي الاضافة الى غيره ايهام اختصاص
استحقاقه الحمد بوصف دون وصف ولفظ الحمد اما ان يراد منه ماهو المبني
للفاعل او للمفعول او الحاصل بالمصدر او القدر المشترك اعني ما يطلق عليه لفظ
الحمد واختصاصه به تعالى على ما استفيد من كلمة اللام اما اختصاص الصفة
بالموصوف او اختصاص المتعلق بالمتعلق والقصر افرادي اذ كان المخاطب به
مشركا وقلبي ان كان منكرا والحمد اذا عرف بقولنا هو الوصف بالجميل على
جهة التعظيم والتبجيل فالباء في بالجميل اما صلة او سببية وعلى كلا التقديرين
فتعلق كلمة على في على جهة اما بالاستعمال او لورود دلالة الوصف لا يوصل بعلى
وعلى التقديرين اما بطريق التضمين او التقدير وعلى التقادير اما ان تكون بجهة
بمعنى الطريقة او كلمة على تجيء وعلى التقادير كلها فلا بد من فرق التعريفية
من التوصيف لكونها في الظاهر وصفا بالجميل على جهة التعظيم فاخرجها اما
بارادة قيد الحيثية او بان تكون الجهة بمعنى العلة او تكون على بنائية وادخالها
بيانية او لامية وعلى التقادير كلها فوصف التبجيل على التعظيم اما لرعاية الجمع
او للتقرير او لكون التعظيم ظاهرا والتبجيل باطنيا او بالعكس وعلى التقادير
فالتوصيف اما حقيقي او حكمي وعلى التقادير اما سند او رسم واما من

جهة الاعراب فالحمد اما مرفوع بالابتداء ولله ظرف مستقر خبره والجملة
استينافية لا محل لها من الاعراب وقيل منصوبة بتقدير قولوا او منصوب على
انه مفعول مطلق لفعل مقدر اي احمد الحمد فاللام متعلق بالحمد والظرف لغو
واجيز كونه مع مجروره خبرا مستقرا صفة الحمد بتقدير المتعلق موقعة او حال
منه او خبر مبتدا محذوف اي هو لله ورد الاخير بان فيه ارتكاب حذف
بلا مقتضى وايضا يلزم فيه الابتداء بالنكرة انه ظرف مستقر خبر مبتدا محذوف
او ظرف لغو متعلق بالحمد او مكسور لمشاكلة لام لله فيكون مرفوعا تقديرا
او منصوبا بتقدير اعني او على الوجهين السالفين رب العالمين الرب في الاصل
بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا في اطوار الخلق والانعام
ثم وصف به الرباني للمبالغة كالصوم والعدل في رجل صوم وعدل وجعل زيد مجاز
العقلي وليس من باب حذف المضاف او جعل المصدر بمعنى الفاعل وقال
صاحب الكشاف صفة مشبهة من ربه يربه من الباب الاول بعد نقله
الى الباب الخامس كفرح ثم ضم بالضم والكسر فهو ثم ثم نقل اما مما وصف به
للمبالغة او من الثبوت وسمي به المالك بطريق النقل وقال صدر الدين
الشيرازي ذكر في بعض المقامات ان الرب يطلق لغة بالاشتراك اللفظي على

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مالك والسيد والرب والمدبر والمنعم والمصلح والمعبود والكل ههنا متقارب
ويطلق لفظ الرب في الاسلام على غيره الا مقيدا بالاضافة كقوله تعالى حكاية
عن يوسف عليه السلام لرسول الملك اليه ارجع الى ربك واما ما قاله الحارث
الشاعر في مدح ملك العرب منذر ابن السماء وهو الرب الشهيد على يوم الحيارين
والبلاء بلا كان في الجاهلية ثم لما كان الرب في الاصل عاما وكان الالتباس
لاطلاقه على غيره تعالى من الارباب بالمعنى العام ثم رضاه ان يخص به
تعالى ذكان الجمعية متقدمة على التخصيص فالارباب جمع الرب قبل التخصيص
وقيل انه مخفف رابّ او مبالغة اسم الفاعل او فعل ماضي او مصدر بمعنى
اسم الفاعل فيكون الاحتمال ستة وعلى كل وجه منها ذكروا له اعرابا كما
ستشير اليه والعالم اسم لما يعلم به وهذا المفهوم يصدق على مجموع ما
سوى الله وعلى كل جنس وعلى كل نوع وعلى كل شخص الا انه شاع استعماله
في غير الاشخاص فلا يقال عالم زيد كما يقال عالم العناصر وعالم النبات
وعالم الحيوان ثم بعد ما كان عاما في كل ما يعلم به الشيء صانعا كان او غيره
غلب فيما يعلم به الصانع تعالى واطلاق الصانع عليه تعالى وارد في
الشرع اذ روي انه عليه السلام قال ان الله صانع كل شيء وهذا الجمع

من

من الجموع الشاذة كسنين وارضين وانما جمع لانه لوافرد لتبادر منه اشارة
الى هذا العالم المحسوس او الى القدر المشترك بين الاجناس وان حمل على
الاستغراق لتوهم استغراق افراد جنس واحد وانما استغرق الاجناس
بجمع او لما دخل عليه لام الاستغراق وغلب العقلاء منهم بجمعه بالياء
والنون كسايرا وصافهم وقيل اسم مشتق من العلم وضع لذويه فقط
من الملايكة والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع لا بطريق
التغليب اذ لم يستعمل اللفظ في الغير على هذا وقيل عنى به الناس ههنا
كما عني به في قوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين حيث ان كلا منهم عالم
من حيث انه يشتمل على نظاير ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض والعناصر
الاربعة والمواليد الثلثة ثم يعلم بها الصانع كما يعلم بما ابدعه في العالم حتى
ان العالم الكبير عند الصوفية ينصرف الى الانسان الكامل ولذكر سوى
بين الناظر فيها وقال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقال سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق من ربهم واما
الاعراب فالرب ههنا اما مصدر بمعناه او بمعنى اسم الفاعل او مخفف
راب او مبالغة اسم الفاعل او صفة مشبهة او فعل ماض كمر فعلى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاول يجوز فيه الجر على انه يكون صفة للجلالة بلا تقدير المضاف للمبالغة او بتقديره
اي دين رب لكي يفوت حج معنى المبالغة على ما صرح به الشيخ عبد القاهر في
دلايل الاعجاز والرفع على ان يكون خبر مبتدا محذوف على الوجه الذي سبق
من تقدير المضاف وعدمه ولا يجوز فيه النصب على الحالية من الجلالة لكونه
معرفة بالاضافة الى المعرف باللام اضافة معنوية والمعرفة لا تقع حالا وعلى
الثاني وثالث يجوز فيه الجر على الوصفية للجلالة ايضا او البدلية او عطف
بيان عند الجمهور وعند ابن الحاجب فالاولان لا غير لما مر ان ما يحتمل الصفة
لا يكون عطف بيان عنده فان قيل الاضافة ههنا اضافة الصفة الى معمولها
فلا تفيد تعريفا لكون الاضافة لفظية فلا يصح كون النكرة صفة للمعرفة
قلنا معنى الصفة ههنا للاستمرار وعمالها نظرا الى اشتمالها على معنى الحال
والاستقبال وعدم اعمالها نظرا الى اشتمالها على معنى الماضي فيه تمل اضافة
اي قسميها على ما سبقه الاعصام فيصح كونه صفة على اعتبار كون الاضافة
معنوية على ما هو المشهور وعلى اعتبار كونها لفظية بناء على ان من خصائص
الجلالة ان توصف بالنكرة على ما ذكره الفهستاني او الرفع على الخبرية لمبتدا
محذوف اي هو رب والجملة ابتدائية او اعتراضية والنصب على المفعولية

سقط من هنا بعض الكلمات
بالنقل عن الفهستاني

لاحيني المقدر والفعل المذكور عليه بالحمد اي نحمد رب كما في الكشاف او على النداء
وهو ضعيف لما فيه من اللبس كما في الدر المصون او على الحالية الدائمة على
اعتبار الاضافة لفظيه وعلى الرابع يجوز فيه الجر على ان يكون بدلا او عطف
بيان لا على الوصفية لكون الاضافة لفظية فقط لعدم اشتراط معنى الحال
والاستقبال في نصب المفعول اصلا الا على ما ذكره الفهستاني من الخاصية
للجلالة والرفع على الخبرية لمحذوف والنصب على المفعولية لامر او النداء او الحالية
الدائمة وعلى الخامس يجوز الجر على الوصفية او البدلية او عطف بيان والرفع
والنصب كما مر الا على الحالية لان الصفة المشبهة لم تضف الى معمولها بل الى غيره
فصارت الاضافة معنوية مفيدة للتعريف اذ قال ان الصفة ههنا مضافة
الى معمولها وهو العالمين لان معناها واقعة عليه لانا نقول المراد بمعمول الصفة
المشبهة المعمول السببي الذي هو في الاصل فاعل كما في زيد كريم الغلام اي
غلامه والعالمين ليس كذلك فلا يكون كما في زيد كريم البلد على احد المعنيين
وهو كون اكرم صفة لزيد لا للبلد واما اذا كان صفة على معنى كريم بلده
فلا يكون مما نحن فيه قال ابن الزيني فاحفظ فانه زل فيه اقدام بعض
اولي النهى وان كنت في ريب مما قلنا فان جمع كثرة الكافية فان فيه لفوائد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الشافيه وعلى السادس فالجملة الفعليه ابتدائية او اعتراضية او استيناف
تعليلي على ما ذكره العصام في حاشية انوار التنزيل منصوبة بحلا حال من الجلالة
او صفة على ما ذكره القهستاني من الخاصية للجلالة والصلوة والسلام على رسوله
محمد والم اجمعين اعلم ان الصلوة اسم مصدر وهو التصلية اي التنشية
الكامل وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها
لم يستعمل والسلام اسم مصدر وهو التسليم كما ذكره صاحب الكليات ثم انه
بعد ما ذكر في معنى الصلاة وجوها متعددة قال والصواب ما ذهب اليه
الجمهور من ان لفظ الصلاة حقيقة في الدعاء مجاز لغوي في الحيثيات المخصوصه
المشتملة عليه ثم الصلوة متنوع بالاضافة الى محلها على ثلاثة انواع متنوع
الاجناس بالذصول ومنه قيل الصلوة من الله الرحمه ومن الملايكة الاستغفار
ومن المومنين الدعا انتهى كلامه لكن المختار عند مشايخنا كونها مشتركة
بين المعاني الثلاثه بالاشتراك اللفظي واستعمالها بعلى بان تضمن معنى
العطف والحنو والانعام وقال بعضهم انما معناها العطف ويكون محسوسا
ومعقولا فان الصلوة انعطاف جسماني ثم استعمل في الرحمه والدعا لان
فيهما من الانعطاف المعنوي ولما عديت بعلى دعلى هذا لا يحتاج الى التقدير

وعلى الاشتراك اللفظي جعلوا استعمالها في آية ان الله وملايكته بطريق
عموم المجاز وهو ان يراد منها معنى عاما يشمل معانيها الثلاثة مثل الاعتناء
بشانه عليه الصلاة والسلام بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فلا يكون استعمال
المشترك في معانيه جملة ولا يجمع بين الحقيقة ومجاز والرسول انسان بعثه
الله الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وهو قد يستعمل مرادفا للنبي وقد يختص
بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي مطلقا وقال صاحب
الكليات ورسل الله تارة يراد بهم الانبياء وتارة يراد بهم الملايكة كقوله تعالى
انا رسل ربك فالرسول باعتبار الملايكة اعم من النبي وباعتبار البشر اخص منه
وقال نور الحق الخياني في حاشية شرح العقايد لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي
اعم ويويده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الخ وقال المولى
قول احمد على الخيالي وجه التاييد ان العطف يدل على المغايرة ولا قايل بالمباينه
فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والدور منتف والام يحتج الى
ذكر النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت بالعكس وهو المطلوب وقال
محمود حسن في حاشيته على شرح العقايد انعضديه وجه نظر فانه لا ينفي
بنفي العموم والخصوص من وجه فان كلا واحد من الاعم والاخص من وجه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يستلزم نفي الاخر الا ان يحمل قول القايل والقايل بالمباينة على الاعم بالمباينة الكلية
والجزئية وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء اربد من عدد الرسل والرسولة
فعول من الرسالة بمعنى الرسل وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب
من خليفته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدين
والاخرة والرسول لا يطلق على غير الادمي الا مقيدا ومنه جاعل الملايكة رسلا
على ان معنى الارسال فيها ليس ايجادا ما يتعذر وجوده كما في الرسولة البشر
بل مجرد الارسال للغير بما يوصلها اليه وقوله تعالى يا معشر الجن والانس الم
ياتكم رسل منكم من باب ذكر الكل واراده البعض لا من قبيل قوله تعالى
نسيا حوتهما ويخرج منهما اللولو والمرجان فان كل ذلك باعتبار ضرب شركة
من الاخر والنسبة كما تستفيد بالمباشرة تستفاد بالنسب والاعانة وهذا
صح التعليق باذا ولدعا ولدا كما هو المتعارف بينهم اذا اضيف فعل الى
شخصين واستحال وجوده منهما ان تجعل الاضافة اليهما اضافة الى احدهما
مجازا او في الكليات والآل جمع في المعنى فرد في اللفظ يطلق بالاشتراك
اللفظي على ثلاثة معان احدها الجند والاتباع نحو آل فرعون والثاني النفس
نحو آل موسى وآل هرون والثالث اهل البيت خاصة نحو آل محمد وزوي ان

الحسن

الحسن كان يقول اللهم صل على آل محمد اي على شخصه واما آل النبي عليه الصلاة
والسلام من جملة الدين فكل مومن اوكل مومن تقي كما اجاب به صلى الله تعالى
عليه وسلم حين سئل عن الآل ثم اعلم ان جهتا وجوها من الاعراب
فيه تستحيد لا تخطئ الطلاب منها ان عطف جملة التصلية على جملة الحمدلة
بطريق عطف الجملة على الجملة وهو المشهور ويجوز ان تعطف الصلوة على الحمد
وعلى رسوله على الله على طريق عطف مفردي جملة على مفردي جملة اخرى لكن
قيل كل منهما لا يخلو عن ايراد اما الاول فلعوان المعطوف باحدى الحروف العشرة
من التوابع وهي في عرفهم كل بان باعراب سابقه من جهة واحدة وههنا
الجملة الاولى على المختار لا محل لها من الاعراب حتى تتبعها الجملة الثانية بعطوف
في اعرابها ولذلك نفى الدماميني والمرادي خبر في المرآة جواز العطف ههنا
لكن اجاب المرادي الحسن جلبي في حاشية المطول بان ما ذكر من التعريف ليس تعريفا
لمطلق التوابع بل التوابع الاسم ولو سلم فهو باعتبار الاغلب او بتعميم
الاعراب الواقع في التعريف للوجودي والمحلي واما الثاني فقال الشريف
الجرجاني في شرح المفتاح وفي عطف مفردي جملة على مفردي جملة اخرى
دقة وقيل في وجه الدقة ان خبر المعطوف والمعطوف عليه بالنظر الى

مطلب بيان عطف جملة التصلية على جملة الحمدلة بطريق عطف الجملة على الجملة وعلى بعض ما يحتمل ان يتعلق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

او هنيه بان يكون الحكم على الموجود في الذهن والممتنع في الخارج ومن جهة وجودهما وعدمه وادلتهما من الاصول بطول الكلام وفي هذا القدر الكفاية فان العارف تكفيه الاشاره والله اعلم بحقيقة الحال

اي هذا باب

الامر اعلم انه يحتمل ان يراد من الباب ههنا وفي مثله من الابواب والفصول والمادة الكتب وسائر التراجم احتمالات عديدة لانه اما ان يراد به التفوه اي الالفاظ او المعاني او الادراكات او اللغات او اثنان منها او ثلاثة منها او اربعة او الخمسة ومجموع ذلك واحد وثلثون احتمالا خمسة احادية وعشرة ثنائية وعشرة ثلاثية وخمسة رباعية وواحد خماسي كما لا يخفى على الفطن

قدم باب الامر والنهي اذ بهما يثبت كثير من الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال من الحرام وقدم الامر على النهي لان الحظ به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه امر مرتبة ظهرت تعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها حدثت بامر كن على المختار ومن الوجوب اسبق من سائر الاحكام اذ قد تكليف بتوجه التكليف ما تكليف لوجوب النظر او التكليف بمعرفة الله تعالى على حسب الاختلاف بين الاصوليين فكان اول ما كلف به الوجوب وهو موجب الامر فبدأ به

موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر كما سنقف عليه قريبا

هو قول القائل لمن دونه افعل اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريقة الاستعلاء ولذا عرف ابن حاجب الامر بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وكذا القول يطلق بعض القول وبعض المصدر فالتعريف مذكور بكلي الصيغة على الاعتبارين لكن الاول انسب لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المفيد وما قيل ان المراد من القول المقول قبلون قوله افعل زايد فدفوع بجعله عطف بيان للقول وقال الشارح الفاضل القائني المراد من القول معناه المصدري لا المقول لما ظهر ذلك في بعض الاوهام لان تلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح حيث قال فيه والامر من لغة العرب عبارة عن استعمال مثل ليفعل وافعل وتفعل على سبيل الاستعلاء وقال صاحب الكشاف في سورة البقرة الامر طلب الفعل من هو دونك بالقول وقال الامام الرازي في المحصول الامر طلب فعل بالقول على سبيل الاستعلاء فتبين ان الفعل والقول اشارة وبقوله من دونه [illegible] من قول القائل من دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا وطلب ان تفعل له

www.alukah.net

ذلك كله طلب تحصيل الفعل من دونه وبين بامرين ما دبهم فعل
بقوله موضوع له والصيغ المذكورة غير موضوعة للطلب بل هي اخبارات عن
الطلب او انشاءات انتهى ظاهره موافقا لكن ما اختاره من كون القول بالنفسي
لا يلائم غرض الاصولي لانه من دونه وما بناسب جعله من اقسام الخ فيه ان
انه من قبيل دلالة المدلول وارادة الدال مجازا وان كان المراد منه ظاهره لا يخلي بالتوجيه
وقال السناج الهندي وهذا الحد مزيف من وجهين الاول انه غير مطرد لصدقه على غير الامر كالتهديد
والاباحة وان يشاء وغير ذلك من الصيغ المستعملة في غير الامر والثاني انه قد تصدر هذه الصيغة من
الاعلى للادنى على سبيل التضرع والخشوع ولا يكون امرا ومن الادنى للاعلى على سبيل
الاستعلاء وكذلك الامر والحد بناسب الى سوء الادب فلا بد من قيد على سبيل الاستعلاء كما في
سائر الكتب وفيه ان الاستعلاء انما هو دون العلو ولا بد من قيد آخر كما في قوله عليه
السلام عن فرعون ما قال وان لنا انه لا بد من قيد آخر وهو وما يقوم مقام
فعل لتخرج الامور غير العربية وسائر صيغ الامر والحق ان هذا الحد مما ينبغي
المعتزلة لانهم ما اندرجوا العلوم النفسي يزعمهم ان يجدوا بالعلوم بعضهم فقالوا انه عبارة
عن قول قائم في نفس المتكلم فيكون قوله
فعل عبارة عن الامر لا محالة ثم الامر قال بعضهم من اوجه الاول انه مجاز

في اثبات المذكور والحد للحقيقة وقوله فعل عنه الصدق لا بنفسها ولها والسؤال
الثاني منتقل لانفصال عنه الا بالقيد المذكور والثالث يمكن ان يجاب عنه بان
قوله افعل على سبيل التمثيل دون التقييد به والرابع يمكن ان يجاب عنه بان بحث
الاصولي ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عنه المتكلم وقولهم انه مناسب لقول
المعتزلة قلنا سلمناه من الجهة التي ذكرتم وانما من حيث ان الامر من قبيل الخبر وهو
من اقسام الكلام وهو عبارة عن المتكلم والمعنى وبحث الاصولي ليس فيه فبهذه الجهة
يبحث بالمعنى الاصوليين منا انتهى اقول في كلامه نظر من وجهين الاول ان الصرفي
قوله والسؤال منتقل لانفصال عنه الا بالقيد المذكور غير مسلم باطلاقه كيف وقد
ذهب قوم الى عدم اشتراطه حتى قال العلامة عضد الملة والدين والحق ان لا يشترط الاستعلاء
وهل النفس اضافيا هذا المذهب والثاني ان قوله الثالث من السؤال بانه بعد
من قيد آخر وهو وما يقوم مقامه افعل لتخرج فيه الامور غير العربية وسائر صيغ الامر
ينتفي عدم الانفراج عند عدم القيد المذكور مع ان الانفراج موجود عند عدمه فانا
في مقام على اضافة من الاقوال ملخصة من كتب القوم احدها ان الامر بالفعل مستلزم
من مقابلة على سبيل المعونة عنها اعلى من وامر المخاطب منه الى ان اسماء
الافعال موضوعة للطلب بالامر عند الاصوليين وانما ان صيغة افعل على

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الفعل ما يدل على طلب الفعل من لفظ امر وغيره خصصهم بلغتهم او ارادة صوت صوفة حمام اشرع المستفاد من الكتاب والسنة وقيل هي كناية عن فعل ما يدل على الطلب من صيغ الامر اية لغة كانت قال المرأة وقال صاحب المنتهى قال قيل يرد على عكس التعريف نزل ان دعني للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من افعاله فقط وجد في الوقف منقول بد الفاعل الادبي بل هو منقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من حضرته انتهى ولا يتوقف حقيقة اي ثبوت الامر وحصوله على ارادة الفعل من الامر عندنا خلافا للمعتزلة قال الشارح الهندي يعني لا تتوقف حقيقة الامر على ارادة الآمر فعل مامور به من المخلوق بل يجوز ان يكون مامورا به ولا يكون مرادا عندنا خلافا للمعتزلة حيث قالوا ارادة شرط صحة الامر ولا يجوز ان يأمر الله تعالى بشيء ولا يريد وجوده فانه امر فرعون بالايمان واراده منه لكنه بسبب اختياره لم يؤمن لان الامر عندهم متوقف على الارادة لو قعت المامورات كلها ولما وجد للكفر والعصيان والمذموم مثله بيان الفرق ان المراد لا يتخلف عن ارادة الله تعالى اذ الارادة صفة تخصيصية تحدث العالم الفعل في وقت دون وقت فتتعلق الارادة بالشيء بخصصه حال دونه فاذا لم يوجد لم يتخصص بحال حدوثه واذا لم يتخصص بحال حدوثه لم يتعلق ان ارادة به فيلزم انه اذا حدثت الارادة وجد بيني وبين انتفاء اللازم ظاهرا اذ الله تعالى امر الكفار الذين مانوا على عدم الايمان وكذا امر العصاة بالطاعات ولم يقع منهم الايمان والطاعات ووجه قول المعتزلة ان المامور به لو لم يكن مرادا لاستحال وقوعه فيلزم تكليف بالمحال قلنا تتعلق الارادة بعدم ايمانهم لا يستلزم رفع الامكان الذاتي فان قالوا اذا تعلق علم الله بعدم ايمانهم وجب الايمان واذا يلزم انقلاب علمه جهلا وهو محال فلا فائدة في طلب الفعل منهم قلنا نا يلزم من الامكان الوقوع ولا يلزم من عدم ارادة الفعل وتعلق علمه بعدم وقوعه امتناعه وفائدته الابتلاء والاختبار واظهار الرغبة في الامتثال على ان افعال الله تعالى لا تعلل بالفوائد والاغراض لاستغنائه عنها وقال شارح الفاضل اعلم انه لا خلاف ان طلب الآمر امتثال المامور شرط صيرورة هذه الصيغة امرا والا عرفوه بالقول المطلب للفعل واما ارادة الآمر ذلك فليس شرطا عند اهل السنة وقالت المعتزلة ان ذلك شرط لكن اختلفوا فيما بينهم فقالت البغدادية منهم ان ارادة الله فعل نفسه هو انه قد يحصل بغير امر ولا مكره وفعل غيره هو صفة زائدة به فيكون الامر عين الارادة وقال غيرهم ان غير الامر من الطلب والبه مال جمهور المعتزلة بل السنة فعلى هذا قول هذا شاذ ومنهم قال ان الارادة صفة توجب للحي حالا لاجله يقع منه

مطلب الامر غير الارادة عند اهل السنة خلافا للمعتزلة

الشبكة الألوكة www.alukah.net

منه المعل على وجه دون وجه فعلى هذا يكون الخلاف ابتدائيا واستدل البعض على ان
الامر يتعدى بدون الارادة بقوله ومنى ان قول السيد لغلامه اسقني امر وتحسن
المعاتبة بالترك وان كان لا يريد سقيه بل الرادعه عنه الخ وفيه نظر
ان السلطان اذا ضرب عبده وتوعد عليه فعفى فاعتذر بانه لم يمتثل امره وكان
ذلك خلافا لما لفته امره واستحضر العبد وردد امتحانه بحضرة السلطان تمهيدا لعذره
وقال له اسقني فان السيد في هذه الحالة لا يريد من عبده الامتثال اذا العاقل لا
يريد بلا شك نفسه مع ان هذه الصيغة امر بدليل حسن المعاتبة على الترك
فوجد الامر بدونها وكان موقوفا عليها ما يريد بدونها وما قيل من خروج العقوبة
من الفعل كالقتل يريد عقاب نفسه كذلك لم يطلب عقابها فدفوع بما صرح به
في شرح البيان ما ورد عقوبة ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما لا يريد به بل
لا يريد الا ما يختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد ما يريد به ولا يريد وقوعه
ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع
المأمور به بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد فلا يعاقبه السلطان فلا يكون
طلب ما يريد به مستلزما لطلب عقابه ثم قال الشارح الفاضل بعد ما
اعترض على استدلال المصنف بها ما بيان ذلك والحق ان هذه الخلوة مبنية على

خلوة اخرى وهو ان خلاف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول
بوقوعه بالاكراه في بعض الامور بان لم يمتثلوا فما جاز ذلك عند المعتزلة ما
احتاجوا الى القول بالوقوع انتهى وقال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون والاية مما اصح به من جواز تكليف ما لا يطاق فانه سبحانه وتعالى
اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وامرهم بالايمان فلو امنوا انقلب خبره كذبا وعلم انهم
الايمان بانهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز
عقلا من حيث ان الاحكام لا يستدعي غرضا بها الامتثال لكنه غير واقع والاخبار بوقوع
الشيء وعدمه لا ينفي القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعل هو او العبد باختياره فائدة الامر
بعد علمه بانه لا يقع الزام الحجة وجازه الرسول فضل الابلاغ انتهى وقال السعد عند
في كتابه شرح المقاصد مراتب ما لا يطاق في ثلث اولها ما يمتنع لعلم الله وارادته تعالى
بعدم وقوعه او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن جوازه فان من مات
على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاه ما يمتنع لذاته كجمع
الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بنا، على انه يستدعي
تصور المكلف به واقعا والممتنع لا يتصور واقعا فيه تردد والمرتبة الوسطى ما امكن
في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او اعادة المعدوم الى اسماء

حكم التكليف بالا يطاق
في بعض الوجوه

حكم التكليف بالمحال
مرتب ثالثة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهذا الذي وقع فيه النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على تركه نهي وقال في شرح العقايد النسفيه واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه وبقطع النظر عن التعلق في بحث القدرة الميسرة والممكنة انتهى، الله تعالى

[illegible] يقف على الصيغة عندنا خلافا للحنابلة والشافعي حتى لا يكون افعال الرسول عليه السلام موجبة من اقوله الخلاف لبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وجماعة من المعتزلة ثم انه لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل واذا اطلق هل هو حقيقة ام مجاز فهؤلاء المذكورون قالوا ان الامر حقيقة في الفعل كما انه حقيقة في القول وان فعله عم للايجاب واحتجوا على الاول بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم وقوله تعالى فعصى فرعون الرسول فاخذناه اخذا وبيلا والعصيان حقيقة في الامر القولي والاصل في الاطلاق الحقيقة على انه لا سبيل الى المجاز لعدم الانفصال بينهما صورة ومعنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقق النبي صلى الله عليه وسلم جوازه فاحتمل ان الخطيب اولى واحتجوا على ذلك بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وحين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها

مرتبة

مرتبة فثبت بهذا ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ان قوله موجب بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فعلى هذا اذا كان الامر حقيقة في الفعل فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا للايجاب ضرورة انه امر دخل امر الايجاب وانا نعني انه انما يستفهم عند من يقول لجموم المشترك يكون قولنا كل امر شامل للقول والفعل فالقول لكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او جبلة او خاصا فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهذا محل النزاع حيث قال بعض اصحاب الشافعي والحنابلة والمعتزلة يجب اتباعه وقال الاكثرون لا يجب اتباعه واستدل المحض على مذهب الجمهور بوجوه ثلثة الاول

[illegible] ان اولة مذهب الجمهور على ان الفعل لا يكون امرا

يلزم التناقض حيث قال لانه يصح ان يقال فلان فعل كذا وما امر بخلافه ومن المعلوم ان الفعل اذا كان امرا فانه يجتمع هذا التركيب وعدم التناقض وبيان ذلك ان الفعل اذا كان امرا كان قولنا بفعل كذا في قوة قولنا امر بكذا وقولنا ما امر بخلافه في قوة قولنا ما امر بكذا وهذا تناقض صريح وما قيل من ان متعلق التناقض مثل خاص وغيره من الوحدات غير موجودة فلا يكون تناقضا، لا يطلب بها فمقول المراد بالتناقض بهذا التعاند وبهذا المعنى يستعمل التناقض بهذا المعنى حقيقة فانه ما يراد بهذا لو كان جميع القيود المذكورة المعتبرة

لجواز ان يقال ما امر ولكن فعل او فعل كذا ولم يأمر به وصحة النفي من علامات المجاز او الحقيقة
لا يجوز نفيها فلا يقال للمشي ليس بماش ويجوز نفيه عن اضطجع قال الشارح الفاضل اذا
لم يوجد النقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة في كذا او مجاز فيه فعلامة كونه مجازا
فيه ان يصح نفيه عن ذلك المسمى ثم قال اي الواجب صحة النفي لا يصح ان يكون علامة المجاز
لانه يؤدي الى الدور لان صحة النفي تتوقف على معرفة المجاز فلو عرف به صحة النفي لزم
الدور قلت معرفة كونه مجازا في الحال تتوقف على صحة النفي في مجاز يستعمل انتهى وذلك
لا تتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال ثم بحقيقة ان الاولى يعني الفعل يجمع على امور و
بحقيقة يجمع على اوامر س يحقق كون الامر مجازا في الحدث الفعل ان الاء المراد به الفعل
يجمع على امور لا غير واذا اريد به القول على اوامر لا غير واختلاف الجمعين بحيث خيص كل
واحد منهما بمعنى يدل على اختلاف المعنيين ح لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة
فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة في الفعل ومجازا في القول او بالعكس لا
سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع
على خلافهما فتعين الرابع وهو المطلوب فان قيل النقيض دليل كون كل منهما حقيقة
اذ المجاز لا يعارض الحقيقة في الجمع قلنا لانم ذلك الا يرى ان اليد يجمع على ايادي
اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انها مجاز في احدهما حقيقة

في الاخر بهذا صرح به الشارح الفاضل ثم قال وذكر في العمدة ان اوامر ليس بجمع لامر
لان فعلا لا يجمع على فواعل بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة رح بضعف هذا
التحقيق وقيل اوامر جمع امر مجازا كان صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر
كما جمع نهي على نواهي بهذا التاويل يقال ماله ناهية اي نهي فلم يجز ان يكون اوامر
جمعا له على غير واحده نحو راهط في رهط م ويؤيد هذا المقال حديث صوم الوصال
فخلع النعال س يعني يؤيد ما قلنا من الامر ان الفعل لا سيما امر اي حقيقة ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما واصل في الصوم واصل اصحابه رضي الله عنهم فانكر ذلك عليهم حيث قال لم
لستم كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلو كان الفعل امرا حقيقة لكان
امرا بالفعل ومنكرا عليهم ذلك الفعل بعينه ويؤيده ايضا انه ع م لما خلع نعليه في الصلوة
ان س
خلع النعال فقال ع م مالكم خلعتم نعالكم فلو كان الفعل امرا لما انكر عليهم قال
الشارح المهدي بهذا اخبر به عالم قاله النص وفيه بحث اذ الانكار ما كان للمتابعة س
حيث هي هي ولهذا على الانكار بامر زائد على المتابعة وهو ان هذا الفعل مني النبي
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وانتم لستم مثلي في هذا الفعل ولو كان الانكار
لاجل نفس الاتباع لكان يقول ع م لا تتبعوني وايضا عند الانكار في خلع النعال قال
له جبريل ع م انه اخبرني بان في نعليك قذرا فاخلعهما والانكار وقع لامر زائد على اتباع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا بان نتاسى به بقوله تعالى اتبعوه وقوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وفعل ما اتى به راجعا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال
لو لم يكن الفعل موجبا للاتباع لما ذمهم الصحابة الاتباع ولما تبعوه فلما تبعوا دل على انهم فهموا
وفهمهم حجة وقد تقدم تقرير ذلك في آخر قسم السنة من هذا الكتاب وقال الكوكبي في شرح
منظومته وما يقال بان هذا مشترك الالزام اذ لو لم يكن الفعل موجبا للاتباع لما اتبعوه فذمهم
وجوب الاتباع دليل عليه مدفوع بانه يجوز ان يكون ذلك لطريق الادب ولا نسلم فهمهم
على وجوب الاتباع ولو سلم فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى كلامه
والاول ان يقول بل من قوله تعالى على لسانه اتبعوني او من غيره من الاوامر الدالة على اتباعه
ليشتمل صور في الاستدلال وقال السعدي في شرحه واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على
الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر
لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واتبعوا الله واطيعوا الرسول
اقول وفي هذا نظر ثم قال بعد هذا ونعم ما قال القرافي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يكن مخالفته في البعض دليلا انتهى وحاصل من
ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه ولو مرة يكون وجه ذلك
لم يوجد فيه صيغة الامر فيجاب عنه بان المواظبة زائدة على نفس الفعل وليس النزاع الا

وقال صاحب التوضيح بعد بيان كون الامر مجازا في الفعل سلمنا انه حقيقة في
الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل على
ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الا به يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها
على الفعل وسيأتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير ان كان راجعا
الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا
فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل
على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع
فمنع ما قلتم ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب انتهى

فليعلم ان بدأنا للكتابة بهذا الشرح كان من بحث القضاء ثم بدا لنا من اول الكتاب
فوصلنا الى هنا فعاقتنى عوائق الدهر فلم يتيسر الاكمال والاتمام فسئل الله تعالى
وتعالى التوفيق والعناية للاكمال والاتمام بجاه سيد الانام
صلى الله عليه وسلم انه على كل شيء قدير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا بان نتاسى به بقوله تعالى اتبعوه وقوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وقد عارضته به راجعنا بهذا الدليل مشترك الالزام بان يقال
لو لم يكن الفعل موجبا للاتباع لما ذمهت الصحابة الاتباع ولما تبعوه فلما تبعوا دل على انهم فهموا
وفهمهم حجة وقد تقدم تقرير هذا في آخر قسم السنة من هذا الكتاب وقال الكوراني في شرحه
منظومته ومما يقال بان هذا مشترك الالزام اذ لو لم يكن الفعل موجبا للاتباع لما اتبعوه فانهم
وجوب الاتباع دليل عليه مدفوع بانه يجوز ان يكون ذلك لطريق الادب ولا نسلم فهمهم دل
على وجوب الاتباع ولو سلم فلانم انهم فهموه من الفعل بل من قوله صلوا كما رايتموني اصلي انتهى كلامه
والاول ان يقول بل من قوله تعالى اتبعوه او من غيره من الاوامر الدالة على اتباعه
ليشتمل صور في الاستدلال وقال السعدي في شرحه واما الثالث وهو بطلان احتجاجهم على
الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر
لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى ايراد الامر بعد قوله تعالى واتبعوا الله واطيعوا الرسول
اقول وفي هذا نظر ثم قال بعد هذا ونعم ما قال القرافي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يكن مخالفته في البعض دليلا انتهى وحاصل من
ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا واجب عليه من غير تركه ولو مرة يكون واجبا منه
لم يوجد فيه صيغة الامر فيجاب عنه بان هذه قرينة زائدة على نفس الفعل وليس النزاع الا

وقال صاحب التوضيح بعد بيان كون الامر مجازا في الفعل سلمنا انه حقيقة في
الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل على
ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل غير
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الا به يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها
على الفعل وسيأتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير ان كان راجعا
الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا
فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل
على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع
فمع ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب انتهى

فليعلم ان بدأنا للكتابة بهذا الشرح كان من بحث القضاء ثم بدا لنا من اول الكتاب
فوصلنا الى هنا فعاقتنى عوائق الدهر فلم يتيسر الاكمال والاتمام فنسئله سبحانه
وتعالى التوفيق والعناية للاكمال والاتمام بجاه سيد الانام
صلى الله عليه وسلم انه على كل شيء قدير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المثل الاداء ثلاثة انواع بالتقسيمين كما مر في الاداء
فانه ينقسم اولا الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء ثم القضاء المحض
اما قضاء بمثل معقول او بمثل غير معقول اي قضاء بمثل
معقول كما ذكرنا من الصوم والصلوة والمماثلة بينهما ظاهرة لان
كلا منهما مثل الاول صورة ومعنى وانه اي القضاء بمثل معقول من
حقوق العباد نوعان لانه ان كان ذا المثلي مثلا له صورة ومعنى غير
كامل والا فقاصر واليه اشار المص بقوله كامل في المثلي كضمان الغصوب
في المثليات بالمثل كالمكيل والموزون والعدديات المتقاربة وقاصر
كالقيمة في القيمي كضمان القيمة في القيمات كالحيوانات والثياب
والعدديات المتفاوتة فسقط اعتبار المثل صورة هنا للعجز عن القضاء
به فاعتبر المثل معنى والمثلي المنقطع يعني كالقيمة في القيمي وفي المثلي
المنقطع مثله عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وان وجد
في البيوت لان المثل الكامل مسابق على القاصر اذ حق المالك في اصورة
والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما امكن لان للناس منافسات
في صور الاشياء ليست لهم تلك في معانيها ولا يصار الى القاصر الا عند

تعذر

تعذر الكامل بان انقطع المثل عن ايدي الناس فح يصار الى القاصر
وهو القيمة للضرورة ولذا اي ولانا لا توجب القاصر مع امكان ايجاب
المثل الكامل قلنا موجب قتل العمد المقود عينا وهو القصاص لانه المثل
صورة ومعنى وقال الشافعي رحمه الله تعالى الولي مخير بين القصاص
والدية وقال ابو حنيفه رحمه الله تعالى لو غصب المثلي ثم انصرم
اي انقطع ذلك عن ايدي الناس فالواجب القيمة يوم اختصم
لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بان
يتربص حتى يأتي اوانه وانما ينقطع الاحتمال بالخصومة وذلك وقت
قضاء القاضي وقال في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي لولي
المقطوع والمقتول ان يقطع ثم يقتل القاطع القاتل لانه اي فعله
القطع والقتل مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل
له معنى فقط فلا يمنع من استيفاء حقه كملا لا يقال ينبغي ان لا يجوز
الاقتصار على القتل عند ابي حنيفه رحمه الله تعالى حيث يلزم المصير
الى القاصر عند امكان الكامل لانه تعين عليه القطع والقتل الا ان
للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما ان له ان يسقط الكل

عفوا وصار هذا كاستيفاء بعض الدين وابراء باقيه اعلم ان هذه
المسئلة ومسئلة القود ليستا من قبيل القضاء في شيء لكن المص انما اوردهما
استطرادا من حيث انهما داخلتان تحت قوله لا يصار الى القاصر الا عند
تعذر الكامل والمتلف اذا لم يكن له تقوم وجب ان لا يكون مضمونا الا
باثم لان ما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به ويتفرع
على هذا الاصل مسايل اشار اليها المص بقوله فلا يضمن قاتل الزوجة
واطئها للزوج لان ما فوت عليه بالقتل وهو ملك النكاح ليس بمال
متقوم فلا يماثله المال المتقوم فلا يضمن وكذا في الوطي ولا قاتل القاتل
لولي القتيل يعني ولا يضمن قاتل القاتل لورثة المقتول شيئا من المال
لان ملك القصاص الثابت للورثة ليس بمال فلا يكون مثلا له لا صورة
ولا معنى فلا يضمن وقال الشافعي رحمه الله تعالى يضمن مهر المثل
للزوج بقتل زوجته ويضمن الدية هنا للولي ولا شهود العفو يعني
ان الشهود اذا شهدوا على ولي القصاص انه عفا عن القصاص
ثم رجعوا بعد القضاء به لا يضمنون شيئا لان ما اسقطوا بشهادتهم
وهو القصاص ليس بمال متقوم فلا يضمن وعند الشافعي يضمنون

الدية

الدية والطلاق عطف على العفو اي ولا شهود الطلاق بعد الدخول
اذا رجعوا يعني لو شهدوا بالطلاق بعد الدخول ثم رجعوا لا يضمنون
للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنون مهر المثل
لان ملك النكاح غير متقوم وكل غير متقوم لا يضمن ينتج من الشكل الاول
من الضرب الاول ملك النكاح لا يضمن فالمص ذكر الصغرى والكبرى
مطوية كما ذكرناها لكن هذا دليل الدرى فليتامل اورد على الصغرى
وهو قوله لان ملك النكاح غير متقوم منع بانا لا نسلم كون ملك النكاح
غير متقوم وكيف وانه لو لم يكن متقوما لما وجب المال في مقابلته
فاجاب بقوله وانما التقوم للمملوك لا للملك الوارد عليه يعني ان المال
لا يجب في مقابلة ملك النكاح بل في مقابلة المملوك وهو البضع وهو
متقوم ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك اعني تقوم المملوك
لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن التملك مجانا لكون النسل منه
واما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته من غير عوض
ولا ولي ولا شهود واليه اشار المص بقوله حتى صح ابطاله بغير ولي
وشهود اورد على هذا بانه لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن

الشهود شيا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء
بشهادتهم مع انهم ضمنوا نصف المهر عندكم فاجاب بقوله ولا تلزم الشهادة
بالطلاق قبل الدخول لان ذلك لم يجب قيمة للبضع حيث لم يجب المهر
كاملا لكن المسمى لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع لا ببضع
منه فلما اوجبوا تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصرا
ليده عن ذلك الملك فاشبه الغصب وحاصل الجواب ان ضمان الشهود
نصف المهر اذا شهدوا بالطلاق قبل الدخول فليس لتقوم البضع اذ
قيمته اما مهر المثل او المسمى كاملا لا النصف بل لانها لا تستحق المسمى
عند سقوط تسليم البضع بوقوع الفرقة من جهتها بغير صنع من
الزوج بان ترتد والعياذ بالله تعالى او تقبل ابن الزوج فالشهود
باضافة الفرقة اليها منعوا العلة المسقطة ان تعمل في النصف فكانوا
بشهادتهم ملزمين الزوج ما كان على شرف السقوط فكانهم قصروا
يده عنه فكانوا بمنزلة الغاصبين فضمنوا عند الرجوع والله سبحانه
وتعالى اعلم وكذا لا تضمن المنافع بالاعيان لانتفاء المماثلة بينهما
اقول اذا غصب المنافع بان استخدم عبدا غيره او ركب دابته او

سكن

سكن داره فلا تضمن بالمنافع اجماعا ولا بالاعيان لانه لا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان المنافع لما لم تكن مالا فضلا عن التقوم
انتفت المماثلة فلا تضمن بالمال لان القول عبارة عن صيانة الحي
وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف والا لكان الاكل قولا
وذلك ظاهر البطلان فلما لم يوجد صيانته وادخاره لا يكون مالا والمنافع
كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى زمانين ولو سلم كونها مالا لكن
ليس بمتقوم لان صفة التقوم لا تحصل الا بعد الاحراز والا ينبغي ان
يكون الصيد قبل الاحراز متقوما وليس الامر كذلك والاحراز لا يتصور
فيما لا يبقى زمانين وما قيل انها محرزة باحراز ما قامت هي به ولو سلم
لا يفيد لان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا لاحراز
الارض ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه فثبت ان
المنافع ليست بمال متقوم والعين مال متقوم فلا تضمن به لعدم المماثلة
بينهما ومما يدل على عدم المماثلة ان الاعيان لا تضمن بالمنافع اتفاقا
وكون العين جوهرا والمنفعة عرضا وهما جنسان مختلفان وفي العقود
جعلت مثلا للحاجة وكونها مبنية على التراضي دون جبر القاضي جواب

مصل
والمنافع جعلت مثلا للحاجة وكونها
مبنية على التراضي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عما يقال انه قد ثبت لها التقوم في باب العقود حتى صارت مثلا
للعينين مع استحالة اعرارها حقيقة فجاز ان يثبت لها حكمه في الاتلاف
ايضا فاجاب بانها انما جعلت مثلا للعينين في العقود شرعا لحاجة الناس
اليها على خلاف القياس فكان ثابتا ضرورة فلا يتعدى الى غيرها مع ان
كونها مقابلة بالمال في العقود انما صح بناء على التراضي لا على جبر القاضي
والاستبدال عند التراضي يتحقق مع عدم المماثلة بينهما الا يرى ان
اخذ العوض عن الدم بالصلح صحيح وان لم يكن الدم مالا وضمان العدوان
لما كان مبنيا على جبر القاضي وفات التراضي فيه لم يصح بدون المماثلة
فان قيل الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا
لباب العدوان اذ في اعتباره انفتاح باب الظلم قلنا ليس الامر
كما زعمت فان مساس الحاجة نما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا نما
يندر وجوده وهو العدوان وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا
للزجر التعزير فانه ذكر في المبسوط وعدنا يأثم ويؤدب على ما صنع
لكن لا يضمن شيا وظلمه اي ظلم الغاصب لا يهدر حقه اي حق المالك
وبالتضمين يهدر اي حق الغاصب لان حق الغاصب وراء ظلمه

محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل فلو اوجبنا
عليه الضمان مع وجود التفاوت وعدم المماثلة يهدر حقه ويهدر
حق المالك بوخر يعني بعدم ايجاب الضمان على الغاصب لا يهدر حق
المالك بل يوخر الى يوم الجزا فينال العوض بمقابلته لان عدمه اي عدم
ايجاب الضمان في الدنيا للعجز اي لعجزنا عن الاستيفاء لانعدام المماثلة
لا لعدم الحق اصلا بمنزلة الشبهة لا عقوبة فيها في الدنيا فانا لا نوجب
فيها شيا لا لانه لا حق له بل لعجزنا عن ايجاب الجزا لفقدان ورود
التقدير بمقابلتهما من صاحب الشرع فثبت انه لا معنى لترجيح حق
المغصوب منه على حق الغاصب بل الامر بالعكس لانه دار الامر بين
الاهدار والتاخير فوجب ترجيح التاخير ولذا قال الخصم والتاخير
اهون من الاهدار وقوله وظلمه الى هنا جواب عن سوال وهو
ان يقال ينبغي اهدار هذا التفاوت في ضمان العدوان اذ في اعتبار
التفاوت يلزم ابطال حق المالك اصلا وفي ايجاب الضمان يلزم
ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح صاحب الاصل اولى فاجاب
كما مر بانه لا يلزم ابطال حق المالك اصلا بل يلزم تاخيره فان قيل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لم لا يوجب الضمان على الغاصب ويؤخر حقه في الزيادة الى دار الجزاء
ليلا يلزم اهدار حقه بل يؤخر كما قلت في المغصوب منه قلنا لا يمكن
ذلك لانا لو اوجبنا عليه الضمان لاستحق عليه ذلك بقضاء القاضي وما
يستحق بالقضاء لا يقابل بالعوض في دار الجزاء ولانه بحكم الشرع بخلاف
ما اذا لم نوجب الضمان لعجزنا عن القضاء بالمثل لا بعد ان يصل اليه
في دار الجزاء العوض بمقابلته من الكريم الرحيم والثاني قضاء بمثل
غير معقول يعني به انه لا ندركه بعقولنا الا ان يكون مما يرده العقل
اذ العقل من نور الله كالسمع بل اقوى منه ولا يجوز التناقض في حجج
الله تعالى لانه امارة الجهل تعالى عنه علوا كبيرا كالفدية في حق
الشيخ الفاني ومن هو دونه في حاله تقضاء للصوم ولا مماثلة بينهما
لا صورة وذلك ظ ولا معنى لان الصوم وصف وهو وسيلة الى الجوع
والفدية عين هي وسيلة الى الشبع وكنفقة الاجاج خلفا عن
افعال الحج فان الصحيح من المذهب ان الحج يقع عن الامر ولا مماثلة بين
افعال الحج وهي اعراض وبين نفقة الاجاج وهي اموال عين بتثاني بعض
غير معقول فاقتصر الحكم عليهما ولم يتعد الى غيرهما من العبادات اما الاول

فتوقع

حمل الفدية عن الصوم وفاء
مفضة رضي الله عنها لا يطيقونه

فبقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه
كذا فسره ابن عباس وحذف لا جايز حيث لا لبس فيه كما في قوله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا ويويده قراءة حفصة رضي الله تعالى عنها
لا يطيقونه باثبات لا ولان الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر
الى اول الاية ثم نقل من الصوم الى الفدية في حق غير المطيق لعجزه عنه
على سبيل التخفيف تيسيرا للامر عليه وهذا هو معنى القضاء وما قيل ان
غير المطيق غير متوجه اليه الخطاب لكونه تكليفا للعاجز ممنوع لان ذلك
اذا كان الغرض من التكليف عين ما كلف به واما اذا كان الغرض غير
ما كلف فذلك جايز لوجوب الصلوة على من اسلم في اخر جزء من
اجزاء الوقت بحيث لا يسع فيه الا التحريمة على ان القضاء يتوقف على
انعقاد السبب في حق الاصل لا على وجوب الاداء بدليل وجوب الصوم
على الحايض بعد طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد انعقد سببا
في حقه كما هو في حق المطيق والسوال نايش من عدم الفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء والثاني بحديث الخثعمية
وهو ما روي ان امراة من بني خثعم جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقالت ان ابي ادركه فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة
فتجزئني ان احج عنه فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان
يقبل والامر بالفدية في الصلوة لاحتمال المعلولية وكونها اهم
منه جواب عما قيل بانكم اوجبتم الفدية مكان الصلوة بالقياس على
الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز تعدية حكمه الى الصلوة
وحاصل الجواب بانا لا نسلم ان ايجاب الفدية في الصلوة بطريق القياس
حتى يلزم ما ذكرت بل لان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معلولا
بعلة العجز والصلوة نظير الصوم في كون كل منهما عبادة بدنية محضة بل
اهم منه لانها عماد الدين ويحتمل ان لا يكون معلولا فلاحتمال الوجه الاول
قلنا يفدى مكان الصلوة ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب الفداء فالامر
بالفدية في الصلوة على سبيل الاحتياط ثم نحكم بجوازه قطعا مثل ما حكمنا
به في الصوم يعني قلنا بالفداء في الصلوة احتياطا ثم ما حكمنا بجواز الفداء
قطعا كما حكمنا به في الصوم قطعا اذا ادى بنفسه فقال محمد يجزيه ان شاء الله
تعالى كما اذا تطوع الوارث به في الصوم يعني لما لم يكن جواز الفدية مقطوعا

به فقال محمد يجزيه مقيدا بالاستثناء ولو كان الجواز ثابتا بالقياس لما
احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس وقوله كما
اذا تطوع الخ اشارة الى ما قال في الزيادات وهو من عليه قضاء رمضان
اذا لم يقدر على الصوم لكبره جاز له الفدية وان مات واوصى ان يطعم عنه
اولورثته اطعموا عنه بغير امره وايصائه يجزيه ان شاء الله تعالى
ووجوب التصدق في الاضحية لاحتمال كونه هو الواجب الاصلي فنقل
الى مجرد الاراقة تطييبا لطعام الضيافة فسقط في وقتها واعتبر بعده
جواب عما يقال بان التقرب باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى
فيفوت بمضي ايام النحر لان مثله لم يشرع قربة للعبد في غير ذلك الوقت
وقد اوجبتم التصدق بالقيمة او العين بعد مضيها وما ذلك الا اعتبار
خلف وحاصل الجواب انا لا نقول بذلك باعتبار الخلفية ولكنا نقول
يحتمل ان يكون التصدق بها او بقيمتها اصلا لان كل شكر كل نعمة انما يجب
من جنسه وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء كما في الزكوة الا ان الشرع
نص على الاراقة لما فيها من تطييب اللحم وتحقيق معنى الضيافة فنقل
معنى القربة من التصدق الى الاراقة ليبقى اللحم طاهرا ولكن مع هذا

يحتمل ان يكون التقرب بالاراقة اصلا ابتلاء من الله تعالى فلم يعتبر حلال
الموهوم وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن
وهو التضحية وبعد مضي ايام النحر قد تحقق العجز عن ادائه المنصوص عليه
لفوات وقته فعملنا بهذا الاحتمال واوجبنا عليه التصدق بالعين او
بالقيمة احتياطا لان كل ذلك اصل في باب العبادات المالية ولا بعد
في ان يكون الشيء غير معتبر في زمان ويكون معتبرا في زمان آخر بمنزلة
العلة المستنبطة من نص سقطت فيه واعتبرت في غيره فان العلة
المستنبطة من نص تكون ساقطة الاعتبار بالنسبة الى الحكم المنصوص
عليه حيث لا يضاف ذلك الحكم اليها وقد اعتبرت في الفرع حيث اضيف
اليها كما سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى والحاصل ان اوجبنا التصدق
باعتبار كونه اصلا في هذا الباب وجابرا للفوات لا لكونه مثلا لها
وخلفا عنها فصار كدم يجب بترك الرمي جابر النقصان تمكن في نسكه
لا خلفا ومن البين ان الدم ليس بمثل للرمي ولا خلف عنه بل هو جابر
لقصوره ونقصه في نسكه ولهذا لم يعد اي الحكم الى الملك اي الى التضحية
بعود وقته اي وقت التضحية فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل

عنها القدرة على تسليم المثل يحيى العام القابل ومن حقوق العباد ضمان النفس
والاطراف بالمال غير معقول فان هذا ثابت بالنص من غير ان تعقل فيه
مماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فان الادمي مالك متذلل وهو سمة القدرة
والمال مملوك متذلل وهو سمة العجز فاني يتماثلان والثالث ما يشبه
الاداء كمن ادرك ركوع العيد وخاف ان كبر تكبيرات العيد يرفع الامام
راسه يركع اتفاقا لكن عند ابي يوسف يشتغل بتسبيحات الركوع لان
التكبير محله القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة
الركوع ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات لا الى خلف
وقالا انه يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما
للقائم وبه يفارق القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة فيكبر لشبهة الاداء احتياطا لانه لو اتى باتي بشيء
ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ومفوت السورة بالخفض معذور
على من ومثال ثان لقضاء يشبه الاداء من حقوق الله تعالى ايضا
من الاولين بان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها يقرأ في الاخريين الفاتحة
والسورة ويجهر بهما وان قرأ بهما السورة ولم يقرأ الفاتحة لم يقضهما

سقط
القضاء بدل غير معقول عن حقوق
العباد

سقط
القضاء الذي يشبه الاداء في
حقوق الله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في الاخريين هذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وعند ابي يوسف رحمه
الله تعالى لا يقضي واحدة منهما وجه قولهما ان تعيين الشفع الاول للقراءة
ثبت بخبر الواحد فثبت للشفع الثاني شبهة المحلية بخلاف الفاتحة لان
الاخريين محلها اداء فلو قراها قضاء يلزم تغيير المشروع وليس في ولاية
العبد ذلك ولو قراهما مرتين يودي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة
وهو غير مشروع اجماعا فان قبل القضاء صرف ماله الى ما عليه وقد شرعت
الفاتحة في الاخريين حقا له فلم صرفها الى ما عليه وقد قلت انها لا
تقضى والسورة لم تشرع في الاخريين حقا له وقد حكمت بقضائها
اجيب بان قراءة الفاتحة على رواية الحسن عن ابي حنيفة واجبة فلم
يملك صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقا له بل عليه واما السورة فشرعت
نفلا في الاخريين حتى لو قرأ فيهما لم يجب سجود السهو فملك صرفها الى ما
عليه لكن هذا الجواب لا يدفع الاشكال على الرواية الظاهرة فالوجه
ان يقال الفاتحة وان لم تجب في الاخريين لكن اذا قرئت يقع عن
الفرض كالزيادة على الفرض فلم يشرع نفلا فلا يملك صرفه الى ما عليه والتخيير
بين القراءة والترك لا يستلزم كونه نفلا على تقدير القراءة وكذا لو نوى وجها

على عبد بغير عينه كان تسليم القيمة قضاء يشبه الاداء حتى تجبر على
القبول كما لو اتاها بالمسمى هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء من حقوق
العباد وصورة المسئلة رجل تزوج امراة على عبد غير معين تصح هذه
التسمية ويجب العبد الوسط فاذا اتاها به اجبرت على القبول وكذا
لو اتاها بالقيمة وعند الشافعي تبطل التسمية ويجب مهر المثل لكن عند
علمائنا لو اتاها بالقيمة كان ذلك قضاء في حكم الاداء لان المسمى لا يمكن
ادآوه الا بعد تعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا
الوجه وصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول كما لو اتاها بعين العبد

اقول مسئلة الحسن

والقبح من مهمات مباحث المعقول والمنقول فان هذه المسئلة
كلامية من جهة البحث عن افعال الباري هل يتصف بالحسن وهل
تدخل القبايح تحت ارادته ومشيته وهل يكون بخلقه ومشيته
واصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر حسن
والثابت بالنهي قبيح لانه من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به
من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء وقد اختلفوا في ان حسن

المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر عند الاشعري او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له عند بعض ائمتنا والمعتزلة غير ان العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العقل ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وعندنا حصول العلم عقيب النظر الصحيح يكون بخلق الله تعالى عادة حتى انه لا يتسع ان لا يخلق عقيب هذا ومن اراد التفصيل فليراجع الكلام قال القاضي ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء مما ينبغي للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة انهما بحكم الشرع وقالت السنية والمعتزلة انهما قد يعرفان بالعقل ايضا فانهم الاحكام على ضربين ضرب منها يدرك بالعقول وضرب منها لا يدرك الا بالسمع المنقول فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل يعني الكسبي والى ما يدرك بضرورة العقل يعني البديهي فالاول كعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب والثاني كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من شوال فان العقل لا يستقل بادراك حسن الاول وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع اذ الآمر حكيم والحكيم لا يامر بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه المأمور به في صفة الحسن نوعان كل نوع يتنوع الى ثلاثة انواع بيانه ان المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته وذلك يتنوع الى ما لا يحتمل السقوط كالايمان بالله تعالى وصفاته اي التصديق القلبي فانه لا يحتمل السقوط عن المكلف ومتى بدله بضده والعياذ بالله كان كفرا بأي وجه بدله او يحتمله بعذر كالاقرار باللسان فان اللسان ليس معدن التصديق لكن لدلالة عليه جعل ركنا فيحتمل السقوط بعذر الاكراه لخلوه عن دلالة بدل الاعتقاد ومعنى قبول السقوط ان لا يجب عليه الاقرار حتى لو بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كافرا اذا كان مطمئن

بقلبه

الى هنا مورد في وصفة الحسن نوعان وكل نوع يتنوع الى ثلاثة انواع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

القلب بالايمان والصلوة من هذا القبيل فانها مشتملة على التعظيم الا انها
في الدلالة دونه فانه دليل التصديق وجودا وعدما والصلوة بهيئة
الجماعة دليل عليه وجودا لاعدما يعني اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة
يحكم باسلامه عندنا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد
الجماعة فاشهدوا له بالايمان بخلاف تركها فانه لايدل على كفره فهذا
يسقط بعذر واحد وتلك باعذار يعني ان الاقرار لايسقط الا بعذر
واحد وهو الاكراه والصلوة تسقط باعذار كالمرض المفرط والحيض
والنفاس ما عبادات مامور بها لايظهر حسنها في
الظاهر في انفسها التحق بما كان حسنا في نفسه كالزكوة والصوم والحج
فانها في انفسها تنقيص مال ومنع النفس عما ابيح لها وسفر كساير
الاسفار للتجارة فلا يظهر حسنها في انفسها بل شابهت ما حسن
لغيره كالوضوء للصلوة لكون حسنها بوسايط هي المطلوبة في الظاهر
فانها اي هذه الثلاثة بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس
وشرف في المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعايره
الا ان هذه الوسايط لما كانت ثابتة بخلق الله تعالى التحقت بما كان

حسنا

حسنا في نفسه يعني لكن هذه الوسايط لم تعتبر وصارت في حكم العدم
فلا تخرجها من ان يكون حسنا لعينها لان حاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه
على هذه الصفة وكون النفس مشتهية وامارة بالسوء بخلق الله تعالى
اياها على هذه الصفة لانكونها جانية في صفتها فلهذا لايلام احد
على الميل الى الشهوات ولايسئل عنه يوم القيمة وكذلك البيت بجعل الله
تعالى اياه مشرفا فيكون الوسايط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد
لكونها مخلوقة لله تعالى ومضافة اليه فصارت هذه العبادات حسنة
خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة اورد عليه بانه ان
اريد بالوسايط دفع وقهر النفس فهي اختيارية وان اريد بها نفس
الحاجة والشهوة فلا حسن فيها والواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل
حسنه اجيب بان مصدر الدفع والقهر للمجهول والاولى ما قيل ان
عدم اعتبار الوسايط لان الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه
لا من جهة العباد والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه بل لانه
معظم بتعظيم الله والنفس داره كانت بسبب الفطرة محلا للخير والشر
الا انها للمعاصي اقبل واميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لا كالنار للاحراق

الحاجة

وعلى هذا المعنى لا يحسن تقررها ولا يلام احد على مجرد الميل واغا وجب
تقررها احترازا عن الهلاك بمتابعة هواها واطاعة الخلق فسقط حسن
دفع حاجة الفقير وزيارة البيت وتزكية النفس عن درجة الاعتبار فصار كل من
الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة
خالصة كالصلوة فلهذا يشترط لها الاهلية الكاملة اي فلكون
الصوم والحج والزكوة عبادات حسنة خالصة بعدم اعتبار الوسايط يشترط
في وجوب هذه الثلثة الاهلية الكاملة من العقل والبلوغ حتى لا تجب
على الصبي والمجنون كالصلوة وما لا يكون عبادة خالصة لا يشترط لها
ذلك حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر وحكم هذا النوع ان لا يسقط
الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه لعينه اي حكم الحسن لمعنى في نفسه
سواء كان بواسطة او بغير واسطة ان الوجوب متى ثبت في الذمة
لا يسقط الا بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقطه بلا واسطة مثل
الحيض والنفاس للصلوة واحترزنا به عما يكون حسنا لمعنى في غيره
كالوضوء للصلوة فانه يسقط بسقوط الصلوة واما هذا النوع لما وجب
لحسنه في نفسه فلا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف الحسن لغيره وما قيل انه

ليس المراد من الواجب ههنا ما ثبت بالسبب لان البحث في بيان
حسن ما ثبت بالامر حتى يصح قوله باعتراض ما يسقطه لان ذلك يمكن سقوطه
بالعوارض الحادثة في الوقت وما وجب اداؤه بالامر لا يسقط بعارض
فلا يستقيم قوله او باعتراض ما يسقطه ممنوع لان الصلوة قد تسقط
لعارض الحيض والنفاس بعد وجوب اداءه فان الخطاب يتوجه عند
ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست
في اخر جزء من اجزاء الوقت كما صرح به القاياني والنوع الثاني
حسن لمعنى في غيره وذلك يتنوع الى ما يحصل المعنى بفعل
المامور به كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود يعني
النوع الاول منه ما يحصل المعنى الذي اتصف لاجله المامور به بالحسن
على ان يكون اللام في المعنى للعهد قد يحصل بنفس الاتيان بالمامور به
من غير احتياج الى فعل آخر كالصلوة على الميت فانها ليست في ذاتها
اذ هي بدون الميت عبث لانها ليست بصلوة حقيقة بل هي شفاعة
وعلى الكافر والمنافق قبيحة منهية عنها فثبت انها انما حسنت بواسطة
اسلام الميت اذ بها قضاء حقه وكالجهاد فانه لا يحسن لذاته ايضا

مطلب
من الحسن لمعنى في غيره كالصلوة على
الميت والجهاد وغيرهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانه تخريب بلاد الله وافناء عباد الله وتعذيبهم وانما حسن لما فيه من
اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وكذا الحدود
انما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي تحصينا للنفس والمال
والعرض فانما في نفسه فايلام وايذاء ثم لما كانت هذه الوسايط باعتبار
العدم يلحق بالنوع الاول فان اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي
باختيارهم لكن المعنى الذي شرع المامور به في هذا القسم يحصل بنفس
اتيان المامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بقهر اعدائه
والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود
من غير توقف على فعل آخر قال القاساني رحمه الله تعالى وفيه نظر
وهو ان قولهم ان حسن هذه الافعال لمعنى الاسلام والكفر والمعاصي مع
قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس المامور به اذ هذه الاشياء سابقة
على الاتيان بالمامور به فكيف يحصل به فان زعموا ان مرادهم المعنى
الذي لاجله حسن هذه الاشياء هو قضاء حق الميت وكبت الاعداء
والزجر عن المعاصي فهذا خلاف ما صرحوا به على انه انما يستقيم ان لو
كانت هذه الاشياء امورا اخر في الخارج وراء الصلوة والجهاد واقامة

الحدود وهو ممنوع قلنا يمكن ان يجاب بالشق الاول والى ما يحصل
المعنى بعده بفعل آخر كالوضوء والسعي للجمعة انما كونهما حسنين لغيرهما
فان الوضوء في ذاته برد وتطهير وليس فيه ذكر حسن وانما حسن لانه
يتمكن به من اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن لغيره اذ هو مشي وتعب
وانما حسن لانه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لانتادى بالوضوء بحال
والجمعة لانتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل منهما
وحكمها الوجوب بوجوب الغير والسقوط بسقوط الغير حتى لو سقطت
الصلوة والجمعة باعذار شرعيه سقطا ولقصورهما لاشتراط النية والاهلية
في الوضوء والنوع الثالث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والنوع الثالث القدرة فان صفة الحسن انما تثبت بقدر من القدرة فان
قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست من اقسام المامور به قلنا
هذا تقسيم حسن المامور به بحسب الغير ورجعه ان نقول ما كان حسنا
لغيره فلا يخلو من ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به اولا والاول
هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخلو من ان يكون ذلك الغير حاصلا
بفعل المامور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني والحق
ان هذه مسئلة مبتدأة فلذا اورد لها اصحابنا التوضيح فصلا مستقلا
وحاصلها ان القدرة شرط التكليف وانه لا يجوز التكليف بما لا يطاق
وعدم جوازه لا لان الاصلح واجب على الله سبحانه وتعالى كما تقول المعتزلة
بل لانه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه فيلزم
ان يتركوه فيستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة سفه وهو قبيح لا يجوز
صدوره من الله الحكيم الخبير ثم ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته
كالجمع بين الضدين فلا خلاف في عدم وقوع التكليف به والآيات
ناطقة بذلك واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه
لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع كايجاد

الجواهر

الجواهر وحمل الجبال والطيران في السماء فالخلاف في هذا والجمهور على
ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ودليل الجمهور انه في كونه عبثا
كالممتنع لذاته لان كليهما في عدم الوسع والحرجية والعبثية سواء واحتج
المجوزون بانه تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع ان الايمان منه محال
لعلمه تعالى بعدم ايمانه ابدا وما علم الله تعالى عدمه يمتنع خلافه
فالايمان منه ممتنع مع انه تعالى كلفه به واجيب من طرف الجمهور
ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم ان له قدرة
واختيارا في الايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل
وتأويل ما صرح به ابو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الاكبر ان
القدرة تصلح للضدين وقوله كتب ما كان وما يكون لكن كتبه بالوصف
لا بالحكم يعني كتب ان فلانا يريد الايمان او الكفر باختياره فيكون
مؤمنا او كافرا وما كتب ليكن فلان مؤمنا وليكن فلان كافرا بطريق
الحكم فلا جبر لكن تحقيق هذا المقام وايضاحه على تمام المرام يتوقف
على معرفة مسئلة الاختيار في افعال العباد لان مدار صحة التكليف
والتخلص من الوساوس الشيطانية الباعثة على الاستبطاء والبطالة

مسئلة في بيان مقدمات يجب الاخبار

في الاعمال فاقول وبالله التوفيق لابد في تحقيق هذا البحث من معرفة
الاختيار والارادة والمشية والفرق بينهما والاستطاعة والقدرة والقضا
والقدر وغيرها مما له دخل في بيان هذه المسئلة وبيان مذهب الجبرية
والقدرية ومتمسكاتهم مع الرد والجواب عنها حتى يتضح المقام فانه
من اهم المهام الذي يبتني عليه جميع الاحكام الشرعيه فاعلم ان الاختيار
ترجيح احد جانبي المقدور عند المتكلمين والاختيار الذي هو بمعنى
القدرة والارادة والانشاء والابداع خاص بالله تعالى واما الاختيار
الذي اثبته اهل السنة للعبد فالمراد به قصد الفعل وميله اليه
ورضاه به فالفعل مخلوق لله تعالى والخلق من الله تعالى والميل والفعل
من المكلف العبد فكل فعل صدر من العبد ان نظرت الى وجوده
وحدوثه فانسب ذلك الى قدرة الله تعالى وارادته لاشريك له وان
نظرت الى تميزه من القسر الضروري فانسبه الى العبد وهي النسبة
المعبر عنها شرعا بالكسب فانظر الى قوله تعالى وعيدهم في طغيانهم
حيث اضاف المدالى نفسه فانه مخلوق له تعالى غير صادر من العبد
واضاف الطغيان اليهم لوقوعه منهم على وجه الاختيار المعبر عنه بالكسب

والارادة

والارادة هي صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع ومعنى ارادة
الله تعالى هو ترجيح احد طرفي المقدور على الآخر وتخصيصه بوجه
دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه
ميل مع تفصيل فان الارادة صفة زايدة على ذاته تعالى متعلقة
على وفق حكمته التي تخصص وقوع الفعل على وجه دون وجه
وحكمته عين علمه المقتضي لنظام العالم على الوجه الاجمل والترتيب
الاكمل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار واذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل واما اذا تعلقت بفعل غيره
ففيه خلاف المعتزلة القايلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر
لا يوجب المامور به وعندنا الامر غير الارادة كالامر واما الارادة الحادثة
فلا توجب تعلقا وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث ذات الارادة
وقد يقال المتعلق ايضا قديم والحادث ظهوره والمذهب المجلو المختار
ان صفات الله تعالى وتعلقاتها قديمة وارادة الله تعالى عامة
لكل شيء طاعة كانت او معصية خلافا للمعتزلة في المعصية والمشية
فهي في الاصل ماخوذة من الشيء وهو اسم للموجود وهي كالارادة سنة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اكثر المتكلمين لان الارادة من ضرورتها الوجود لاستحالة والكرامية يقولون
مشيئة الله تعالى صفة ازلية وارادته صفة حادثة في ذاته القديم
والحق انهما اذا اضيفا اليه تعالى يكونان بمعنى واحد والفرق بينهما
في حق العباد وفي قوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا
الفرق حيث ذكر المشيئة عند ذكر الفعل المخصوص بالوجود وذكر
الارادة عند ذكر الحكم الشامل للعدم ايضا وقال بعض المتكلمين ومن
الفرق بينهما ان ارادة الانسان قد تحصل من غير ان تتقدمه ارادة
الله تعالى فان الانسان قد يريد ان لا يموت ويابى الله تعالى ذلك
ومشيته لا تكون الا بعد مشيته واما رضاء الله تعالى فهو نوعان
الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مراد الله
تعالى غير مرضي له لانه يعترض عليه ويواخذ به والطلب النفساني
مغاير للارادة بدليل انه تعالى امر الكافر ولم يرد منه الايمان لعلمه
بانه يريد باختياره الكفر كما في قصة ذبح سيدنا اسمعيل امر بالذبح
ولم يرده والاستطاعة استفعال من الطوع وهي عند المحققين
اسم للمعاني التي بها يتمكن الانسان مما يريد من احداث الفعل وهي

اربعة

اربعة اشياء مخصوصة للفاعل وتصور الفعل ومادة للتاثير وآلة
ان كان الفعل آليا كالكتابة وبضاده بخروج ان لا تجد احد هذه الاربعة
وفي تعديل صدر الشريعة وغيره هي جملة ما يتمكن به العبد من الفعل
اذا انضم اليه القدرة الصالحة للضدين على سبيل البدل وهي المرادة بالنفي
في قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة
الاسباب والالات المتقدمة على الفعل لانها كانت ثابتة للكفار وصحة
التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والالات
والجوارح والاعضاء فالمكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب
يخلق الله تعالى القدرة الحقيقية وقت مباشرته ولا يحصل له ذلك عند
عدم سلامة الاسباب هكذا جرت السنة الالهية فاذا قصد العبد فعل
الخير يخلق الله تعالى وقت مباشرته ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل
الخير مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله تعالى وقت مباشرة
ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنا له فلما قصد العبد فعل الشر
وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان العبد مضيعا لحصول قدرة
فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الاخرة بسبب تضييع فعل الخير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وتحصيله مكانه فعل الشرط بثم الاستطاعة التي حصل بها الايمان لا تصلح
للكفر اذا اقترنت بالايمان لكنها لو اقترنت بالكفر بدلا عن اقترانها
بالايمان صلحت له بدلا عن صلاحها للايمان وهذا معنى قولنا في جنس
ان القدرة تصلح للضدين على سبيل البدل لا على وجه المعية والدليل
عليه ان القدرة لو لم تكن صالحة للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق
فان الكافر مامور بالايمان فلو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم
ذلك فالقول بانها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار واستدل المقابلون
من المعتزلة بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل
الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها
بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حين لزم تكليف
وهو باطل واجيب بان الاستطاعة التي يعتمد عليه صحة التكليف
سلامة الاسباب والالات وتلك قبل الفعل كما في قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا واما الاستطاعة التي هي القدرة المستجمعة
لشرايط التاثير فالحق انها مع الفعل فان قيل الاستطاعة صفة المكلف
وسلامة الاسباب ليست صفة له قلنا المراد سلامة اسبابه والآلة

والمكلف

والمكلف كما يتصف بالاستطاعة بمعنى القدرة يتصف بذلك يقال
ذو سلامة اسباب الآلة لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل بخلاف الاستطاعة
ونفي الاستطاعة قد يراد به نفي القدرة والامكان نحو فلا يستطيعون
توصية وما استطاعوا له نقبا وقد يراد به نفي الامتناع نحو هل يستطيع
ربك وقد يراد به نفي الوقوع بمشقة وكلفة نحو انك لن تستطيع
معي صبرا القدرة عند اهل السنة صفة تقتضي ايجاد الشيء وقيل
قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وهي مبدا الافعال المتضادة
على نسبة متساويه ولا يمكن تساوي الطرفين الذي هو شرط تعلق
القدرة الا في الممكن لان الواجب راجح الوجود والممتنع راجح العدم وقدرة
الله تعالى عبارة عن نفي العجز وهي صفة حقيقية قايمة بذاته تعالى
يعرض لها الاضافات بحسب المقدورات مؤثرة في ايجاد الاشياء والابداع
والاختراع والخلق والصنع على وفق الارادة والاختيار ثم القدرة سواء
كانت علة تحصيل الفعل كما هو اختيار صاحب التبصرة او شرط تحصيل الفعل
كما هو اختيار عامة المشايخ تتعلق بالمعدوم ليصير موجودا دون الموجود
لاستحالة ايجاد الموجود والمحال فانه لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز ان يوصف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل هو فيه
جمع صفتي الظلم والعدل وهو محال واعلم ان القدرة التي يصير الفعل بها
متحقق الوجود هي التي تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا
للمعتزلة لانها عرض لا يبقى زمانين ولو كانت سابقة لوجد الفعل حال
عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه على تقدير تسليم عدم البقاء مثل
هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة
لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والمحققون على انه ان
اريد بالقدرة القدرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي
توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المستجمعة لجميع الشرائط
فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل
اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي المقارنة الزمانية
كحركة الاصبع مع حركة الخاتم القضاء يجيء لمعان كثيرة
بمعنى الاتمام والفراغ والامر والاماتة والامضاء والوصية وغيرها قال
الطيبي موضوع للقدر المشترك بين هذه المفهومات وقضاء الله تعالى

عبارة عن ثبوت صور الاشياء في العلم الالهي على الوجه الكلي وهو الذي
يسميه الحكماء العقل الاول وقدره وهو صور جميع الموجودات في اللوح
المحفوظ الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية وقال بعضهم القضاء هو الحكم
الكلي الاجمالي على اعيان الموجودات باحوالها من الازل الى الابد مثل
الحكم بان كل نفس ذائقة الموت والقدر تفصيل ذلك الحكم بتعيين الاسباب
وتخصيص ايجاد الاعيان باوقات وازمان بحسب قابلياتها واستعداداتها
المقتضية للوقوع منها وتعليق كل من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص
مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني ولا يمكن ان يكون
التفصيل على خلاف الاجمال فما يقع في افراد الانسان من خير وشر فانما
هو تفصيل قضاياه لا محالة فسعادة الاشرار وشقاوة الاخيار امور
خارجة عن حقيقة الانسان اقتضته الحكمة الربانية فاتضح معنى

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له
اي خلق لان يظهر منه تفاصيل قضاياه الخير لا يصدر عنه الا الخير
وكذلك حكمه ولا عذر لاحد في القضاء والقدر والتخليق والارادة
لان هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين الى ما فعلوا بل فعلوا اختيارا فصار

خلق الفعل وارادته والقضاء به وتقديره لخلق الاوقات والامكنة التي
تقع فيها الافعال ولا تقع بدونها ولم يصر تخليق شيء من ذلك عندنا لانه
لا يوجب اضطرارهم ولا دلالة في قوله تعالى ﴿ طر قل لن ينفعكم الفرار
ان فررتم من الموت او القتل الآية على ان الفرار لا ينجي لان ما لابد
لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت معين انما هو ترتيب مقتضى الاسباب
والمسببات حسب العادة على مقتضى الحكمة لا لانه سبق به القضاء
لانه تابع للمقضي التابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو
المقضي فلا يكون باعثا له وفي المقصد الاقصى القضاء نصب
هذه الاسباب الكلية الثابتة كالارض والسموات والكواكب والافلاك
والقدر توجيه هذه الاسباب الكلية بحركاتها المتناسبة الى المسببات
الحادثة واذا تمهد هذه القواعد فاعلم ان الله تعالى خالق لافعال
العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان خلافا للمعتزلة
لانهم زعموا ان العبد خالق لافعاله وللعباد افعال اختيارية يثابون
بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية خلافا للجبرية
لانهم زعموا انه لا فعل للعبد اصلا وان كان حركاته بمنزلة حركات الجمادات

وكل من مذهبي المعتزلة والجبرية باطلان لان اهل السنة من السلف الى الخلف
اجمعوا على انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين احتجت المعتزلة
على كون العبد خالقا لافعاله باربعة اوجه الاول انا نفرق بالضرورة
بين حركات الماشي وحركات المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية
والثاني انه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح
والذم والثواب والعقاب ولاسناد الافعال التي تقتضي سابقية
القصد والاختيار الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب
بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والجواب ان ذلك انما يتوجه
على الجبرية الغالبين بنفي الكسب والاختيار واما نحن معشر اهل السنة فحجتنا
على ما تحققه ان شاء الله تعالى والثالث انه لو كان خالقا لافعال
العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق
الى غير ذلك اجيب من طرفنا بان هذا جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات ولا يتصف بذلك الرابع
قوله سبحانه وتعالى فتبارك الله احسن الخالقين وقوله تعالى واذ تخلق

من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير واحتج
اهل الحق على عدم كون العبد خالقا لافعاله بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار
لايكون الا كذلك واللازم بط فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل
على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور
للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم ولو في
حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول
وهذا في اظهر احواله واما اذا تامل في حركاته اعضائه في المشي والاخذ
والبطش ونحو ذلك من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
فعلمه اظهر من الشمس وابين من قبس الثاني النصوص الواردة
في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية
ليلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة على حذف الضمير
وتشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد
بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر
الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات

مثلا والذهول عن هذه النكتة قد توهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون
ما مصدرية وكقوله تعالى الله خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل
العبد شيء ممكن وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح
بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العباده فان قيل فالقايل بكون العبد
خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين قلنا الاشراك هو
اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوسي او بمعنى
استحقاق العباده كعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا
يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب
والالات التي يخلق الله تعالى لانهم قالوا الله تعالى خالق بالذات
والعبد خالق بالواسطة يعني بتمكين الله تعالى اياه من خلقه افعاله
فالله تعالى خالق لافعال العباد كلها دقها وجلها بارادته ومشيته وحكمه
وقضائه وتقديره لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى وجب الرضاء
به لان الرضاء بالقضاء واجب لانا نقول الكفر مقضي لا مقضاء والرضاء
انما يجب بالقضاء دون المقضي حتى قالوا الرضا بالكفر لا من حيث
هو هو بل من حيث انه مقضي للباري ليس بكفر فانه قيل اذا كان افعال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العباد بارادة الله تعالى ومشيته وحكمه وقضائه وتقديره فيكون الكافر
في كفره والفاسق في فسقه مجبورين قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر
والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار
ولم يلزم تكليف المحال لكون العلم تابعا للمعلوم كما مر تفصيلا والمعتزلة
انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى انه اراد من الكافر والفاسق
ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه
وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به ويكون
مذهبهم هكذا شنع الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله سبحانه وتعالى
في سورة الشعراء على اهل السنة تشنيعا فاحشا حيث قال وفي قوله
تعالى فات به ان كنت من الصادقين انه لا ياتي بالمعجزة الا الصادق
في دعواه لان المعجزة تصديق من الله تعالى لمدعي النبوة والحكيم لا
يصدق الكاذب ومن العجب ان مثل فرعون لم يخف عليه هذا
وخفي على ناس من اهل القبلة حيث جوزوا القبيح على الله تعالى
حتى لزمهم تصديق الكاذبين بالمعجزات يعني بالكاذبين المتنبئين
وبالمعجزات الخوارق الظاهرة في ايدي المتنبئين سحرا واستدراجا لانه

يصدق تعريف المعجزة على تلك الخوارق لانها امر خارق للعادة قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى فيريد صاحب الكشاف
ان المعتزلة لما قالوا ان الله لا يريد القبيح فالله تعالى لا يريد صدق
المتنبي لان ما اتى به سحر وهو قبيح واما اهل السنة فلا مخلص لهم
فيضطرون الى تصديق مثل ذلك الكاذب فنجيب عنه نحن معشر اهل
السنة بانه تعالى لا يخلق الخارق في يد مثل ذلك الكاذب بحكم العادة
ولا ننقض بالفرضيات وايضا اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر
ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على اسباب
كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبها فيكون من ترتب الامور على
اسبابها كالاسهال بعد شرب المسهلات الا يرى ان شفاء المريض
بالدعاء خارق وبالادوية المطبية غير خارق كما صرح به المولى الخيالي
قدس سره فنرجع الى ما هو المقصود من اثبات الاختيار الجزئي وابطال
مذهب الجبرية فنقول ومن الله التوفيق والامداد والهداية الى
سبيل الرشاد اعلم ان الشيطان ان يوسوس للانسان بان
الاعمال مقدرة فلا تقدر على مخالفة تقدير الله تعالى فان قدرك الاعمال

www.alukah.net

الصالحة والسعي لها والقصد اليها حصلت لا محالة وان لم يقدر استحال
وجودها فانت مجبور على العمل والترك فلا يفيد القيل والقال فتقل في
دفع هذه الوسوسة ان الله تعالى وان كان خالقا لافعال العباد كلها
وغيرها لا خالق غيره لكن للعباد اختيارات جزئية وارادات قلبية
قابلة للتعلق بكل من الضدين من الطاعات والمعاصي وليس لها
وجود في الخارج حتى تحتاج الى الخلق ويتعلق بها اذ الخلق ايجاد المعدوم
فما لا يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون مريدها خالقا لها وقد جعلها الله
تعالى شرطا عاديا لخلقه افعال العباد وكون افعال العباد بعلم الله
تعالى وارادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون صدورها
من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمرو يوما من الايام
فاراده وكتبه في قرطاس فهل يكون في فعله مجبورا من زيد وهل
له ان يقول فعلت ما فعلت لعلمك وارادتك وكتبك اياه ليس لم
ذلك فان عمرا فعله باختياره وارادته لا لاجل علم زيد وارادته وكتبه
فلا يتصور فيه الجبر فكذا فيما نحن فيه فتدبر وكن من الشاكرين وهذا
الجواب هو الحاسم القاطع لهذه الوسوسة ومعنى قول السلف لا جبر

ولا

ولا تفويض وكن امرا بين امرين واما على قول الاشعري القايل بالجبر
المتوسط اعني كون افعال العباد باختيارهم لا بالاضطرار كما تقوله الجبرية
العبد مضطر في فعله فانه جبر محض ولكن يقولون الاختيار من الله
بالجبر والاضطرار فنحن مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا
وهذا معنى الجبر المتوسط فلا محيص من هذه الوسوسة وهو مخالف
لقول السلف لا جبر ولا تفويض لان لفظة الجبر نكرة في سياق النفي
فتعم ويقتضي ان لا يوجد جبر اصلا محضا كان او متوسطا ولا ينفع
في وجود اختيار اضطراري والمذهب الحق مذهب امام الهدى الشيخ
ابي منصور الماتريدي كما ذكرنا وهو مذهب الصحابة واتباعهم
ومذهب ابي حنيفه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وتحقيقه ان
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى
الفعل عقب ذلك خلق والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين
مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى من جهة الايجاد ومقدور العبد
بجهة الكسب كالارض ملك الله تعالى من جهة الخلق وملك العبد
من جهة التصرف والانتفاع وتتصور في الفرق بينهما عبارات مثل ان

الكسب وقع بالآلة والخلق لا بالآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته
والخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير
من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت
به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل
في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قام به والكسب
لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح كما صرح العلامة السعد التفتازاني
في شرح المقاصد في الجبر الثاني لاثبات الاختيار الجزئي في التلويح بقوله
فتعين ان ذلك الامر اللا موجود واللا معدوم الصادر من العبد امر
لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به
وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدور بقدرة الا انه يصح في الخلق انفراد
القادر به بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وقال بعيد هذا
واعلم ان ملخص كلام المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان
بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذا وبعضها
مشعور به لكن ليس بارادته كرمشه وصحته ونومه ويقظته ورعضها
مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور

نعم

فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصح الصدور
واللا صدور وهي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان
يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى
بالارادة او بالداعي فكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته
وارادته فهو باختياره وما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره فان قيل
اذا كان الاختيار صادرا من العبد ولم يكن مخلوقا لله تعالى فلا بد
لاختياره من اختيار فيدور او يتسلسل قلنا هذا منقوض باختيار
الله تعالى فما كان جوابكم فهو جوابنا على انه يجب عنه ان الفعل الاختياري
ان كان صادرا قصدا واصالة كالصوم والصلوة فلا بد من اختيار
سابق عليه بالضرورة واما ان كان ضمنا وتبعا كالاختيار في ضمن
الصوم والصلوة فذلك الاختيار لا يقتضي اختيارا سابقا عليه بل
اختيار ما تضمنه اختيارا له ضمنا والتزاما مع انه يجب عنه بان
الترجيح بلا مرجح جايز عند المتكلمين في الفاعل المختار كالهارب من
الاسد وامامه طريقان مساويان فسلوكه باحدهما جايز مع انه
ترجيح بلا مرجح وانما الممتنع الترجيح بلا مرجح فيجوز ان تتعلق الارادة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بشيء بلا مرجح وداعي فلا يريد ان تعلق الارادة لابد له من مرجح فان كان
من خارج يلزم الايجاب وان كان من نفس المريد ننقل الكلام اليه انه
بالاختيار او بالاضطرار فيلزم اما الدور واما التسلسل فان قيل بعد تعميم
علم الله تعالى وارادته الجبر لازم لانهما قطعا اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا الله تعالى يعلم
ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره لان علم الله وارادته تابعان
لارادة العبد وفعله بالاختيار فلا يلزم الجبر وانما يلزم لو كان علم الله
تعالى وارادته سببا وعلة لفعل العبد وليس كذلك فان قيل فيكون فعله
الاختياري واجبا وممتنعا باختياره وهذا ينافي الاختيار قلنا نعم لان
الوجوب بالاختيار يحقق للاختيار لا ينافيه له وايضا منقوض بافعال
الباري واعلم ان قوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله يتوهم
من ظاهره الجبر لان معناه الظاهري ما تريدون الاستقامة الا ان
يريد الله ارادة استقامتكم فيكون العبد في ارادته غير مختار بل مضطرا
لكن هذا المعنى على طريقة الاشعرية واما على طريقة الماتريدية يكون
معنى الآية والله تعالى اعلم لا تريدون استقامتكم وتوجدونها الا ان

يشاء الله استقامتكم فيوجدها فالمشيئة لله تعالى في وجود استقامتكم وليس
للعبد منة اصلا في وجود الاستقامة لانه اذا اراد الاستقامة ولم يتعلق
به خلق الله تعالى لا توجد الاستقامة او نقول لا يلزم من علم وجود
المشيئة الا بعد مشيئة الله تعالى ان لا توجد ارادة العبد الا بعد ارادة
الله تعالى لان ارادة العبد قد توجد من غير ان تتقدمه ارادة الله
تعالى لان الانسان قد يريد ان لا يموت ويابى الله تعالى ذلك فوجدت
ارادته من غير ان تتقدمه ارادة الله تعالى بخلاف المشيئة كما مر
اولا نقدر المفعول لقوله الا ان يشاء الله مشيئة العبد كما قدره
المعترض بل نقدر المفعول مقدمة المشيئة وهو الشوق فيكون
المعنى الا ان يشاء شوق مشيئتكم وتفصيل هذا انه لابد في وجود
كل فعل اختياري من اربعة اشياء الاول تصور ذلك الفعل الاختياري
بوجه ملايم والثاني الشوق الجزمي المنبعث من ذلك التصور الجزمي
والثالث ارادة ذلك الفعل الاختياري وقصده والرابع تحريك الاعضاء
ففي المرتبة الخامسة يخلق الله تعالى ذلك الفعل على اجري عادته العلية
بشرط ان لا يمنع مانع كما في ترتب سائر المسببات العادية على اسبابها

وهذا لو لم يوجد الفعل بعد
ارادة العبد وصرف قدرته
لا يبقى ذكر الشوق وسببه

حتى تكون مخلوقة مثله فيلزم الجبر بل هي من قبيل الاحوال لا موجود ولا
معدوم واعلم انه يمكن للانسان ترك كل من هذه الاربعة المذكورة
اما التصور فبتركه بالاشتغال الى غيره مع الاعراض عنه وكذا الشوق
يتركه بتصور الفعل الاختياري بوجه غير ملايم فينتفي الشوق
بل تحصل النفرة وكذا الارادة يتركها بسبب مانع فاذا ترك الارادة
فيلزم منه ترك تحريك الاعضاء فلا يكون مجبورا في واحد منها والشوق
ليس عين الارادة الجزئية حتى تكون مخلوقة مثله فيلزم الجبر بل
هي من قبيل الاحوال لا موجود ولا معدوم لانه قد يريد فعلا مع النفرة
عنه لغرض من الاغراض وقد يوجد الشوق ولا تتأتى الارادة اما لكسل
مانع او لحياء رادع او لرياء قامع هذا قال صاحب التوضيح بعد سرد
المقدمات لاثبات الاختيار الجزئي فالكسب لا يوجب المقدور بل يوجب
من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات
كونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق
لان خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة
بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد

علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف بالمقصود اليه قبيح لانه موصل
الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد
فالحاصل ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق
ولا مكون الا الله تعالى لكن ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه
وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات
فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة
الجبر والقدر وبالله التوفيق انتهى كلامه اقول انه مما ذكرنا من الاقوال
والدلائل تبين ان الحق هو مذهب الماتريدية بيننا ظاهر لا مجال للخوض
في الانكار ولا كلام مع اهل العناد والاستكبار فالحمد لله على التوفيق
وبيده ازمة التحقيق وبعد فاعلم ان في خلق الافعال ثمانية
مذاهب اربعة منها بيناها كما عرفت وهو مذهب الجبرية والقدرية والاشاعرة
والماتريدية فاردنا ان نبين المذاهب الاربعة الباقية تتميما للفايدة
فاقول منها مذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو ان افعال العباد
حاصلة بمجموع المقدرتين كل منهما مؤثرة في اصل الفعل فقيل ان كان مراده
ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت الى قدرة الله سبحانه وتعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فباعتانه يكون مستقلا بالتاثير فهذا قريب من الحق وان كان مراده
ان كلا من القدرتين مستقل بالتاثير فهذا توارد العلتين مستقلتين
على معلول واحد وهو محال ومنها مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني
المالكي وهو ان افعال العباد بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق
باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه كلطم اليتيم فاصله بخلق
الله سبحانه وتعالى ووصفه من كونه طاعة ان كان لقصد التاديب ومعصية
ان كان لمجرد الايذاء فقدرة العبد وهذا ان كان مراده بان قدرة العبد
مستقلة في خلق الطاعة والمعصية يلزمه مايلزم المعتزله وان كان
مراده ان لقدرة العبد مدخلا في وصف كونه طاعة او معصية فهذا
لا يخلو عن محذور ايضا لان تلك الصفات من الامور الاعتبارية اللازمة
لافعال العباد فاذا وافقت امر الله تعالى تكون طاعة والا تكون معصية
فلا مدخل لقدرة العبد في وجود تلك الصفات ومنها مذهب الفلاسفه
وهو ان الله تعالى يوجب للعبد صفة القدرة والارادة ثم تمامية وجبان
وجود المقدور لكن هذا ظاهر كلامهم وفي التحقيق مذهبهم ليس كذلك
لانهم يقولون ان موجد جميع الموجودات هو الله تعالى وما في ظاهر

كلامهم من قبيل الوسايط والشروط والالات لانه نقل عن افلاطون
رئيس الفلاسفه انه قال العالم كره والارض مركز والافلاك قسي والحوادث
سهام وبدن الانسان هدف والله هو الرامي فاين المفر وكلامه هذا
يدل على ان لا خالق غير الله تعالى قيل لما سمع هذا علي بن ابي طالب رضي
الله تعالى عنه قال الله هو المفر وهذا مراد افلاطون فكشفه
ومنها مذهب امام الحرمين قال صاحب المواقف مذهبه كظاهر مذهب
الفلاسفه ورده شارح المقاصد بما قاله امام الحرمين في كتابه المسمى
بالارشاد ما نصه ان الله تعالى خالق لجميع الاشيا لا خالق غيره
والموجودات كلها محدثه بقدرته ولا فرق في ذلك بين ما تتعلق به
قدرة العبد وبين ما لا تتعلق به قدرة العبد فمذهبه مذهب اهل السنة
والجماعة وهو ممن تباهى به جملة الاسلام العراقي من مشايخه فيجب
الحذر من سوء الظن بمثل ذلك الفاضل العلامة قدس سره تعالى سرهم
واذ انتهى هذا فلنرجع الى ما نحن بصدده من بيان القدرة باقسامها
وبيان ما يتفرع على كل قسم منها فنقول وبالله نوفق ان عن مطلق وكامل
فالمطلق ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا

وذلك يشترط في حكم كل امر لئلا يكون تكليف مالبس في الوسع كالوضوء والصلوة والحج والزكوة من الماء والقوة والاستطاعة والغنى ولذلك اجمعوا ان وجوب الطهارة بالماء لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة وكذلك في حالة العجز عن استعمال الماء لاجرحه بان يخاف زيادة المرض او العطش وكذلك اداء الصلوة لا يجب بدون هذه القدرة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قياما وقاعدا وموميا. وكذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذي يتوصل به الى اداءه لا يكون الا بهما وكذلك وجوب الزكوة لا يكون الا بهذا الشرط فانه لا يتمكن من الاداء الا بملك المال فعلم ان قول الخصم من الماء والقوة والاستطاعة والغنى لف ونشر مرتب ولهذا قال زفر رحمه الله تعالى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر جزء من الوقت او طهرت الحايض لا تجب عليه تلك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضروريات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة فاشار الخصم الى ما اجاب عنه علماؤنا بقوله غير ان الاهلية في الجزء

الاخير من الوقت تكفي عندنا استحسانا لوجوب السبب والاهلية يعني استحسن علماؤنا رحمهم الله القول بالوجوب فيه لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود وافتقار وجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحققها لانها لا تسبق الاداء يعني ان وجوب الاداء مفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية وهي القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير لا تسبق الفعل لانها تقارن الفعل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهي محال والقدرة المتوهمة حاصلة لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بتوقف الشمس كما كان لسيدنا سليمان عليه السلام فثبت بهذا القدر من القدرة وجوب الاداء ويظهر اثره في الخلف وهو وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير لو لم يدرك سعة الوقت وتحقيق هذا البحث ان القدرة على نوعين قدرة بها يصير الفعل متحقق الوجود وهي الاستطاعة التي تقارن الفعل عند اهل السنة خلافا للمعتزلة وقد بيناها في ضمن بيان الاستطاعة تفصيلا وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سابقة على الاداء وهي نوعان نوع يصير بها الفعل غالب الوجود ظاهر التحقق عادة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كان ادرك ركعة في الوقت مع كونه اهلا للاداء الصلوة وهذا النوع من
القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء بعينه بمعنى انه يأثم بتركه الاداء والنوع
الثاني يصير بها الفعل في حيز الجواز عقلا وان كان بينه وقوعه
وهذا النوع يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه لا لعينه ومثال ما ذكرنا
من ان الكافر اذا اسلم وبلغ الصبي او طهرت الحائض عند ضيق الوقت
بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما والله اكبر
عند ابي يوسف يكون الاداء واجبا لخلفه لا لعينه حتى لا يأثم بتركه
فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة
الالات ولا نسلم ان توهم سلامة الالة كاف لصحة التكليف فان توهم
حدوث الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون
الزاد والراحلة مثلا ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج
والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة
كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه لكونه احتمالا بعيدا قلنا
هذه انما لا يصح التكليف عليه اذا كان المطلوب عين ما كلف به وههنا
ليس كذلك هو الخلف كما مر فتوهم القدرة وان كان بعيدا يكفي لصحة
التكليف

التكليف كما في الحلف على مس السماء فان من حلف على مس السماء
ينعقد يمينه موجبة للبر لتصوره عقلا فينعقد يمينه بناء على هذا
التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا
ولكن يحكم عليه وقت الصلوة في السفر ان خطاب الاصل متوجه عليه
لاحتمال وجود الماء يعني دخل وقت الظهر مثلا في المفازة بغتة وهو
عادم للماء ان خطاب الاصل وهو فاغسلوا وجوهكم يتوجه لاحتمال
القدرة على الماء بحدوثه بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ كابي
السجستاني ولتوجه خطاب الاصل يجب عليه الطلب ان ظن
بقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الى الخلف وهو التراب قال القاساني وهذا
غاية تحرير هذا البحث وفيه نظر اذ لا حاجة في استخراج الخلافية
الى ترتيبه الى اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكره اولا
من ان ادنى التمكن شرط التكليف ويلزم ان يكون هذا جواب القياس
والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا
بالوجوب للاحتياط لان يأتي بشيء ليس عليه اولى من ان يترك
ما عليه ولهذا لم يؤثروه بترك الشروع في الجزء الاخير فافهم فانه دقيق

انتهى وهذا الشرط مختص بوجوب الاداء لانه شرط وجوب الاداء
لا القضا حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج
الوقت لا يسقط عنه وجوب القضا لان هذه القدرة شرط لوجوب
الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب كشهود النكاح اذ شرط الشيء لا
يلزم ان يكون شرطا لبقائه كشهود النكاح يعني ان القضاء انما يجب
لبقاء الواجب بالسبب السابق كما في قضاء المسافر والمريض الصوم
وهو غير مشروط ببقاء القدرة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة
وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها
بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون هذه
القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط
ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل هو
بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب
الاول لا بنص جديد كما بينا تفصيلا فيكون هذا جوابا آخر لزفر
ورد الدليله حيث قال لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في
الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة حيث بنى عدم

القضاء على عدم وجوب الاداء وليس كذلك بل القضاء مبني على نفس
الوجوب وعدمه على عدمه كما عرفت آنفا والكامل منها هي القدرة الميسرة
وهي زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى القدرة الميسرة ما
يوجب اليسر على الاداء كما في التوضيح اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب
والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة
الممكنة كما في التلويح فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من
القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية
لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال شقيق الروح
محبوب النفس لاكثر الخلائق وقال السعد عند العامة والمفارقة عن
المحبوب بالاختيار امر شاق وفرق ما بينهما ان الاولى شرط محض لا يشترط
دوامها لبقاء الواجب ومعنى كونه شرطا محضا انه يتوقف اصل
التكليف عليها وليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود
في النكاح شرط لانعقاده دون البقاء واما الميسرة فليست بشرط محض
فانها مغيرة صفة الواجب على معنى انه كان جائزا من الله تعالى ان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة للامر
على عباده لطفا منه وفضلا بخلاف القدرة الممكنة اذ لا يجوز التكليف
الا بها لان يجعل القدرة الميسرة الواجب بصفة المسئولة واليسر بعد
ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر فلو بقي بدونها يلزم تغيير
المشروع يعني ان القدرة الميسرة لما لم تكن شرطا محضا بل وجبت فيها
معنى العلية حيث غيرت صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة
اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لو بقي الواجب بدونها لم يكن
الواجب بصفة اليسر بل بصفة العسر فيكون الباقي غير الثابت ابتداء
اذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة فيلزم تغيير المشروع
وذلك ظاهر البطلان فلهذا اي لكون القدرة الميسرة يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لا ينقلب الى العسر بسقوط الزكوة بهلاك النصاب
يعني بعدما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤدها حتى هلك المال
لم يبق وجوب الزكوة لانها وجبت بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب
بدونها لان الشرع خصها بالمال الفاضل النامي تحقيقا او تقديرا
ولم يوجب في مطلق المال واوجب القليل من الكثير وهو ربع العشر

وهذا غاية اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لكان عسرا عليه وغرما ولا
يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان الباقي غرما محضا
لانه لما تعذر على محل مشغول بحق الغير عند استهلاك قائما جبرا فيبقى
الواجب ببقاء المال تقديرا والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم
الزرع آفة لانها وجبت بصفة اليسر والضمير في قوله لانها يرجع الى
الثلاثة على سبيل البدل يعني ان كلا من هذه الثلاثة وجبت بصفة
اليسر يعني بقدرة ميسرة اما الزكوة فلما مر واما العشر فلان الله تعالى
خصه بالخارج من الارض هو غناء هذا القدرة على اداء العشر تستغني عن
تسعة اعشار فاوجب قليلا من الكثير وذلك صفة اليسر واما الخراج
فقد خصه الله تعالى بنماء الارض حتى لو كانت سبخة لا يجب عليه وكذا
اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء غير ان الخارج نادرة يكون
تحقيقا وطورا يكون تقديرا بان كان متمكنا من الزراعة وتركها واما اعتبر
التقديري فيه لان التقصير من جهته فكانه عشر على نفسه كاستهلاك
المال في الزكوة وانما اعتبر الخراج بالخارج تحقيقا او تقديرا والعشر بالخارج
تحقيقا فقط لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج من الارض فامكن

شبكة الألوكة www.alukah.net

القول بوجوب الحراج مع انعدام الخارج تحقيقا لخلاف العشر فان الواجب
فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج فان قيل
انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط فليسر
فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب
الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فاجاب الخصم عنه بقوله
ولا يلزم اشتراط النصاب للابتداء دون البقاء لانه للتمكن من الاغناء
لا لليسر الواجب فان تيسر اداء الدراهم من اربعين كتيسر اداء الخمسة
من مائتين يعني ان اشتراط النصاب في الابتداء ليس لليسر لان
الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين مثل اداء خمسة من مائتي
درهم في اليسر بل انما شرط النصاب في الابتداء ليصير المكلف به اهلا
لاغناء الفقير اذ الاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغنى لقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى لكن احوال الناس
تتفاوت في الغنى بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره
الشرع بملك النصاب وقال صاحب التوضيح في الجواب عن هذا السؤال
فيجاب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه وقال

اخسي في التلويح يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب
بل يكفي ملك قدر النوى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن
ورجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب
والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا
النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط وجوب وحصول الاهلية
بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير
الواجب من العسر الى اليسر ثم قال بعد هذا واذا كان النصاب شرط
الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب
عند هلاك البعض لان الوجوب في نصاب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام
شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا
انما تسقط بفوات القدرة الميسرة التي هي وصف انما لا بفوات الشرط
هو النصاب دون هذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي
بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة
في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع انتهى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والحانث في اليمين اذا اعسر كفر بالصوم يعني ولان القدرة الميسرة ذكرها
شرط لبقاء الوجوب قلنا الحانث في يمين انتقل من التكفير بالمال اذا
ذهب ماله واعسر جدا وجب عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير
بالصوم لانها وجبت بقدرة ميسرة لوجهين اشار الى الاول بقوله
لان التخيير بين انواع التكفير بالمال وانتقل عنه الى الصوم للعجز
في الحال مع توهم القدرة في الاستقبال امارة اليسر فكان كالزكوة وبيان
الوجهين اما الاول فلان الشارع خير الحانث بين انواع الكفارة التي
بعضها ايسر من بعض بحسب احوال المكلف وذلك تيسير لانه اذا
ثبت له اختيار يأتي بما هو هون وايسر عليه كالمسافر المخير بين الصوم
والفطر بخلاف ما اذا كان واجدا بعينه فقد يتعسر عليه كالمقيم يجب
عليه الصوم عينا ولا يلزم علينا صدقة الفطر فان التخيير ثابت هناك
ولم تجب بالقدرة حتى لم تسقط بهلاك النصاب لان التخيير فيها
ليس للتيسير لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم
سواء فلا يكون فيها تخيير معنى وهو المعتبر في اليسر بخلاف الاشياء
الثلاثة اذ ما ليتها مختلفة اختلافا فاحشا فلذا وجب التخيير والتيسير

والثاني ان نقل الحكم عن المال الى الصوم بعارض العجز في الحال مع توهم
القدرة في الاستقبال ولم يعتبر العدم المستمر كما اعتبر في حق الشيخ
الفاني وكما لو قال ان لم اكلم فلانا فعبدي حر فان الجزاء معلق بالعدم
في عمره فهذا يتيسر على المكلف ويفتح باب التدارك بالخروج عن العهدة
بالصوم في الحال وانما قلنا انه اعتبر العجز الحالي بقوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلاثة ايام اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لانتفى اداء الصوم بعد هذا
العجز فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء
القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم الا ان
المال غير معين فاتى مال اصابه من بعد امت به القدرة جواب عما
قيل ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة ينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة
بالمال بحصول مال اخر بعد انسقوط كما في الزكوة فاجاب بانا انما اعتبر
القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال اخر الا ترى
ان الله تعالى جعل المال ظرفا للواجب حيث قال تعالى وفي اموالهم
حق معلوم للسائل والمحروم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في اربعين
شاة شاة فبحصول مال اخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء من المال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الهلاك فلا يعود الوجوب وأما الذي تعلق الوجوب به في الكفارة فغير معين بل مطلق المال لانها وجبت في الذمة فاي جزء اصابه بعده اي وجد بعد الحنث وبعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير اي ولان المال غير معين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة كما مر ولا يلزم عليه عدم منع الدين وجوب الكفارة بالمال وانه ينافي اليسر لانه ممنوع اقول لما اجيب عن هذا الايراد بالمنع والمنع لا يتوجه الا على مقدمة معينة من مقدمات الدليل فلا بد من تعيين المدعى وترتيب الدليل فنرتب هكذا ونقول قال مشايخنا الحانث في اليمين اذا اعسر كفر بالصوم لان الحانث في اليمين وجبت عليه الكفارة بصفة اليسر وكلما وجبت عليه الكفارة بصفة اليسر اذا اعسر كفر بالصوم فينتج عين المطلوب وكل من الصغرى والكبرى نظريتان فاثبت الخصم الصغرى بقوله لان التخيير بين انواع التكفير الخ ودليل الكبرى ما تقدم من ان القدرة الميسرة يشترط بقاؤها الى

الواجب اذ لو بقي بعدها يلزم تغيير المشروع والايراد الذي دفعه الخصم بقوله ولا يلزم عليه عدم منع الدين وجوب الكفارة الخ اما نقض تبيهي لدليل الصغرى بان يقال دليلك بجميع مقدماته باطل لانه لا تقريب فيه وهو سوق الدليل على وجه يستلزم المدعى وكل دليل هذا شانه باطل ودليل صغراه لانه لو كان فيه تقريب لاستلزم التخيير كون الكفارة بصفة اليسر لكنه لا يستلزم فلا تقريب فيه ودليل بطلان التالي لانه لو استلزم التخيير كون الكفارة بصفة اليسر لمنع الدين وجوب الكفارة بالمال لكنه لا يمنع فثبت انه لا يستلزم ودليل الملازمة وانه ينافي اليسر اذ اليسر فيما اذا كان المودى فضل مال غير مشغول بحاجته وفي صورة الدين ليس الامر كذلك فاجاب الخصم عنه اولا بمنع بطلان التالي اعني قولنا لكنه لا يمنع بانا لا نم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال وكيف وان بعض مشايخنا قالوا يجزيه التكفير بالصوم اذا كان مديونا وثانيا بمنع دليل الملازمة وهو قوله لانه ينافي اليسر بعد تسليم بطلان التالي بانه ولئن سلم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة لكن لا نم انه ينافي اليسر الذي ثبت في الكفارة وان كان منافيا لليسر الذي ثبت في الزكوة وليس البرهان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيتصور فيه التكرار ويوضحه ما مر من ان صيغة الامر كطلقي فلانة مختصرة
من قوله او فعي طالقا فيكون نكرة في موضع الاثبات فتخص بخلاف
النهي لان النكرة في موضع النفي تعم ومن قال بالاباحة ثمة لا يقول
بالاباحة ههنا كيلا يصير حكما واحدا فانه بعيد عن الحقايق لانه لو
كان موجب النهي الاباحة يكون تخييرا بين الفعل والترك مع ان بين
النهي والتخيير مغايرة على سبيل المضادة وهذا لا يجوز اذ فيه رفع
اختلاف الحقايق ومن قال بوجوب الانتهاء بقول بوجوب الانتهاء
ههنا وهو مذهب اصحابنا لان الانتهاء مامور به في قوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما مر في قوله وموجبه وجوب
والمبتناه بادلة عديدة مع زيادة الفايدة بلازم تفصيلا وان
ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل اطلاق اسم المعصية على فرار
المجرة في قصة آدم عليه الصلوة والسلام اعلم ان المراد من
المعصية في قولهم بدليل اطلاق المعصية على فرار المجرة الزلة ولخطا
لا تعمد الذنب صغيرا كان او كبيرا فان الانبياء عليهم الصلوة والسلام
معصومون عنه كما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الاكبر والانبياء

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

سببا ناكما زعمت فاشتمل السند على بيان منشا الغلط وهذا من انواع
المنوع يسمى بالحل وقوله الزكوة وجبت اغناء الى قوله واما الخ تنوير
السند فالسند يقوي المنع وتنوير السند يقوي السند واما معارضة
بان يقال ان كان عندكم دليل يثبت ان الكفارة وجبت بصفة اليسر
ونحن عندنا دليل يثبت خلاف مدعاكم بان نقول ان الكفارة لم تجب
بصفة اليسر والا لمنع الدين وجوب الكفارة بالمال لكنه لم يمنع فلم
تجب لان عدم المنع مبني في اليسر اذا اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل
مال غير مشغول بحاجته وليس هنا كذلك والجواب بمنع عدم منعه
مستندا بقول بعض المشايخ او بمنع دليل الملازمة وهو قوله وانه
مبني في السند وتقريره ما ذكرناه في الجواب الاول

النهي ضد الامر لانه قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل
ولما كان عند الامر احتمال ان يكون للناس فيه اقوال كما في الامر كما ظنه
بعض العلماء فازال النص بقوله والاختلاف في ان النهي يوجب التكرار
لا يتأتى ههنا لانه يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار لانه عبارة
عن الامتثال بموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا تقدر على استغراق

عليهم الصلوة وكلام منزهون عن الصغاير عمدا وعن الكباير مطلقا
وقد كانت منهم زلات وخطايا وقال الشارح الفاضل السيناني
واما الصغاير سهوا فجايزة الا الصغاير التي يلحق فاعلها بالارذال
كسرقة لقمة وتطفيف حبة وقال السعد التفتازاني لكن المحققين
اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه ثم قال واذا تقرر هذا فما نقل
من الانبياء عليهم الصلوة وكلام مما يشعر بذنب او معصية فما كان منقولا
بطريق الاحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن الظاهر
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وقال السيناني
رحمه الله تعالى في اثبات عصمتهم من الذنوب لنا قوله تعالى
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فان قوله المصطفين
وقوله الاخيار متناولان جميع الافعال والتروك بصحة الاستثناء
منهما اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الاتي كذا ومن الاخيار
الاتي كذا فدل على ان الانبياء كانوا من المصطفين الاخيار في جميع
الامور فلا يجوز صدور ذنب منهم والضمير في قوله فمنهم في قوله
تعالى واورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم الخ راجع

الى

الى العباد لان عوده الى اقرب المذكورين اولى وقال الزلات والخطايا
متقاربان معنى فان الزلة فعل من الصغاير يفعل وهو غير قاصد لزعمها
ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها ما خرزه من قولهم زل الرجل
في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن
وجد القصد الى الشيء في الطريق والخطايا جمع الخطأ يعني ان يذنب
وهو فعل من اراد الصواب فصار الى غيره وبسببي فاعله مخطيا واما
الخاطي فهو من تعمد ما لا ينبغي فان قلت على مقتضى ما ذكر ينبغي
ان لا يسمى ما صدر من الانبياء عليهم الصلوة وكلام ذنبا كما في قوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ولا ظلما وما صح تلك الاعتراف
بذلك كما في قصة ادم عليه السلام قلت لعل ذلك لعظمها عندهم
او عندهم الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولا استحالة
في المواخذة على الزلة لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز
عنه عند التثبت ولهذا شرعت الكفارة في القتل الخطأ جزاء عن ترك
التثبت وكذا الخطأ فانه وان خطأ عن الامة لم يخطأ عن الانبياء لعظم
قدرهم كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم اشد الناس بلاء الانبياء

شبكة الألوكة www.alukah.net

ثم ارتبا ثم اجتبا قال وقال البيضاوي في سورة البقرة وقد تمسكت
الحشوية بهذه المعصية على عدم عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام من
وجوه الاول ان آدم عليه الصلاة والسلام كان نبيا وارتكب المنهي عنه
والمرتكب له عاص الثاني انه جعل بارتكابه من الظالمين وانظالم
ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الثالث انه تعالى اسند
اليه العصيان والغي وقال وعصى آدم ربه فغوى الرابع انه تعالى
لقنه التوبة وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه الخامس اعترافه
بانه خاسر لولا مغفرة الله تعالى اياه بقوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكون
من الخاسرين والخاسر من يكون ذا كبيرة السادس انه لوم يذنب لم يجر
عليه ما جرى والجواب عنه بوجوه الاول انه لم يكن نبيا
حينئذ والمدعي مطالب بالبيان الثاني النهي للتنزيه وانما سمي
ظالما وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له فاما اسناد
الغي والعصيان فسياتي الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى
اقول وجوابه عنه في سورة طه في تفسير قوله تعالى وعصى آدم
ربه فغوى قوله والنهي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم

للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها انتهى وانما امر بالتوبة تلافيا لما فات
عنه وجرى عليه ما جرى معاتبة له على ترك الاولى وفاء بما قالم الملائكة
قبل خلقه الثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما
ولكن عوتب بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولعله وان حط
عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لعظم قدرهم كما قال
عليه الصلاة والسلام اشد الناس بلاء الخ او اذى فعله الى ما جرى
عليه على طريق السببية المقدرة دون المواخذة كتناول السم على الجهل
بشانه لا يقال انه باطل بقوله تعالى ما نهاكما ربكما وقاسمهما الآيتان
لانه ليس فيهما ما يدل على انه تناوله حين ما قاله ابليس فلعل مقاله
اورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى
الى ان نسي ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه الرابع انه صلى الله تعالى
عليه وسلم اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه فانه ظن ان النهي
للتنزيه او الاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها
وكان اراد بها الاشارة الى النوع كما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم
اخذ حريرا وذهبا وقال هذان حرامان على ذكور امتي حل لاناثها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وانما حرت عليه ما جرت قطعا لسان الخليفة يجتنبها اولاده انتهى
وانما اطنبت في هذا المقام مع كونه من وضيفة علم الكلام للشفقة على اخواننا
المؤمنين وانقاذهم وابعادهم من غوايل الارتداد المخرب لاساس الدين
فان المصرح في كلام الفقهاء ان من عاب نبيا او استخف به او زعم انه
ارتكب حراما يكون مرتدا ويقتل حدا قال صاحب الخزانة في بحث المرتدين
ما ملخصه سئل في رجل يدعي العلم ويزعم ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم اذا نظر الى امراة واعجبته حلت له بمجرد نظره سواء كان تاذى
اولم يكن ويدخل بها ما يلزمه اجاب انه يكون مرتدا فيترتب عليه
احكام المرتد من وجوب قتله فقد صرح علماؤنا في غالب كتبهم بان من
سب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او واحدا من الانبياء عليهم
الصلاة والسلام او استخف بهم فانه يقتل حدا ولا توبة له عد سواء
كان بعد القدرة عليه والشهادة او جاء تائبا من قبل نفسه لانه تعلق
به حق العبد فلا يسقط كسائر حقوق الادميين وذكر في البزازية ولو عاب
نبيا كفر وقد ذكر المفسرون في قوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه
وانعمت الخ وفصلوا في تفسير الآية وتاويلها بحيث تظهر براءة ساحتهم

صلى الله تعالى عليه وسلم عن طعن مثل هذا الجاهل الضال فاعلم
اذا عرفت مما ذكرنا ان هذا الامر عظيم الخطر والمضار وموجب للهلاك
ودخول النار فالاحوط ان يعتقد الانسان ما صرح به الاندلسي في
شرح السنوسية حيث قال في بحث العصمة ولاجرم انهم صلوات الله
تعالى وسلامه عليهم اجمعين معصومون من فعل المنهيات المتعلقة
بالجوارح الباطنة كالكفر والضلال والحسد والكبر والرياء وغير ذلك
والمتعلقة بالجوارح الظاهرة اما الكبائر فالاجماع انهم معصومون منها
مطلقا اي سهوا وعمدا قبل النبوة وبعدها وكذلك في تبليغ الوحي
والفتاوى واما الصغائر فاما بعد النبوة فالاصح انهم معصومون
منها مطلقا اي عمدا وسهوا واما قبلها فالاتفاق انهم معصومون
منها عمدا وفي السهو قولان والاصح الجواز هذه طريقة ابن الحاجب وهي
حسنة وهذا وان كان مخالفا لكلام الجمهور لكنه اقرب للادب والاحتراز
وفيه سد الذرائع كما نهانا الله تعالى عن سب الذين يدعون من
دون الله مع كونه جائزا اذا كان مؤديا الى سب الله تعالى بقوله جل
من قائل ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير

وانا اجرى عليه ما اجرى قطيعا لشان لخفية يجتنبها اولاده انتهى
وانا اطلبت في هذا المقام مع كونه من وضيفة عم نحلم للشفقة على اخواننا
المؤمنين وانقاذهم وابعادهم من غوايل الارتداد المخرب لاساس الدين
فان المصرح في كلام الفقهاء ان من عاب نبيا او استخف به او زعم انه
ارتكب حراما يكون مرتدا ويقتل حدا قال صاحب الخيرية في بحث المرتدين
ما ملخصه سئل في رجل يدعي العلم ويزعم ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم اذا نظر الى امراة واعجبته حلت له بمجرد نظره سواء كان نكاح بها
او لم يكن ويدخل بها ما يلزمه اجاب انه يكون مرتدا فيترتب عليه
احكام المرتد من وجوب قتله فقد صرح علماؤنا في غالب كتبهم بان من
سب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او واحدا من الانبياء عليهم
الصلاة والسلام او استخف بهم فانه يقتل حدا ولا توبة له اصلا سواء
كان بعد القدرة عليه والشهادة او جاء تائبا من قبل نفسه لانه تعلق
به حق العبد فلا يسقط كسائر حقوق الادميين وذكر في البزازية والوجيز
نبيا كفر وقد ذكر المفسرون في قوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه
وانعمت الخ وفصلوا في تفسير الآية وتاويلها بحيث تظهر براءة ساحتهم

صلى الله تعالى عليه وسلم عن طعن مثل هذا الجاهل الضال فاعلم
اذا عرفت مما ذكرنا ان هذا الامر عظيم الخطر والمضار وموجب للهلاك
ودخول النار فالاحوط ان يعتقد الانسان ما صرح به الامير السيد في
شرحه السنوسية حيث قال في بحث العصمة ولا جرم انهم صلوات الله
تعالى وسلامه عليهم اجمعين معصومون من فعل المنهيات المتعلقة
بالجوارح الباطنة كالكفر والضلال والحسد والكبر والرياء وغير ذلك
والمتعلقة بالجوارح الظاهرة اما الكبائر فالاجماع انهم معصومون منها
مطلقا اي سهوا وعمدا قبل النبوة وبعدها وكذلك في تبليغ الوحي
والفتاوى واما الصغائر فاما بعد النبوة فالاصح انهم معصومون
منها مطلقا اي عمدا وسهوا واما قبلها فالاتفاق انهم معصومون
منها عمدا وفي السهو قولان والاصح الجواز هذه طريقة ابن الحاجب وهي
حسنة وهذا وان كان مخالفا الكلام الجمهور لكنه اقرب للادب والاحتراز
وفيه سد الذرائع كما نهانا الله تعالى عن سب الذين يدعون من
دون الله مع كونه جائزا اذا كان مؤديا الى سب الله تعالى بقوله جل
من قائل ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير

الألوكة
www.alukah.net

ـام وما وقع في القرآن والخبر المتواتر يحمل على ترك الاولى وتسميته ذنبا
او معصية لكون حسنات الابرار سيئات المقربين كما مر فصلى الله تعالى
وسلم وعظم وكرم على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى سيدنا آدم ومن
بينهما سائر الانبياء والمرسلين وآل وصحب كل والتابعين لهم
باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين ولان النهي متعد
لازمه انتهى والمتعدي بدون لازمه محال وتمامه في الامر مر فليراجع
ومن قال من اصحابنا واصحاب الحديث ان الامر بالشيء نهي عن ضده
مطلقا سواء كان له ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد كثيرة
كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام لا يقول ان النهي عن
الشيء امر بجميع اضداده اذ الكان له اضداد كثيرة كالنهي عن القيام
مثلا لا يكون امرا بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع لاستحالة
الجمع بين هذه الاضداد اتيانا من شخص واحد في ساعة واحدة
وذلك ظاهر لا تركا كما في الامر بالشيء فانه يوجب تركه اضداده
عنده وذلك ظاهر ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه لا يجعل النهي
امرا بجميع الاضداد لا يجعل امرا بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد

ليس اولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد من الاضداد
غير معين ضرورة تحقق حكم النهي وعند بعضهم لاحكم للامر والنهي في
الضد لانه مسكوت عنه سواء كان له ضد واحد او اضداد كثيرة
كما ذهب اليه امام الحرمين والغزالي وابو هاشم وقال قوم منهم القاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي امرا
بضده لكن الامر بالشيء يوجب حرمة ضده والنهي عن الشيء يوجب
وجوب ضده وعند بعضهم الامر بالشيء يوجب كراهة ضده وعندنا
الامر يقتضي كراهة ضده وهذا اختيار الخلص والفرق بين هذا وبين
الذي قال بايجاب كراهة ضده يتضح في الاحتجاج كما سنعرفه احتج
الفريق الاول القايلين بان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا بان
فعل احد الضدين عين ترك الاخر فيكون طلب احد الضدين عين
طلب ترك الضد الاخر فثبت ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكذلك
العكس قلنا الاجماع منعقد على ان صيغة الامر مخالفة لصيغة النهي
فلا يكون احدهما عين الاخر لفظا وكذا معنى لان الامر لطلب الفعل
والنهي لطلب الكف واحتج الفريق الثاني القايلين بانه لا حكم للامر

الألوكة
www.alukah.net

والنهي في الضد لانه مسكوت عنه بانه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده
او مقتضيا للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون تصور
فعل الكف عن الضد والثاني باطل والمتقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلانا نقطع ان الآمر قد يطلب شيأ مع الذهول عن
ضده وكذلك يطرد هذا الدليل في النهي وهذا معنى قولهم لانه
مسكوت عنه ولقايل ان يقول لانسلم تحقق الامر مع الذهول عن ضده
فان الكلام في امر الايجاب وايجاب الشيء بدون المنع عن الضد
محال اذ الايجاب هو طلب الفعل مع المنع عن الترك على انه منقوض
واحتج الفريق الثالث القايلين بان الامر ليس نهيا عن ضده ولا
النهي امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب حرمة ضده والنهي عن
الشيء يوجب وجوب ضده بانه لو جاز فعل الضد في الامر وتركه
في النهي لما كان المامور به واجبا والمنهي عنه حراما وهذا حسن
واحتج الفريق الرابع القايلين بان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده
بان النهي الثابت في ضمن الامر اذا ورد مقصودا لان الثابت
بضرورة الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي

لرد

ورد نهي في غير المنهي عنه فثبت به الكراهة دون حرمة واحتج الملخص
بقوله لانه ثبت بمقتضى حكمه فكان دون الثابت بالصريح يعني ان
الامر بالشيء ليس موجبا لكراهة ضده لا صيغة ولا دلالة لانه سكت
عن الضد وحكمه والسكوت لا يكون خبرا ولا ايجابا الا ان غلب الوجود
بالامر يقتضي انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضرورات وجود
الضد الآخر فيكون بطريق الاقتضاء وليس المراد منه المقتضى المصطلح
اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة
كالمقتضى لكن الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالصريح اذ
الضرورة يكتفى فيها بالاقل ولما كان موجب الصريح الحرمة كان موجب
المقتضى الكراهة قال الشارح القاآني ههنا تفصيل يذكره المصنف
بعد هذا والمناسب ذكره هنا وهو انه اذا كان الضد مفوتا للمامور
به كالكل للصوم فانه حينئذ يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتا بان يكون
موجودا عن محله او مقتنا بشرط يكون مكروها وعلى هذا ينبغي ان يقول
وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده او حرمته وفايدة هذا اصل
ان التخيير ما لم يكن مقصودا بالامر كان الاشتغال بضده مكروها او يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مفسدا ما لم يكن مفوتا يعني ان التحريم ما لم يكن مقصودا بالامر يجعل
مباشرة ضد المامور به حراما ولا مفسدا لاداء المامور به الا اذا فوت
الاشتغال بالضد المامور به لان التفويت حرام فاما اذا لم يفوته كان
مكروها لان الثابت بطريق الاقتضا ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها
ولا ضرورة الى القول بالحرمة عند انعدام التفويت كالامر بالقيام في الصلوة
ليس بتحريم للقعود حتى لو قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى
ثم قام لم تفسد صلاته لانه لم يفوت القيام ولكنه اي القعود يكره لانه
يودي الى تاخير القيام المامور به حتى لو قعد ولم يقم يحرم لكونه مفوتا
ومما يتفرع على هذا الاصل ايضا ما اشار اليه المص بقوله والكف اي كف
النفس عن المفطرات في الصوم لما وجب بالامر مقصودا وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل
لان الصوم عبارة عن الكف والامساك وفي العدة اقتضاء لان معنى
العدة النهي عن الخروج والبروز والتزوج بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة
النكاح وبقوله تعالى ولا يخرجن قال علماؤنا دخل امتداخل في العدة وفي
الصوم يعني يتداخل العدتان حتى اذا وطئت بشبهة وجبت عليها عدة

اخرى ويحتسب ما تري من الاقراء من العدتين ولم يجز التداخل في الصوم
بان يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود التضايق اذ المرء لا يتصف
بكفين في زمان واحد كما لا يتصف بجوعين والكف في العدة ثبت بمقتضى
النهي لا مقصودا ولا تضايق فيما ثبت اقتضاء وقال السعد العلامة
في التلويح في بيان هذه المسئلة الآتي فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت
بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب
ما تري من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر لمسئلة
تقدير الركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من
شخص واحد في مرة واحدة كما لا صومين في يوم واحد فاجيب بان
المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج ونحوها
كانت ثابتة حال النكاح والطلاق غير انها الآن اثر الحرمة لخروج
الحكم بعد انعقاد السبب الى اقتضاء مرة اذ لو كان المقصود هو الكف لما
كان الخروج حراما في نفسه فيختص بمعنى ما وبانه لم يترك الكف
لانه الخروج والنكاح وما كان مقصودا من المحرمات والمتروك تداخلت العدتان

او لامتناع في اجتماع المحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج الى
انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت
على واحد او احد انقضت بمرة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان
الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد
بفعلين متجانسين كحلين حين انتهى فانهم فانه دقيق وحرمة الوقاع
في الاعتكاف ما ثبت بالنهي مقصودا وفي الصوم اقتضاء تعدت
الى دواعيه في الاعتكاف لا في الصوم صورة المسئلة ان دواعي الوقاع
كاللمس والقبلة حرام على المعتكف عندنا دون الصائم وعندك انهي
انها لا تحرم في الاعتكاف قياسا على الصوم وانا نقول حرمة الجماع ثبت
قصدا بصريح النهي وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في
المساجد الآية فتعدت الى دواعيه لقوتها بخلاف الصوم فان حرمة
الجماع لم تثبت قصدا لعدم ورود النهي صريحا بل ضمنا لفوات ركن
وهو الكف فلم يتعد الى دواعيه لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها
فرع ابو يوسف على هذا الاصل مسئلتين احديهما ما اشار اليه المص بقوله
وقال ابو يوسف المصلي منهي عن السجدة على مكان نجس اقتضاء فلو اعاد

على مكان طاهر لا تفسد صلوته لانه لا يكون مفوتا بمعنى والثانية ما اشار
اليه بقوله والمشتغل لم ينه عن ترك القراءة قصدا يعني امر بالقراءة فيها
بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه ولم ينه عن ترك القراءة قصدا بل اقتضاء
فترك القراءة في الشفع الاول مالم يكن مفوتا لا يكون مفسدا وذلك اي
التفويت لهذا الشفع اي انما يثبت بالنسبة الى الشفع الاول لا للشفع الثاني
لاحتمال وجود القراءة فيه فتبقى التحريمة ما بقي ذلك الاحتمال صحيحة
قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فساد الشفع الاول بترك القراءة فيه
وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة وصار هذا كالمسافر لو ترك
القراءة في ركعة من ظهره لا تقطع التحريمة وهو قول ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله تعالى لاحتمال بنية الاقامة وقضاء القراءة في الشفع الثاني
والركعة ليست بقيد للاحتراز بل لو ترك القراءة فيها كذلك الحكم عندهما
وانما قيد بالنفل لان كل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد
الشفعين لا يؤثر في الآخر ان من سجد في صلوته على مكان نجس ثم
اعادها في مكان طاهر لا تفسد صلوته لان المصلي منهي عن السجدة على
مكان نجس اقتضاء لعدم صريح النهي ولكنه ثبت ضرورة كونه مأمورا

بالسجود على مكان طاهر بدليل قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة النضد وهو السجود على مكان نجس لا يفوت الا مور لامكان الاعادة على مكان طاهر فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى الطهارة فرض دايم في الصلوة فيصير ضده مفوتا للصلوة كالاكل مفوت للصوم اقول هذا رد لما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله تعالى فانه انما لا سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت فرضا اخر ولهذا قلنا بفساد الصلوة بيان ذلك ان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستهلا له بمنزلة حامل النجاسة لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صارا كانه منه صفة لذكر الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال وطهارة البدن والكف عن حمل النجاسة فرض دايم في الصلوة وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين لا يمنع من الجواز لان وضع اليدين ليس بفرض فكان وضعهما على النجاسة بمنزلة

ترك

ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فكذا هذا وقال محمد ان القراءة فرض دايم في التقدير حكما ولهذا لا يصلح الامي للذي تلى خليفة في الاخرين بخصار كالصوم ايضا اقول وهذا اشارة الى رد قول ابي يوسف في المسئلة الثانية الا ان التخريج مختلف فقال محمد ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في ركعة في النفل لان القراءة فرض دايم من اول الصلوة الى اخرها ولهذا قلنا لا يصلح الامي خليفة للقاري وان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة واتى بفرض القراءة في محلها لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصلح في حق الاهل والامي ليس باهل واذا ثبت دوام الفرضية يتحقق الفوات بالترك في ركعة فيفسد الافعال ويتعدى الفساد الى التحريمة لانها صح تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فتوجب فساد التحريمة ضرورة وقال ابو حنيفة الفساد بترك القراءة فيهما ثبت بدليل قطعي وبتركها في احدهما بدليل محتمل فتعدى الى الاحرام في الاول دون الثاني كمن جمع بين حر وعبد وبينه وبين مدبره في صفقة يتعدى الفساد الى القن في الفصل الاول دون الثاني لما ذكرنا يعني قال ابو حنيفة هو كذلك الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به

ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام والفساد بترك القراءة في الشفع
كما ثبت بدليل قطعي فيتعدى الى التحريمة لقوته واما الفساد بترك القراءة في
ركعة واحدة ثبت بدليل غير قطعي لان عند الحسن البصري ترك القراءة
في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام لضعفه ونظير هذا
ما اذا جمع بين حر وعبد في صفقة واحدة حيث لا يجوز البيع في القن
لان الفساد باعتبار الحرية قطعي فيتعدى الى القن بخلاف ما اذا جمع بين
عبد ومدبر في صفقة واحدة حيث لا يتعدى الفساد الى القن لان
الفساد باعتبار التدبير غير قطعي بدليل انه ينفذ بيعه من نفسه
وكذا من غيره بقضاء القاضي هذا تحقيق هذا لكن يرد على ابي حنيفة
رحمه الله تعالى مسئلة ذكرها في الزيادات وهي ان المزحوم اذا وجد
ثوبا ملوثا ما فانه يخير بين ان يصلي معه قائما بالركوع والسجود وبين
ان يومي قاعدا بدونه حيث سوى بين انكشاف العورة مع انه مانع
جواز الصلوة في حالة الاختيار بالاتفاق وبين النجاسة مع انها غير مانعة
جواز الصلوة في حالة الاختيار وان كانت كثيرة عند بعض العلماء وهو
عطاء وقد التقصي عن هذا مشكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء مخالف

للاجماع السابق عليه فلا يكون معتبرا وما ذكرناه كله صرح به القاساني
رحمه الله تعالى رحمة واسعة

النهي في صفة القبح اعلم

ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به
لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه كما انه لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله
تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء
والمنكر والبغي واذا تقرر هذا فنقول النهي في صفة القبح ينقسم انقسام
الامر اي المامور به الى حسن لعينه والى حسن لغيره ما قبح لعينه وضعا
او شرعا ملحقا به فالاول ما اشار اليه الخصم بقوله كالكفر والكذب والظلم
واللوط فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها بمجرد العقل
قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب مركوز في العقل فكذلك
قبح الظلم واللواطة لكون الاول وضع الشيء في غير موضعه والثاني فعلا
خاليا عن الفايدة قال القاساني وربما يجعل اللوط مما قبح شرعا وهذا
القول اقرب ومثال الثاني ما اشار اليه بقوله وبيع الحر والمابين والصلوة
بغير طهارة وقبح هذا لعينه شرعا لعدم المحلية والاهلية كبيع الحر وبيع
المابين ام الحضامين وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح وهو ما في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ارحام الامهات لان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد بحيث
المنافع والحربيس مال وكذا المآ في الصلب والرحم قبل ان يخلق الحالية
فيه فصار بيع هذه الاشياء عبثا لحصوله في غير محله نحو ضرب الميت
وخطاب الجماد وكذا الصلوة بغير طهارة لما حصر الشرع اهلية العبد
لاداءها على حال طهارته فيكون فعل الصلوة من المحدث عبثا لحصوله
من غير اهله فالتحق هذه الاشياء بما قبح وضعا اي عقلا بواسطة عدم
المحلية والاهلية وحكمه عدم الشرعية اي حكم ما قبح لعينه وضعا او
شرعا انه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه
وما قبح لغيره وذلك ينقسم الى ما جاوره جمعا يعني القبح لغيره ينقسم
الى نوعين احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح جمعا اي بطريق الاجتماع
بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة لا ان يكون داخلا في حقيقته ولا
وصفا لازما له كوطي الحايض والبيع عند اذان الجمعة والصلوة في الارض
المغصوبة
اما الاول فان النهي فيه لمعنى استعمال الاذى وهو مجاور للوطي غير متصل
به وصفا اذ الوطي قد ينفك عن استعمال الاذى كما في حالة الطهر والثاني
فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي

مجاور

مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بدون البيع بالمكث
في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق
والثالث فان النهي عنها لاجل شغل ارض الغير بدون اذنه والشغل
مجاور للصلوة قابل للانفكاك عنه بان يلحقه الاذن بها له من المالك
او تنتقل اليه بسبب من الاسباب وحكمها الشرعية اي حكم هذا النوع
ان يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقها حتى انعقد البيع
وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وهو المراد بالبيع الصحيح
لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به لم يؤثر في
ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهية دون الفساد كصايم
لا يصلي وطايف يشتم فانهما يكونان مطيعين بالصوم والطواف
عاصيين بترك الصلوة والشتم ولا يؤثر ترك الصلوة في فساد اصل
الصوم ووصفه وكذا الشتم لا يؤثر في فساد اصل الطواف ووصفه
لانهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما وصفا وما يتصل به
وصفا اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا له لا يتصور انفكاكه عنه مثاله من المعاملات

* لعله
ما قبح لغيره ينقسم الى ما جاوره جمعا
او وصفا الى ما يتصل به وصفا
كالربا والصوم يوم النحر وبهما
خلف بيننا وبين الشافعي
رحمه الله عليه مع
الاربعة من قرون
التابعين

كالربوا فانه وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله
ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو اشتراط
الفضل الذي فاتت به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس
وصوم يوم النحر وهذا مثاله من العبادات فان المعنى الموجب للقبح
غير الصوم ولكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن اظهرات
المنافي مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبح لمعنى انه يوم
عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي في معنى ركن الصوم انه لا
يتصور انفكاكه عنه الحقه الشافعي رحمه الله تعالى بالقسم الاول
اي الحق الشافعي رحمه الله تعالى النوع الثاني مما قبح لغيره بما قبح لعينه
حتى حكم ببطلان بيع الربوا وصوم يوم العيد وجعل النهي نسخا للمشروعية
مطلقا لكن لابد هنا من تفسير البطلان والفساد والصحة فالصحة
عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء في العبادات وسببا
لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا في المعاملات وبازائها البطلان
فيهما واما الفساد فمرادف للبطلان عند الشافعي وقسم ثالث بين لهما
عندنا وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه ودليل الالحاق من

طرف

طرف الشافعي ما اشار اليه الملخص بقوله لان المطلق ينصرف الى الكامل
كالامر وبيانه ان النهي في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء الحسن اذ لا يقال
نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن
وعدم صحة النفي علامة كونه حقيقة فثبت بمطلقه الكامل اذ الناقص
موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح ان يكون في عين
المنهي عنه لا في غيره كما قلنا في جانب الحسن واذا ثبت ان الذي يقتضي
قبحا لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان
يكون مباحا والقبيح لعينه حرام فلا يكون مشروعا بل يكون النهي ابطالا
لمشروعية المنهي عنه ونسخا له هذا تفصيل دليله والخلاف بيننا وبين
الشافعي رحمه الله تعالى في امرين احدهما ان النهي عن التصرفات
بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفايدته ان يكون التصرف
باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد
قرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل
عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ويسميه فاسدا
ونحن معشر الحنفية الحقناه بالقسم الثاني وهو النوع الاول مما قبح

ان ع وانما سماه ناذرا باعتبار القبح لعينه فلا منافاة مستدلين في ذلك
الاولة بوجهين احدهما من حيث حكم النهي بيانه ان النهي يراد به عدم
الفعل مضافا الى كسب العبد اي الى اختياره فيعتمد التصور اي تصور
المنهي عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه اذ وجود المشروعات بشرعيتها
ويترتب احكامها عليها ليتلى بين ان يكف فيثاب وبين ان يقدم
فيعاقب لان النهي عما لا يتكون لا يتصور مثلا لا يقال للاعمى لا تبصر
والزمن لا تطر ولولا التصور بكان العدم لعدم تصوره لا متناع العبد
عن ذلك اختيارا لم لا يبقى النهي نهيا بل فيصير نسخا مع ان التغاير
بينهما ثابت بحققه انه تصرف في الحكم بالرفع اذ النسخ عبارة عن
رفع حكم شرعي بدليل شرعي آخر متاخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع
لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فالامتناع في المنسوخ بناء على العدم
اي على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري
وهما في طرفي نقيض اذ الاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه بل يقتضيه
وفيه بحث لانه بعد كونه مصادرة في المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون
طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية اتفاقا فاذا تم هذا الدليل بتصل
بتلك

تلك القاعدة وان لم يتم سقط قوله والحكم الاصلي ما ذكرناه وهو ان يكون
المنهي عنه متصور الوجود والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم
نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا
في الجملة والدليل الثاني قوله واما القبح يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه
وجب ان يجعل وصفا للمشروع كيلا يصير المقتضى مبطلا للمقتضى فيصير
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فصار فاسدا وتقريره ان القبح يثبت
بالنهي مقتضيا شرعيا تحقيقا لحكم النهي اذ الناهي حكيم لا ينهى عن شيء
الا لقبحه والثابت بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت
على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا له وذلك في الذي ذهبنا اليه
ان يثبت القبح لغيره وصفا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه
الشافعي لان في ذلك ابطال المقتضي الذي هو الاصل في تحقيق المقتضي
الذي ثبت ضرورة تصحيحه لما سبق ان النهي لا يصح بدون مشروعية
المنهي عنه وبطلان المقتضي وهو النهي يقتضي بطلان المقتضى وهو
القبح ويوضح ما ذكرناه ما صرح به صاحب التلويح عند قول صاحب
التوضيح في حد تلك هذا الدليل ثبت على الوجه الذي ادعيناه بقولنا يعني

ان النهي يقتضي القبح والنهي عنه يقتضي الامكان ولابد من رعاية الامرين
وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة
على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن
المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي
عنه بانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا انتهى وقال
صاحب التوضيح وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى
اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب
عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي والاول
باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب
يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الثاني تحقيقه انه اذا
نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى
الشرعي ذكرنا وهو قولها بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا
القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي اقول المعنى الشرعي
ذكره بقوله ان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي
لم وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا

يرتفعان

يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثر له
وذلك المعنى هو البيع انتهى فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي
عن الحسيات وح ان كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول
وهو بعت هذا الدرهم بالدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول
الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا
يكون القبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون
لقبح امر خارج وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل
اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل
النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي
فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع
اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا
الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء
المعنى الشرعي بان يتكلم اللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح اذا
كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المعنى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ماهو المنهي
عنه وهو الانشاء الشرعي وقال الخبازي في التلويح في تقرير ايراد الخصم وحاصله
ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي
وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما
وصلاة لا عن نفس الامساك والدعاء وذكر صاحب التقويم ان وجود
الفعل المشروع بامر بني بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك
مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما
زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
والمشروع يحتمل الفساد بالنهي اشارة الى جواب مايقال بقاء المشروعية
يقتضي التصور وصفة القبح تقتضي عدم التصور فيتحقق التناقي
فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي ولا منافاة اذ المشروعية قائمة
باصل الفعل والقبيح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد
وهو ان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه
المضي

ا متنع ه

المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيأ من محظورات الاحرام يجب
عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام
القابل وهو دليل على فساده والطلاق والصلوة المحظورين فالطلاق
المحظور هو ما كان واقعا في حالة الحيض والصلوة المحظورة كالصلوة
في الارض المغصوبة والاوقات المنهية وفيه اي في اثبات المنهي
عنه على هذا الوجه رعاية منازل المشروعات بان يقال المشروع على منازل
صحيح وفاسد وباطل لانه اما ان يكون مشروعا باصله ووصفه فهو
الصحيح او غير مشروع بوصفه واصله فهو الباطل او مشروع باصله دون
وصفه فهو الفاسد وما كان مشروعا بوصفه دون اصله بحسب القسمة
العقلية ليس له نظير في الشرع فعلى تقدير جعل الفاسد والباطل
قسمين متمايزين رعاية لمنازل المشروعات وفي جعلهما بمعنى واحد ابطال
لها او يقال منزلة المقتضى ان يكون تابعا ومصححا له لا ان يكون مبطلا
له كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى ومحافظة حدودها بحيث يجعل
حقيقة كل مغايرة للاخر فلا يجعل المنهي عنه منسوخا ولا المنهي ناسخا
وتغاير حقيقتهما اعلم فيما مر قال القاني وفيه نظر لان النهي اذا لم يصلح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ناسخا ينبغي ان لا يحمل النهي في الافعال الحسية على القبح لعينه لانه ينسخ
المشروعية اقول ان اراد الشارح الفاضل بقوله لانه نسخ للمشروعية
انه اعلم للمشروعية فذلك مسلم لان النهي عما قبح لعينه يستلزم رفع
المشروعية وان اراد به النسخ المصطلح فلا نسلم وجوده في نهي ما قبح لعينه
لان النسخ المصطلح على ما مر في كلامه آنفا عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر عنه في نظره نظر فظهر بما ذكرنا اشارة الى رد قول الشافعي
رحمه الله تعالى في الحاق النهي بالامر بقوله ان مطلق النهي ينصرف
الى الكامل كالامر الفرق بين الامر والنهي ان كمال الحسن في المامور به
بمقتضى الامر لا يبطله بل يحقق موجبه وهو الوجوب على صفة الكمال
وطلب الايجاد بابلغ الجهات من الحسن الكامل بخلاف النهي كما قررناه
من ان كمال القبح يجعله في اصله يبطله وعلى هذا اي وعلى الاصل المذكور
وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا البيع
بالخمر والمبيع مال متقوم اي اذا باع شيا متقوما كالعبد بالخمر بان جعل
الخمر ثمنا مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت والمبيع
مال متقوم والاصل في العقد المبيع ولذا يضاف العقد اليه ويشترط

القدرة

كما اشار اليه الخاص بقوله وحكمه عدم المشروعية

سقط

البيع بالخمر مشروع باصله غير مشروع بوصفه اي الثمن

القدرة عليه وينفسخ العقد بهلاكه دون الثمن وذلك لان المقصود من
شرع البيع الوصول الى الانتفاع بالاعيان اذ الاثمان وسايل اليها لكونها
غير منتفع بذاتها فكانت كالاوصاف لها فيكون مشروعا باصله لصدوره
من اهله في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان النهي لمعنى فيه
لان الخمر واجبة الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه فانه ينزل منزلة
الوصف حيث توقف وجوده على البيع بخلاف المبيع وكذلك هلاك المبيع
يمنع صحة الاقالة وهلاك الثمن لا يمنعها والخمر مال لان المال ما يميل اليه
الطبع ويمكن ادخاره للحاجة وما خلق لمصالح الآدمي يجري فيه الشح والضنة
والخمر كذلك وكذا الشرع تمول الخمر المتخلل ولانها كانت مالا متقوما قبل
التحريم وانما ثبت بالنص حرمة شربها ونجاسة عينها وليس من ضرورتها
انتفاء المالية كالدهن النجس والثوب المتنجس لكنه غير متقوم لان المتقوم ما
يجب ابقاؤه او بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولذا لا يجب الضمان
باتلافها فصلح ثمنا من وجه من حيث انها مال لان البيع عبارة عن
مبادلة مال بمال بالتراضي وقد وجد دون وجه اي من حيث انها
غير متقومة فصلح عنا بالوجه الاول ولم يصلح بالوجه الثاني دون الا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فاسد لا باطلا قال القاآني قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان الثمن
ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه
غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا وعكن
ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بقولك الثمن ركن ان ذكره
ركن او اما وجوده ركن والاول مما لا نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في
الوجود فنقول وجود المبيع في ملك البايع ركن حتى لو باع شيا ليس في
ملكه لا ينعقد البيع بخلاف الثمن والثاني باطل لانعقاد الاجماع على من
اشترى شيا بثمن وليس في ملكه شي يجوز فلو كان وجود الثمن ركن البيع
لما تحقق البيع بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع قوله لا يتحقق البيع
بدون الثمن قلنا نعم لكن الثمن يثبت به في ذمة المشتري والكلام في انه
لا يوجد سابقا بخلاف المبيع وقوله لانا نمنع ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسد
لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك المتقوم وهما معنيان ينفك احدهما عن
الاخر فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية وقد مر تحقيقه انتهى
وكذا اذا اشترى خمرا بعبد اي اذا جعل الخمر مبيعا والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا
ايضا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا بيع مقايضة وبيع الخمر

بمثله لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه كما هو حكم المقايضة فانعقد موجبا
حكمه وهو الملك في محل يقبله وهو العبد حتى تجب قيمته ويثبت الملك
بالقبض باذن المالك دون الخمر حيث انها محل لا يقبله حتى لا يملك الخمر
وان قبض بحكم العقد لانه واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه
بخلاف بيع الخمر فانه بطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة
وهي ليست بمحل العقد كما قال انس لانعدام تحليله لان الشرع امر باراقتها
وترك احترازها وفي تملكها بالعقد مقصودا احترازها وذا لا يجوز والبيع
بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد البيع لانعدام المالية حالا ومآلا اما في الميتة
ولذا لا تعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن وذلك بطل بخلاف
الخمر وكذا الجلد ليس بمال حالا وهو ظ ولا مآلا فانه لو ترك كذلك يفسد
وانما تحدث المالية فيه بصنعة الدباغة فانعدم الركن فيهما وهو ذكر الثمن
لان البيع مبادلة مال بمال ولم توجد حتى لو قضى قاض بجوازه لا ينعقد
كذا ذكره الامام السرخسي صرح به القاآني رحمهما الله تعالى رحمة واسعة
وكذا بيع الربوا وهو بيع احد المتجانسين بالاخر وفي احد الجانبين فضل
خال عن العوض شرط في البيع مشروع باصله اذ لا خلل في ركنه واهلية محله

اذ الاخلل في ركنه واهله ومحله لتحقق مبادلة المال بالمال من الاهل مع
التراضي والنهي تعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به
تفوت المساواة الواجبة والاخفاء في كون هذا الفضل فضلا بتعارف هو
المعنى بالوصف او نقول النهي انما تعلق بالربوا لفوات شرط الجواز
وهو المساوات باشتراط الفضل الخالي عن العوض وشرط الشيء تابعه
فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام المعقود به وهذا كذلك
فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة
قلت هذا ان لو كانت المساوات شرطا لانعقاد البيع ووجوده
شرعا وهو ممنوع بل شرط لصحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم
بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجوه
الصلوة شرعا فتنعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلوة
لا توجد مع الفساد بخلاف البيع لا يقال قوله تعالى حرم الربوا يوجب
نفي اصله شرعا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بل اولى لانه اضاف
هذا التحريم الى نفسه وهناك الحرمة مضافة الى الام التي هي المحل لان المفعول
مالم يسم فاعله قايم مقام الفاعل من جهة الاسناد لانا نقول الربوا عبارة

عن الفضل الخالي عن العوض المشروط في العقد فمعنى قوله تعالى
وحرم الربوا اي حرم اكتساب الفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة
ونحن نثبت هذه الحرمة ولكن ليس من ضرورة الحرمة في ملك اليمين
انتفاء اصل الملك بل فيه يمكن اثبات الحرمة مع بقاء الملك مشروعا كالعصير
يتخمر وكمن اشترى امة مجوسية او مرتدة فاسلمت فانه يمكن لذلك فيما شرع سببا
لملك اليمين والجلد الميتة يملك بالدبغ وكذلك النهي عن صوم يوم النحر
وايام التشريق متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون مشروعا
باصله حتى صح النذر به عندنا اذ هذه الايام مثل سائر الايام من
جميع الوجوه تصلح للامساك بنية وتقهر النفس الامارة بالسوء في وقت
اقتضاء الشهوة وهو النهار فتكون محلا لهذه العبادة لكنه غير مشروع
بوصفه وهو كونها يوم عيد وضيافة فيكون الصوم فيه اعراضا عن
ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة للصوم
لا نفسه لتصوره بدون الاعراض في الجملة وهذا آية المغايرة لكنه لا
لا ينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا متصلا به واذا ثبت انه مشروع
باصله لا يكون باطلا فصح النذر به لكونه طاعة باصله والمعصية غير

من

متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن الضيافة فاما ذكره والمنة فليه
فلا يكون معصية وبهذا لا يلزم بالشروع بل يجب عليه بقضه فيفطر
ويقضيه ولو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه كما في الهداية
وبه خرج الجواب عما قاله زفر والشافعي رحمهما الله تعالى بان الصوم فيه
معصية فلا يصح النذر به اذ النذر بمعصية لا يقال لو كان النهي للاعراض
لكان ينبغي ان لا يأثم من لم يأكل بعذر بل من لم يأكل بدون
النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة لعذر اما من لم يأكل
مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نم انه لا يأثم وقال الكوكبي
في شرح المنظومة فكان هذا الصوم ترك المفطرات الثلاثة والاجابة
فهو من حيث الاضافة الى المفطرات عبادة ومن حيث الاضافة الى
اجابة الدعوة منهي عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي
للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع وترك الاجابة صار بمنزلة الوصف
وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي هذا الصوم مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه فكان فاسدا انتهى ووقت طلوع الشمس وغروبها صحيح

باصله

باصله اي هذه الاوقات صحيحة في انفسها لانها زمان صالح لظرفية العبادة
كسائر الازمنة لانها سبب لتوالي نعم الله تعالى على عباده فاسد بوصفه
وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم نهى عن الصلوة في الاوقات الثلاثة وقال انها تطلع
بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى
يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها
فاذا مالت فارقها فاذا دنت من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها
فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرنا
الشيطان ناحيتا راسه قيل ان الشيطان يدني راسه من الشمس في
هذه الاوقات ليكون المساجد للشمس ساجدا له وقيل قرنا الشيطان
قومه وهم عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فنهي عن الصلوة
فيها لذلك وقيل مثل لتسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس وتحزبهم
على عبادتها فيجب على المؤمن الامتناع عن الصلوة في هذه الاوقات تنزيها
عن مضاهات عبدة الاوثان والشمس فكانت هذه الاوقات في حق
الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها فاسدة

سقط من الناسخ بقدر ثلاثة اسطر
بيان الاوقات التي تكره فيها الصلوة ومعنى

كالصوم في يوم النحر فاحتيج الى الفرق بينهما فان المص لما اثبت التسوية بين
صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة والصلوة في الارض المغصوبة
كما سيجيء من جهة ان النهي في الكل ورد لمعنى في وصفه شرع في
بيان الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان
بالمصلي دون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار
له لانه يتقدر به ويزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وداخل
في ماهيته اذ الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات نهارا مع النية
والمكان لا سبب ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف
فيما مر ولا اثر لكونه ظرفا لها لان نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف
فازداد الاثر في الصوم فصار فلم يفض بالشروع يعني لما كان اتصال
الوقت الفاسد بالصوم اشد كان تاثيره اشد فقلنا الصوم في
هذه الايام فاسد فلم يفض بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع فيه
لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من
القضاء رمضان كان او كفارة او نذرا لان ما وجب كاملا لا يتادى
ناقصا وذكر الصلوة في الارض المغصوبة ولا يكون فيها فساد ولا نقصان

فتقضى

فتقضى بالشروع فيها وتصلح للقضاء اي لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذر
وانتقصت في الاوقات المكروهة يعني لما كان اتصال الوقت بالصلوة
اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلوة
في الاوقات المكروهة ناقصة لا فاسدة فتقضى بالشروع فيها ولا تصلح
لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذر لان ما وجب كاملا لا يتادى
ناقصا واعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه
سبب تجري الملابسة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في كبر
وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا
كما في ادا العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة
تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان
بخلاف الصوم فان الوقت معياره فان صوم عبادة مقدرة بالوقت
فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه
اتمامها ولو افسدها يجب عليه قضاؤها واما ان شرع في الصوم في الايام
المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء

وبوضحه كل الايضاح ماذكره العلامة السعد التفتازاني في التلويح في الفرق
بين الصوم والصلوة في الاوقات المنهيه بقوله وفي الطريقة المعينة
ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان
والصوم من الاولى لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل
منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء
منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد مشروعا محظورا والمضي انما
يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم منهنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام
واجب الترك قطعا فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان
ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلاة ما لم
تجتمع وتتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب
صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن
ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة
وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن
المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناع عن معصية
وطاعة وارتكاب بالمعصية هي ابطال العبادة فترجحت فيها جهة

المضي

المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضا
فان قيل ينبغي ان لا يمنع النقصان عن الاسقاط كما لا يمنع الكراهة عنه
الا يرى ان من ترك بعض الواجبات في الصلوة سهوا يخرج عن
العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود قلنا
انما
النقصان لا يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا
واما ما لم يدخل تحت الامر فعوانه لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم
الوقت داخل تحت الامر بالدلايل القطعيه فنقصانه يمنع عن الجواز
وواجباتها لم تدخل تحت الامر فعوانها لا يمنع الجواز لان المامور به
كامل اصلا ووصفا ثم النهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا
ولا يتوقف تحققها على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر يوجب قبح
عينه اتفاقا اذ الاصل ثبوت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه
النهي دون غيره فلا يترك هذا الاصل بلا ضرورة ولا ضرورة في
الافعال الحسية لانه امكن تحققها مع القبح لوجودها حسا فلا يمتنع
بسبب القبح وعن الشرعية يوجب قبح غيره لان اثبات القبح في عينه
يوجب ابطال اصله في المشروع دون المحسوس على ما ذكرنا الا اذا اقام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الدليل بخلافه فيهما اي في الافعال الحسيه والشرعيه يعني ان النهي عن
الافعال الحسيه يقتضي القبح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فح يقتضي قبح
لغيره كالنهي عن الوطئ حالة الحيض وعن اتخاذ الدراب كراسي وعن
الذبح في نعل واحد فان الدليل قد دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة
لا لعين هذه الاشياء حتى لا يبطل احصان المقذوف بالوطئ حالة الحيض
ويثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول والنهي عن الافعال الشرعية
يقتضي القبح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا اذا قام الدليل بخلافه فح
يقتضي القبح لعينه ويدل على نفي المشروعية كالنهي عن بيع الملاقيح
والملاقيح وصلوة المحدث اذ البيع لا بد له من محل قابل التمليك فاذا اضافه
الى غير محله كان سفها محضا والطهارة شرط لوجود الصلوة فلا يتصور
وجودها بدونها فالقبح في كل منهما لعينه وعند الشافعي رحمه الله تعالى
في البابين يوجب القبح لعينه الا بدليل يعني ان النهي سواء كان عن
المحسوس او عن المشروع يوجب القبح لعينه فلا يكون المنهي عنه مشروعا
اصلا الا اذا دل الدليل على خلافه فح يحمل كل واحد على محتمله وهو ان
يثبت القبح في غير المنهي عنه كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة

والبيع

والبيع وقت النداء والوطئ في حالة الحيض ولا يلزم عليه اي على الشافعي
الظهار بجراب عايرد على الشافعي رحمه الله تعالى تقريره ان قوله
النهي يقتضي رفع المشروعية منقوض بالظهار فانه منهي عنه مع
بقاء مشروعيته لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة فاجاب بانا لا
يلزم على اصله المذكور النقض بالظهار كما ذكر لان الظهار ليس محل
النزاع واشار الى دليل هذا الدليل المطوي بقوله لان الكلام في الحكم
المطلوب المتعلق بسبب مشروع اي يبقى سببا بعد ورود النهي ام لا
والظهار ليس كذلك بل كان حراما محضا لكونه منكرا من القول
وزورا فاما ما شرع جزاء فيعتمد حرمة سببه كالقصاص جراب
عما يقال ان الظهار اذا كان حراما محضا كيف يترتب عليه جزاء شرعي
بتسببه فاجاب بما محصله ان الكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة
وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج السبب من ان يكون
صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد فانه حرام مع انه
ان وجب القصاص جزاء اذ الجزاء لا يجب بارتكاب المباح بل بارتكاب
المحرم ولا يلزمنا النكاح بغير شهود لما فرغ من بيان ما يتفرع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على الاصل المذكور وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي كونها مشروعة
باصلها نرجع الان في دفع ما يتوهم وروده نقضا على ذلك الاصل بقوله
ولا يلزم ما النكاح بغير شهود وجهه وروده ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم قال لا نكاح الا بشهود الحديث وهذا وان كان نفيا لكنه
مستعار للنهي لان حمله على النفي يوجب الخلف في كلام النبي صلى الله
عليه وسلم لوجود النكاح بغير شهود فسا فيحمل على النهي كما في قوله
تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وكما في قولهم لا ريب فيه
على احد الوجهين فقد وجد النهي عن امر شرعي وهو النكاح مع انه
غير مشروع بدليل بقاء الحرمة في المحل وهذا باق في الاصل المذكور فاجاب
المص عنه اولا باختيار الشق الاول وهو كونه نفيا لا نهيا كما اشار
اليه بقوله لانه منفي والكلام في المنهي وكونه منفيا لان الصيغة
موضوعة له والحقيقة حقيق بان يراد وقوله وحمله على النفي
يوجب الخلف ممنوع بطريق المحل بانا لا نسلم لزوم الخلف وانما يلزم
لو كان المنفي النكاح الحسي وهو ممنوع بل المنفي النكاح الشرعي ولم
يوجد نكاح مشروع بلا شهود اصلا حتى يلزم الخلف فان قيل

لم يوجد نكاح مشروع بغير شهود وكان باطلا منفيا لكان ينبغي ان
لا يترتب عليه الاحكام الشرعية مثل ثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر وسقوط الحد قلنا النكاح بغير شهود باطل منفي وانما تثبت
هذه الاحكام بشبهة العقد والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت
واجاب ثانيا باختيار الشق الثاني ودفع محذوره بان النهي
انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية
كالبيع لا فيما لا يمكن كالنكاح واشار الى هذا بقوله ولان النكاح شرع
للحل والتحريم يضاد موجبه لان موجب البيع يعني ان النكاح شرع لملك
متعة بغية الحاجة التوالد والتناسل على الوجه السالم عن التنازع والتقاتل
لانه استيلاء على جزء الحرة وهي مالكة لجميع اجزائها فلا تصير مملوكة
للثاني بينهما والضرورات تقدر بقدر الحاجة ويكفي لهذا الغرض حل
الاستمتاع بها فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع بحيث لا ينفصل عنه
حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية فيكون موجبه
الاصلي الحل وموجب النهي الحرمة والتحريم بالنهي يضاد موجب النكاح
وهو الحل فلا يمكن الجمع بينهما والحرمة ثابتة بالنهي فينعدم الحل فيكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

باطلة لعدم حكمه اذ الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها كنكاح المحارم
بخلاف البيع حيث امكن القول فيه ببقاء المشروعية مع كونه منهيا عنه
لانه شرع لملك اليمين وضعا دون الحل ولتحريم بضاع الحل دون الملك
فامكن الجمع بينهما والحل تابع فلا يفوت الاصل بفواته ثم اوضح ما قاله
بقوله الا يرى انه شرع البيع دون النكاح في موضع الحرمة وفيما لا
يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهايم فلو كان الحل مقصودا
بملك اليمين كما هو المقصود بالنكاح لما شرع البيع في هذه الصور لعدم
الفايدة فظهر انه اذا انفصل الحل عن النكاح بطل واذا انفصل عن
البيع لم يبطل ولا يشكل على ما ذكرنا انعقاد النكاح مع انفصال الحل عنه
حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة
لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه
العوارض فانها في معرض الزوال واما الحرمة في النكاح بغير شهود
ليست بغاية الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا فايدة
في الانعقاد اصلا وبهذا يجاب عن قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
يعني لما اورد نقض بهذه الآية بانه نهي عن الافعال الشرعية مع ان

المشروعية

المشروعية لا تتصور ههنا فيجاب عنه بهذا الجواب الاخير على ما مر
من ان القول بالمشروعية هنا لا يمكن لان مشروعية النكاح لا تنفصل عن
الحل والنهي لما اوجب الحرمة انتفى الحل فانتفى النكاح لما بينا فيكون النهي
فيه مستعارا للنفي فلا يرد علينا وقال الامام شمس الايمة الكردري لا يرد
هذه الآية نقضا على هذا الاصل لان كلا منا فيما كان مشروعا ثم صار
منهيا عنه اي بقي مشروعا بعد النهي ام لا لم يكن ذلك مشروعا بدليل
قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب اعلم
ان الملخص لما ذكر جواب المسايل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه
بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى وهو ان النهي عن الافعال الشرعية
يوجب بقاء المشروعية شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق
عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب رفع المشروعية عنها
وهي اربع مسايل اشار اليه بقوله ولا يلزم استيلاء الكافر على مال
المسلم وسفر المعصية والغصب والزنا ووجه لزومه وعلة وروده
من طرف الناقض فان هذه افعال حسية منهية موجبة لاحكام
شرعية يعني ان كلا من هذه الاربعة فعل حسي نهي عنه لقبحه لذاته

حاشية: ... عن الافعال الحسية ... الحسية ... الحسية ... عنها ... ما ورد عليه

ينبغي ان لايكون مشروعا لما تقرر من الاصل المذكور المتفق عليه وانتم
جعلتموها اسبابا موجبة لاحكام شرعية اما الاستيلاء فقد جعلتموه سببا
للملك الذي هو نعمة وسفر المعصية جعلتموه سببا للرخصة والغصب
جعلتموه ايضا سببا للملك والزنا جعلتموه سببا لحرمة المصاهرة وحرمة
المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات والاجانب بالامهات والآباء
فاجاب المصنف عنه على سبيل اللف والنشر المرتب معللا عدم اللزوم في
الاستيلاء بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله لان النهي بواسطة
المعصمة وهي في حقهم منعدمة يعني ان الاستيلاء انما يرد نقضا
ان لو كان الاستيلاء على الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع بل هو منهي
بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليه
الا ترى انه لو استولى على مال مباح او صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت
انه منهي عنه لغيره وهو العصمة التي هي عبارة عن كون الشيء حراما
التعرض لحق الشرع او لحق العبد والعصمة تثبت في حقنا لا في
حق اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب ولم يثبت الخطاب في حقهم
لانقطاع ولاية التبليغ والالزام وكانوا في حق علم ثبوت العصمة
بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء
وحاصل الجواب ان الاستيلاء المنهي عنه انما هو استيلاء المسلم على مال
المسلم لا الاستيلاء على الاطلاق فلا يكون استيلاء اهل الحرب منهيا
عنه فلا يرد نقضا فان قيل فعلى هذا يلزم استيلاؤهم على رقابنا
عافانا الله تعالى عن ذلك مع انهم لا يملكونها قلنا انما يلزم ذلك ان
لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال حتى
يكون النهي على الاستيلاء على الرقاب منهيا لغيره وهو ممنوع حيث قال
الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم الآية والمملوكية تنافي التكريم فكان
الاصل فيه الحظر والاباحة في الارقاء تعارض فيكون منهيا لذاته
والثاني ما اشار اليه بقوله ولان العصمة متناهية بتناهي اسبابها
وهو الاحراز فسقط النهي في حكم الدنيا يعني انا وان سلمنا ان العصمة
ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت هنا بانتهاء سببها وهو الاحراز
لان العصمة انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة بان
كان في تصرفه او بالاقدار على ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم الماخوذ

بمنزلة

بدار الحرب فتنتهي العصمة الثابتة به واذا انتهت العصمة يسقط
النهي في حكم الربا فلم يكن الاستيلاء محظورا فيصلح ان يكون سببا للملك
ولهذا لا يملكون رقاب احرارنا لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية
المتأكدة بالاسلام ولم يثبته بالاحراز الموجود منهم وحاصل هذا الجواب
انما هو محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب للملك وما هو سبب للملك
عندنا وهو حال البقاء ليس بمحظور فلا يرد النقض لا يقال لما كان
ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل فلا يفيد بقاءه ايضا
كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء
وان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج ولكن اشترى خمرا فصارت خلا
لا ينعقد البيع وان صارت محلا للبيع كذا هذا انا نقول قد عرف
بالدليل ان للفعل الذي له دوام حكم الابتداء حالة البقاء كانه
يحدث ساعة فساعة كما في مسئلة اللبس والسكنى في حق الحنث
والاستيلاء من هذا القبيل فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى
على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سببا للملك واما مسئلة
الصيد فلانهم انه لا يملك بعد الاخراج وكيف وانه لو باع يجوز بيعه
ولكن

ولنا يحل اكله لكنه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب عليه تعظيما للحرم
وصيانة لحرمته فانا لو فتحنا هذا الباب ادى الى تفويت الامن عن
الصيد واما مسئلة بيع الخمر المتخلل فليست من هذا القبيل لانه ليس
بمتقوم فاذا لم يصادف محله بطل اصلا واما سفر المعصية فالعصيان
في التمرد على المولى وقطع الطريق لاني قطع المسافة جواب عن النقض
الثاني وتحريره ان سفر المعصية غير منهي عنه ايضا لمعنى في عينه بل
لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته واسقاط
مشروعيته وهذا لان السفر انما صار رخصة باعتبار قطع مسافة مديدة
وهو من حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى جاوره وهو
تمرد العبد على مولاه وقطع الطريق الا ترى انه لو تبدل قصده او لحقه
اذن مولاه زالت معصيته ولم يزل سفره كما بيع وقت النداء فصلح سببا
للترخص والملك في الغصب لا يثبت به مقصودا بل في ضمن الضمان
جواب عن النقض الثالث وتقريره انا لا نقول انه يثبت به الملك
مقصودا كما يثبت الملك بالبيع والهبة بل انه ثبت به ضمنا لاقصدا وذلك
لان الضمان حكم مشروع ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت

الملك للغاصب لان هذا الضمان نزع جبرا تافات من ملك المغصوب منه
رعاية للعدل فلم يفت عن ملكه لايجب الضمان كيلا يجتمع البدلان في مكان
فكان حسنا بحسن الضمان يعني ان ثبوت ملك الغاصب شرط لثبوت
الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك
للغاصب حسن بحسن مشروطه وضمان المدبر جعل مقابلا بالغايت
وهو اليد دون الرقبة وهذا جواب عما يرد على قولنا ثبوت ملك
الغاصب شرط لثبوت الضمان بانه لايثبت الملك في مسئلة غصب
المدبر للمالك وان ادى الضمان وتقرير الجواب ان الاصل في ضمان
الغصب ان يجعل مقابلا بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان
وهذا لايمكن تحقيقه في المدبر لانه لايقبل الانتقال من ملك الى ملك
فجعل مقابلا بفوات اليد تحقيقا للجبر بقدر الامكان وهذا كالخلف
عن الاصل اي جعل الضمان مقابلا باليد كالخلف عما يكون مقابلا بالرقبة
ثم الخلف لا يصار اليه اي الخلف الا عند تعذر الاصل ولا تعذر في امته
فجعلناه مقابلا بالرقبة وتعذر في المدبر فجعلناه مقابلا في اليد والزنا
انما يوجب حرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد والولد هو الاصل

والسبب

والسبب يقوم مقامه احتياطا وهذا جواب عن النقض الرابع وهو ان
الجواب ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة قصدا واصالة بل يوجبها الولد
لانه جزء من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما
لان الاستمتاع بالجزء حرام قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ناكح اليد
ملعون ثم تتعدى الحرمة من الولد الى فروعه من الابناء والبنات واصوله
من الاباء والامهات فكان كلامنهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فاقيم
ما هو سبب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام
المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد
وهو عين غير متصف بالحل والحرمة والى هذا اشار بقوله وما يقوم مقام
غيره ينظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف الا ترى ان التراب
لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء مطهرا لا الى كون التراب مغبرا وكذلك
لما اقيم الزنا مقام ما لا يوصف بذلك وهو الولد اذ لا عصيان ولا عدوان
فيه حتى يوصف بالقبح والحرمة احدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع تلك
الصفة سبب صالح للولد فان قيل هلا يلتفت الى وصف التراب
وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس قلنا النجس منه لا يشارك الطاهر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فما هو المقصود من استعماله فان تطهير النجس بالنجس مع بخلاف الوطي فان الحرام يساوي الحلال في سببية الولد

في بيان اسباب الشرايع

اعلم ان اكثر المحققين من اصحاب ابي حنيفه والشافعي وغيرهم ذهبوا الى ان الشارع وضع لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها كالوقت للصلوة والشهر للصوم وقال اكثر الاشاعره للعقوبات وخصوص العبادات اسباب تضاف اليها وجوبها واما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وقال قوم انه لا سبب لها اصلا وما يظن اسبابا هي امارات متمسكين بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان الموجد للاشياء وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب من الصفات الخاصة به الفعليه كالتخليق فكان في اضافة الايجاب الى غير الله تعالى قطعه عنه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف علامة واماره على الحكم فاطلق الاسباب عليها مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها واحتجت الاشاعره بان العقوبات تضاف الى اسبابها لانها اجزية الافعال المحظوره فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى اسبابها لانها انما تحصل بكسب العبد فتضاف اليه بخلاف العبادات فانها انما وجبت خالصة لله تعالى فتضاف الى ايجابه

في اسباب الشرايع من العبادات والكفارات والعقلات وغيرها تفصيلا

لتكون العبادة امتثالا لخطابه عن متروك الفريضين انا لا نجعل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم وضع اضافة احكام الله تعالى وعدم امتثال حكمه تعالى كيف وان الايجاب لا يتصور الا من مفترض الطاعه بل نجعل الله تعالى تلك موجبة والى هذا اشار الخصم بقوله اعلم بان اصل الدين وفروعه مشروع باسباب جعلها الشرع اسبابا لها تيسيرا على عباده فيكون الحكم والسبب مضافين الى الله تعالى اذ اضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره كمن قتل انسانا بالسيف فانه يحصل القتل به ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل وانما يجب عليه القصاص والحق تحقق الاسباب في الحسيات والاحكام جميعا كما ذهب اليه العامة لان ايجاب الحكم من الشارع مرتبا على شيء بحيث يفهم تكرره بتكرره يشير الى جعل ذلك الشيء سببا لذلك الحكم لغة وعرفا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الايات فانه يفهم باجمعها وجوب الحكم وبانشارتها جعل ذلك الشيء سببا فهذا الايجاب ايجاب الحكم بالسبب ولقائل ان يقول ان اردتم بالسببية ان يكون الزنا سببا

لوجوب الجلد مثلا انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني
فنسلم لكن لا يبقى فرق بين مذهب الفريق الثالث ومذهب العامة وان
اراد وابه انه موجب لوجوب الجلد وموثر فيه ففاسد اذ الزنا حادث
لكونه صادرا من الحادث وحكم الله تعالى وهو وجوب الجلد قديم ولا شيء
من الحادث بمؤثر في القديم فلا شيء من الزنا بموثر في ايجاب وربما يجاب
عنه بالتزام مذهب المعتزلة بان حكم الله تعالى حادث فلا يتجه ان
يوثر فيه حادث وربما يقال فرق بين الايجاب والوجوب الايجاب قديم
وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا زنا زيد يجب عليه الجلد واثره وهو
الحكم في اصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث ونحن جعلنا السبب موثرا
في الوجوب لا في الايجاب فلا يتجه ما ذكرت سلمنا انهما مختلفان حقيقة
وان تغايرا اعتبارا لكن يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه موثر في تعلق
الحكم بالمكلف لا في نفس الحكم فلا يلزم ما ذكرت والمراد باصل الدين هو
الايمان بالله تعالى وصفاته العليه واسمائه الشريفه مما يتعلق بالاعتقاد
وبالفروع الاحكام الشرعيه الفرعية من العبادات والمعاملات والكفارات
والعقوبات مما يتعلق بالعمل كالحج بالبيت وعلة تقديم الحج على غيره وتعقيد

الغير

الغير بعضها على بعض سنذكرها فسبب وجوب الحج البيت لانه مضاف اليه
في الشرع حيث قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من
دلايل السببية على ما سبينه واما الوقت فشرع لجواز الاداء لعدم صحة الاداء
بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره والصوم بالشهر يعني سبب
وجوب صوم شهر رمضان شهر رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح
الاداء بعد دخول الشهر وان تراخى الخطاب كما في المسافر ولا يصح قبله وذلك
آية السببية الا ان عند القاضي ابي زيد وفخر الاسلام سبب الوجوب ايام
شهر رمضان دون الليالي اي الجزء الذي لا يتجزء من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما في الصلوة
والليل لا يصلح محلا للاداء فلا يصلح للسببية وعند شمس الايمة السرخسي
سببه مطلق شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر وهو اسم لجزء من الزمان
مشتمل على الايام والليالي جميعا فاستويا في السببية وهو اختيار المص ولان
الرواية محفوظة ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان
يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب
في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة وهو بعض الليلة الاولى لم يلزمه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لوجوب الجلد مثلا انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني
فنسلم لكن لا يبقى فرق بين مذهب الفريق الثالث ومذهب العامة وان
اراد وابه انه موجب لوجوب الجلد وموثر فيه ففاسد اذ الزنا حادث
لكونه صادرا من الحادث وحكم الله تعالى وهو وجوب الجلد قديم ولا شيء
من الحادث بمؤثر في القديم فلا شيء من الزنا بموثر في ايجاب وربما يجاب
عنه بالتزام مذهب المعتزلة بان حكم الله تعالى حادث فلا يتجه ان
يوثر فيه حادث وربما يقال فرق بين الايجاب والوجوب الايجاب قديم
وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا زنا زيد يجب عليه الجلد واثره وهو
الحكم في اصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث ونحن جعلنا السبب موثرا
في الوجوب لا في الايجاب فلا يتجه ما ذكرت سلمنا انهما متحدان حقيقة
وان تغايرا اعتبارا لكن يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه موثر في تعلق
الحكم بالمكلف لا في نفس الحكم فلا يلزم ما ذكرت والمراد باصل الدين هو
الايمان بالله تعالى وصفاته العليه واسمائه الشريفه مما يتعلق بالاعتقاد
وبالفروع الاحكام الشرعيه الفرعية من العبادات والمعاملات والكفارات
والعقوبات مما يتعلق بالعمل كالحج بالبيت وعلة تقديم الحج على غيره وتقدم

الغير

الغير بعضها على بعض سنذكرها فسبب وجوب الحج البيت لانه مضاف اليه
في الشرع حيث قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من
دلايل السببية على ما سبينه واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء
بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره والصوم بالشهر يعني سبب
وجوب صوم شهر رمضان شهر رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح
الاداء بعد دخول الشهر وان تراخى الخطاب كما في المسافر ولا يصح قبله وذلك
آية السببية الا ان عند الخاصي ابي زيد وفخر الاسلام سبب الوجوب ايام
شهر رمضان دون الليالي اي الجزء الذي لا يتجزء من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما في الصلوة
والليل لا يصلح محلا للاداء فلا يصلح للسببية وعند شمس الايمة السرخسي
سببه مطلق شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر وهو اسم لجزء من الزمان
مشتمل على الايام والليالي جميعا فاستويا في السببية وهو اختيار المص ولان
الرواية محفوظة ان من كان مفيقا في اول الليلة من الشهر ثم جن قبل ان
يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب
في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة وهو بعض الليلة الاولى لم يلزمه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

القضاء ولان نية اداء الفرض بعد غروب الشمس قبل ان يصح تصح ولا تصح
النية قبل تحقق سبب الوجوب الا يرى انه لو نوى قبل غروب الشمس
لم تصح نيته قال القاني ومما يؤيد قول الشرخي انه لو كان اداء جزء من
كل يوم سببا لوجوبه لم يكن اليوم معيار الصوم لان سبب الوجوب خارج
عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذكر الجزء من كل يوم
فاضلا فلا يكون كل يوم معيار الصومه والاجماع منعقد على خلافه والصلوة
باوقاتها يعني سبب وجوب الصلوات المفروضة اوقاتها التي شرعت
هي فيها لانها تضاف اليها فيقال صلوة الفجر والظهر والعصر وتتكرر الوجوب
بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعده والعقوبات باسبابها
اي بما تضاف هي اليها مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة القطع والقذف للحد
والقتل العمد للقصاص والرأس الجزية بدليل الاضافة وتكرر وجوبها
بتكرر هذه الاسباب ولانها شرعت جزاء للجنايات فكانت هي المؤثرة في
الوجوب والكفارات الدائرة بين العبادة والعقوبة باتضاف اليه من
سبب متردد بين الحظر والاباحة يعني ان الكفارات مشتملة على العبادة
والعقوبة لانها تتادى بما هي عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها

ستارة

ستارة كاسمها ولن يقع الستر الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها
شرطا ولكنها لما كانت اجزية على افعال محظورة زجرا عنها كالحدود لم تجب
مبتدأة على وجه التعظيم كما وجبت العبادات ولما كانت دائرة بين الامرين
والسبب ينبغي ان يكون ملائما للمسبب لا يصلح سببا الا ما يكون دائرا بين
الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة المقتضية بالحنث والقتل الخطأ ولا
يصلح محظور المحض سببا لها كالقتل العمد واليمين الغموس ولا المباح المحض
كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث ولا يلزم ما قبل الستارة فانه لا
يوجب الكفارة وان لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب التقرب به لانا لا
ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة يوجب الكفارة بل ندعي ان الكفارة
لا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة واعترض عليه بان الافطار
في رمضان عمدا بالمباح او بالزنا او بشرب الخمر يوجب كل واحد منها الكفارة
مع انها حرام من جميع الوجوه واجيب عنه بانه مباح من وجه لان
الافطار بلا في الامساك والامساك حقه وهذا يصير به متعبدا لله تعالى
من حيث ان الافطار لا في حقه يكون مباحا من حيث انه جناية على
الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة بهما وانما الموجب لهما الافطار وقد
بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت
فيه جهة الاباحة ولا تعارضت في تحقيق هذه الجهة بين ان يكون الافطار
بالمباح والمحرم وهذا غاية تحقيق هذا المقام ونحمد الله العليم العلام
والمعاملات شرعت بتعلق البقاء المقدر مباشرتها اي بسبب تعلق
بقاء العالم المقدر في الازل بمباشرة المعاملات وذلك لان الله تعالى
قدر بقاء العالم ببقاء الانس الى قيام الساعة كما قال صلى الله تعالى
عليه وسلم لا تقوم الساعة وعلى الارض احد يقول الله الله الحديث
وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس انما يكون باتصال
وذا باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث على وجه تختص المرأة
بواحد اذ في الوطي على التعاقب فساد والله لا يحب الفساد وفي
الشركة ضياع النسل فان الاب متى اشتبه عليه الولد لا يمكن ايجاب
مونته عليه وليس للام في اصل الجبلة قوة كسب الكفايات فيضيع
الولد وينقطع النسل وذلك الاختصاص بالنكاح الموجب للمعاونة
والموافقة والتناسل وبقاء النفس مما يحتاج اليه من الغذاء واللباس

وغيره

ذا مسكن ولكن قدر ما يحتاج اليه كل واحد من يتهيأ له الاباناس احرى وبما
في ايديهم والانسان مجبول على الغضب والشهوة والحرص على منع نفسه
فيكون ما يلاقي والخصومة كما قال الشاعر والظلم من شيم النفوس فان تجد
ذا عفة فلعلة لا يظلم فلابد من معاملة بين الناس على وجه عدل شرعها
الشارع بما لا يقع التنازع بين الناس المؤدي الى الفساد والتقاتل والتفاني
شرع الاكتساب بالتجارة عن تراضي والتعامل على الوجه الخالي عن التنازع
والتخاصم والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم اي التصديق والاقرار
باللسان بالله تعالى وصفاته واسمائه واجب علينا بسبب الآيات الدالة
على حدوث العالم لانها ما دلت على حدوث العالم دلت على وجود محدثه ووجوب
وجوده ووحدانيته وحكمته وعلمه وقدرته لانها ما دلت على حدوث العالم
دلت على وجود محدثه ووجوب وجوده وحيوته قال الله تعالى ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الآية
واليه اشار عمر رضي الخطاب رضي الله تعالى عنه بقوله البعرة تدل على البعير
والاثر السير يدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي ما يدلان
على الصانع العليم الخبير ان النص خالف عامة كتب اصول الفقه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في تقديم الحج بالذكر على اصول الدين وان كان القياس يقتضي ذلك وجعل
الداعي اليه ان سببية الحج تجري مجرى المفرد من حيث انه واحد لا يتكرر
وسبب الايمان يجري مجرى المركب فان الآيات الدالة على حدوث العالم اكثر من
ان تحصى وكذا سائر قواعد الدين من الصلوة والصوم مما يتكرر وانما قدم مقدم
على المركب طبعا فقدم وضعا ثم ذكر سبب الصوم لانه اقرب الى الافراد
من غيره حيث لا يوجد في السنة الا مرة بخلاف سبب الصلوة فانه يوجد
كل يوم خمس مرات ثم ذكر العقوبات لان العقوبة ضد العبادة فكان
بينهما مناسبة من حيث المضادة ثم ذكر الكفارة لانها مركبة من العبادة
والعقوبة فكان ذكرها بعد ذكر المفردات لافتقارها اليهما انسب ثم ذكر
المعاملات لكونها خالية عن العبادة وبين المشغول والخالي مناسبة
التفاد ثم ختم ذكر هذه الشرايع بالايمان على وجه التامل فيكون ختم
المكلفين بهذه الشرايع بالايمان جعل الله تعالى خاتمة امرنا وامر جميع
المومنين بالايمان بفضله وكرمه وانما الامر لجواب عما يقال لما ثبت
الوجوب بالاسباب فما فايدة الامر فاجاب بان الامر انما ورد لالزام
ادآء ما وجب كقول البايع للمشتري اشتريت العبد فادّ الثمن فانه لالزام

ادآء

ادآء ما وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام ان نفس
الوجوب بالسبب ووجوب الادآء بالخطاب والاول لشغل الذمة بالواجب
والثاني لطلب التفريغ وقد بيناه سابقا ولما كان سبب شرعية العقود
تعلق البقاء بها بمعنى ما ثبت هذا الاصل فتفسد اي العقود بالجهالة المودية
الى الفناء لان شرعيتها كانت لتحصيل ما به يحصل البقاء فلو قلنا بشرعيتها
لدى الجهالة المفضية الى النزاع المودي الى الفناء لعاد الامر على موضوعه
بالنقض وهذا المعنى ايضا قلنا ويختص جواز البيع بالمنتفع حالا ومآلا
لان ما لا ينتفع به اصلا لا تعلق لبقايه ودوام يسقط وجوب معرفة الصانع
اصلا لدوام سببه اي لما كانت الآيات الدالة على حدوث العالم دايمة
الى قيام الساعة اذ لا يتصور خلو الجسم عن الحركة والسكون كانت فرضية
الايمان بالله تعالى دايمة غير محتمل للنسخ والتبديل وسقوط التكليف في
بعض الصور لانعدام الاهلية كما في المجنون او لقصورها اي الاهلية كما في
الصبي اذ لا وجوب على غير الاهل كما لا وجوب بدون السبب فيصح اسلام
الصبي العاقل وان لم يكن مخاطبا لتقرر السبب في حقه قوله وشرط
التكليف الخ جواب عما يقال لو كان وجوب معرفة الله تعالى دايما لدوام سببه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في حق جميع الاشخاص لما سقط في هذه الصور او جواب عما يقال لو كان
الوجوب بالاسباب المذكورة لما سقط عن هؤلاء لوجود الاسباب في حقهم
فاجاب بما ذكر وفرع عليه قوله فيصح اسلام الصبي العاقل الخ يعني ولهذا صح
اسلام الصبي العاقل لتقرر السبب في حقه ووجود محل الوجوب وهو الذمة
الصالحة للوجوب والاهلية ناقصة من وجه لوجود العقل مع القصور وان لم
يكن مخاطبا بالاداء لقصور عقله لانها اي صحة الاداء تبتني على قيام
السبب واهلية الاداء وهما حاصلان في الصبي العاقل لا على لزوم الاداء
المبتني على اهلية الخطاب الغير الحاصل فيه ولذا لم يخاطب به لقصور
الفهم فيه كتعجيل الدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول بعد ملك النصاب
لوجود السبب فيهما وان لم يجب اداؤهما في الحال وعلى هذا اي بناء على
ان صحة الاداء تبتني على قيام السبب قلنا العبد والمسافر والمريض اذا
حضروا صلوة الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لتقرر السبب في حقهم
وسقوط الخطاب ليس لعدم الاهلية بل لدفع الحرج رخص الشرع لتركه
لهم فاذا ادوا يقع فرضا يسقط عنهم الظهر لوجود الركن من الاهل
بعد تحقق السبب والمراد بفرض الوقت الظهر اذ فرض الوقت في هذا اليوم

الظهر في حق الناس كافة كما في سائر الايام عندنا خلافا لزفر لكنه باسقاطه
باداء الجمعة اذا اجتمعت شرائطها والحاصل ان الشاغل للذمة هو الظهر والمفرغ
هو الجمعة عندنا وايضا بناء على ان الشيء اذا وجد بعد وجود سببه يقع شكوبا
عن الواجب قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يبطل الظهر المؤدى بالسعي
صورة المسئلة انه اذا ادى الظهر ثم سعى الى الجمعة فان ادركها مع الامام
بطل ظهره عندنا سواء كان معذورا او غير معذور خلافا لزفر في المعذور
وان لم يدركها ان خرج من بيته والامام فرغ منها لا يبطل اجماعا وان خرج
والامام فيها فقبل ان يصل اليه فرغ منها بطل الظهر عند ابي حنيفة رحمه الله
تعالى خلافا لهما رحمهما الله تعالى وعلى هذا التفصيل فقول الشارح المحدث
ان الظهر المؤدى يبطل بمجرد السعي وان لم يدرك الامام خلاف الصاحبين
على اطلاقه اطلاق لابد من تقييده بما ان السعي وسيلة الى العبادة
والظهر عبادة بنفسه والاقوى لا يبطل بالادنى وهو يقول لان السعي مع
الجمعة وظيفة في هذا اليوم لا يجامعهما الظهر اي لا يجامع السعي والجمعة
الظهر لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت واحدة منهما والاخرى بدل فلا
يجتمعان ليلا يلزم الجمع بين البدل والمبدل فاذا وجد السعي بعد وجود سببه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يقع محسوبا عن الواجب فيبطل الظهر لتعذر اجتماعهما كالمسافر اذا صام في
رمضان يقع صومه عن الفرض لوجود سببه فاذا وقع السعي عن الواجب
المامور بقوله تعالى فاسعوا وهو من خصائص الجمعة باعتبار انها خصت
بمكان فلا يمكن الاقامة الا بالسعي بخلاف سائر الصلوات فانها تقع في كل
مكان فصار الاشتغال بركن منها فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر
احتياطا ولما قام السعي مقام الجمعة اعتبر فيه صفة الجمعة لا صفة نفسه
كالتراب لما اقيم مقام الماء اعتبر كون الماء مطهرا لا كون التراب مغبرا فاذا ثبت
بهذا ما قيل ان الظهر حسن لمعنى في نفسه فيكون اقوى من السعي الذي هو حسن
لغيره والقوي لا يبطل بالضعيف ولا يرد على ابي حنيفه رحمه الله تعالى
مسئلة القارن وهي ان القارن اذا وقف بعرفات قبل ان يطوف للعمرة
يصير رافضا للعمرة ولو سعى الى عرفات لا يصير به رافضا لها
اذ في ذلك قياسا واستحسانا فالقياس ان ترتفض عمرته بمجرد السعي الى
عرفات كالسعي الى الجمعة على اصله وفي الاستحسان لا ترتفض وهو وجه
الفرق بينهما وذلك ان السعي هناك منهي عنه قبل طواف العمرة فكان ضعيفا
في نفسه والسعي ههنا ماموربه فكان قويا في نفسه فافترقا لا يقال

السعي

السعي الماموربه الوصل الى الجمعة والسعي الذي لا يدرك به الجمعة غير مامور
به فيجب ان لا يبطل الظهر به لانا نقول الخبر مع الامكان لكون الامام في الجمعة
والادراك ممكن بخلاف ما بعد الفراغ منها لانها ليس يسعى اليها ويويده ما قال
لقاء آني فان قيل هذا السعي غير ماموربه لانه تاجا وقد فرغ الامام تبين
ان السعي غير موصل اليها فتبين انه لم يكن ماموربه قلنا امكنة الوصول
ثابتة بالنظر الى قدرة الله تعالى وهي تكفي للتكليف كتوجه الخطاب في
اخر وقت الظهر او نظرا الى مد الامام صلوته انتهى فان قيل ما بال ابي حنيفه
وصاحبيه حيث اعتبر السعي ههنا حتى ابطل به الظهر ولم يعتبره في
مسئلة الحج حيث قال بوجوب الاستيناف من وطن الموصي اذا مات في
طريق الحج وهما عكساه قلنا اما ابو حنيفه فقد مر على اصله حيث يجعل
الموت قاطعا للعمل فيما يرجع الى احكام الدنيا للحديث فيبطل سيره ويجعل
كانه لم يخرج واوصى بان يحج عنه وهو في بيته وفي مسئلة السعي الى الجمعة
لم يوجد القاطع فلم يبطله وهما مرا على اصلهما حيث لا يجعلان الموت
قاطعا للعمل فيكون سفره معتدا به فيحج عنه حيث انتهى اليه وفي مسئلة
الجمعة تاخر بدرك الامام فكانه ما وقع السعي الجمعة فلم يبطل به ما ثبت بحكم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ببقين كما اذا خرج من بيته والامام قد فرغ بخلاف مسئلة الحج فانه يمكن
ادراك الحج ثمة بخلفه فافترقا وكذا المشتري بالبيع الفاسد اي ويخرج على
الاصل المذكور وهو ان صحة الاداء مبتنية على قيام السبب مسايل منها
ان المشتري بالبيع الفاسد لو باع المبيع من البايع بعد ما قبضه وسلمه الى
البايع او اعاره او آجره او رهنه او وهبه او اودعه عنده يقع عن تسليم
الواجب بسببه وهو القبض بشراء فاسد ويلغو ما صرح به من البيع
وغيره اذ المستحق بجهة اذا اتى به على غير تلك الجهة يقع عن تلك
الجهة وكذا الغاصب على هذا اي كالمشتري شراء فاسدا الغاصب فلو صدر
منه احدى هذه التصرفات بالنسبة الى المغصوب منه يقع عن التسليم
الواجب بسببه وهو الاخذ بغير حق ويلغو ما صرح به لما قلنا ومن
الدليل على صحة هذا الاصل يعني ان الامر لا لزام الاداء والوجوب بالسبب
وجوب الصلوة على النايم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطعا دون يوم
وليلة ووجوب الصوم عليهما وعلى المجنون ان لم يستوعب الشهر مع انعدام
الخطاب يعني ان الوجوب تحقق في حق هولاء مع عدم توجه الخطاب
اليهم لعدم الفهم باجماع منا ومن مخالفينا والدليل على الوجوب انا انا وجبنا

علم

عليهم القضاء بعد الانتباه والافاقه وليس ذلك وجوبا ابتدايا لاشتراط
نية القضاء والقضاء يعتمد الفوات ولهذا لا يجب القضاء على من لم يجب
عليه في الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت والصبي اذا بلغ والحايض
اذا طهرت فعرفنا ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه
الخطاب اليهم قال القاني الذي وجوب القضاء على النايم مجمع عليه بيننا وبين
الشافعي فيكون حجة عليه بخلاف مسئلة الاغماء والجنون فانه لا يجب عليهما
القضاء عنده بعد الافاقة ان كانا مستوعبين وقت صلوة واحد فيكون
التمسك بهما الزاما على من انكر الاسباب من اصحابنا لا على الشافعي وانما
يعرف السبب ان لو تكرر الحكم بتكرره او اضيف اليه لما عرفت سابقا
ان ترتب الحكم على شيء بحيث يتكرر بتكرره دال على جعل ذلك الشيء
سببا وكذلك اضافة الحكم الى شيء دليل على سببية المضاف اليه
للمضاف كقولك كسب فلان فان قلت المضاف في قولهم صلوة
الظهر مثلا هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العباده وهي
ليست بسبب له قلت لما دلت الاضافة على سببية المضاف
اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالفاعل ولا تاثير الوقت فيه فتعين الثاني كما صرح به القاني وقال
صاحب المنار وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل
في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى شرطه
مجازا لصدقة الفطر وحجة الاسلام انتهى يعني ان سبب الاول الراس
وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب والى هذا اشار
المص بقوله وانما جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع الاضافة اليهما
لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا قال القاني جواب بكمال
وهو ان يقال صدقة الفطر تضاف الى الفطر وهو ظاهر وتضاف ف
الراس ايضا قال الشاعر زكوة رؤس الناس بكرة فطرهم يقول
رسول الله صاع من البر فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم
تجعلوا الوقت سببا كالشافعي مع ان اضافتها الى الفطر اشهر من
اضافتها الى الراس فاجاب بانا رجحنا الراس في السببية وان
وجدت الاضافة اليهما لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت عليكم مؤنته
دال على اعتبار الراس اذ المؤنة انما تجب عن الرؤس لا عن الوقت لان

مؤنة الشيء سبب بقائه يقال لمانه يمونه اذا اقام بكفايته والراس هو
الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب
وجوب النفقة والوقت شرط والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا وتكرر الوجوب
بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول وتكرر وجوب العشر والخراج
بتكرر النماء في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة ويصير
السبب وهو الراس ههنا كالمتجدد بتجدد الشرط كما صار النصاب والارض كالمتجددين
بتجدد ما هو كالشرط فهما جواب معارضة يمكن توجيهها بطريقين احدهما
ان يقال ان الوجوب يتكرر بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فدل على ان الفطر سبب
وثانيهما ان يقال لو كان الراس سببا لما تكرر الواجب مع اتحاد الراس فاجاب
بان الراس وان كان متحدا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا بتجدد المؤنة التي
لاجلها صار سببا كما ان وجوب الزكوة يتكرر بتكرر الحول الذي اقيم مقام
النماء في نصاب واحد ووجوب العشر والخراج يتكرر بتكرر نماء الارض في عشر
حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة ويصير السبب وهو
الراس في صدقة الفطر كالمتجدد بنفسه بتجدد شرطها وهو الوقت كما صار
النصاب والارض اللذان هما سببا الزكوة والعشر والخراج بدليل الاضافة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يقال زكوة المال وعشر الارض وخراج الارض كالمجدد بن بتجدد ما هو الشرط فيهما
وهو حولان الحول في الزكوة والنماء في الارض وحاصل الجواب ان الاضافة
والتكرار غايدلان على سببية ذلك اذا لم يكن هناك غيره اولى بالسببية
وههنا اولوية الغير ثابتة بالدليل فلا يكون سببا وان اضيفت الصدقة
اليه وتكررت معه

لما ذكر الشارع

في ضمن بيان اسبابها شرع في تقسيمها وهو ما جعله الله شرائع
لعباده اي طريقا ومسلكا يسلكونه وهو على نوعين عزيمة ورخصة
ولكل منهما معنى لغة وشريعة اما العزيمة لغة القصد البليغ اي المقصد
مع الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي اولو
الجد والثبات والصبر وهذا صار قوله اعزم ان لا افعل كذا او ان
افعل كذا يمينا لان توكيده يصير قويا ويقال عزمت عليه اي اقسمت
عليه وفسروا العود بعزم الوطي في آية الظهار وهو قوله تعالى
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة قال
علماؤنا اي يعزمون على مباشرة نسائهم وذلك ان الباعث ثابت وهو
النكاح وحرمة بقاء الظهار فلا بد من القصد المؤكد وهو العزم وفي

الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض اي ما شرع غير مبني على
اعذار العباد بخلاف الرخصة فانها شرعت مبنية على الاعذار كما سيجي
سمي هذا النوع بها اي بالعزيمة لوكادة سببها وهو الوصية تعالى علوا
كبيرا يعني حيث انه تعالى شرعها بحكم انه الهنا ونحن عبيده كانت في
نهاية التوكيد وله الامر يفعل ما يريد يشاء ويحكم ما يريد وعلينا
الامتثال فكان المعنى الشرعي مطابقا للمعنى اللغوي وانها انواع اربعة
فرض وواجب وسنة ونفل فان قيل ظاهر كلام المصنف يدل على ان
المشروعات منحصرة في القسمين لكن تقسيمه العزيمة يدل على خلافه حيث
لم يذكر الاباحة لاني هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة قلنا الاباحة
داخلة في العزيمة لوكادة سببها كالنفل لكن النص لم يذكرها في تقسيم
العزيمة لان غرضه تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزايم وذلك
منحصر في الاقسام التي ذكرها فلا يضر خروج الاباحة من التقسيم حيث
لم يدخل في المقسم فالفرض هو القطع والتقدير لغة قال الله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها وقال تعالى ذلك
ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اي ثبت لزومه بقرينة قوله وحكمه لزوم الاعتقاد والعمل فلا ينتقض بقرينة
بالنفل والاباحة بانهما قد يثبتان بدليل لا شبهة فيه وحكمه لزوم الاعتقاد
والعمل به يعني لزوم التصديق بالقلب والعمل بالبدن وهذا التصديق
هو الايمان فزواله بالجحود كفر وجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق
بكيفية العمل فيكون ترك العمل به بغير عذر غير مستخف فسقا واذا تركه
مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر واليه اشار النص بقوله
حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر قوله يكفر بضم الياء المخففة
وسكون الكاف من كفر اذا دعاه كافرا ومنه قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم لا تكفروا اهل قبلتك وقال الكميت وكان من الشيعة
يخاطب اهل البيت وطائفة قد اكفرني بحبكم وطائفة قالوا
مسيئ ومذنب واما كفره فقال صاحب المغرب لم اجده الا في
الاساس وعليه قول بشار من الخوارج يخاطب واصل بن عطاء
رئيس المعتزلة عند الزراقة ما اباي وباكم تكفرون رجلا
كفر رجلا يعني الخوارج اذا كفروا عليا رضي الله تعالى عنه فالاولى
اولى رواية ودراية والواجب من الوجوب وهو الساقط في الذمة قال

فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض سمي به لسقوطه عنا علما اي
اعتقادا حتى لا يكون جاحده كافرا لعدم ثبوته بدليل قطعي او لسقوطه
علينا عملا اي سقط على العبد بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم
بوجوبه عليه بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكانا تحملناه ولم
يسقط عنا علينا ويحتمل انه من الوجبة وهو الاضطراب سمي به لانه
مضطرب بين الفرض والنفل فمن حيث الاثم بتركه يشبه الفرض ومن
حيث علم الكفر بجحوده يشبه النفل وبين ان يلزمنا عملا بدليل يوجب
ذلك وبين ان لا يلزمنا علما لشبهة في دليله فلزمنا عملا لا علما وفي
الشرع اسم لما لزم بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص
والآية المأولة مثل الاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة
في الطواف وصدقة الفطر والوتر فان ثبوت كل منها باخبار الآحاد
وهي قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ضحوا ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ثم فصل فانك لم تصل الطواف بالبيت صلوة اداء عن كل حرر عبد
ان الله زادكم صلوة الاحاديث والواجب على نوعين فرض عملي
وهو ما تفوت الصحة بفواته كالوتر فانه لا يصح النفل بفوته مع التذكر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وواجب ليس بفرض عملي وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة وغيرها والواجب
من الشارح القاآني حيث قسم الواجب الى فرض عملي وواجب وما
قيده به قيد له مع ان يبطلان تقسيمه شاهر لاستلزامه كون قسم الشيء
قسيما له وحكمه وجوب العمل لا الاعتقاد حتى لا يكفر جاحده لانه لم
ينكر الثابت قطعا ويفسق تاركه زاد الخبر الواحد كان الاولى ان
يقال لكن يفسق تاركه حتى لا يتوهم العطف على قوله لا يكفر في
اول الوهلة وان كان يندفع بقوله فاما متأولا فلا اعلم ان ترك
العمل بالواجب على ثلاثة اقسام تركه راد الخبر الواحد بان لا يرى العمل به
واجبا وتركه متأولا وتركه غير راد ولا متأول والاول يوجب التفسيق
بوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان
التاويل سيرة السلف والخلف عند التعارض بين النصوص والثالث
لا يوجب التفسيق باشارة هذا الكتاب واصول فخر الاسلام وقد صرح
بذلك صاحب التقويم فقال ولا نفسقه بتركه الا ان يكون مستخفا
باخبار بخبر الاحاد وقيل الاول يوجب التضليل والثالث يوجب التفسيق
والثاني لا يوجب شيئا منهما واليه اشار الامام شمس الائمة السرخسي رحمه

صاحب التحقيق والثاني هو الصحيح قال القاآني والاول هو الصحيح
والا فبقي فرق بين رد خبر الواحد وبعض المشهور والحق ان الاختلاف
في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج
عن امر الله تعالى بارتكاب الكبائر لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه
معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسر بالخارج عن امر
الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا فلا يفسقه والسنة
هي الطريقة المسلوكة في الدين اقول السنة هي الطريقة والسيرة مرضية
كانت او غير مرضية لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من سن سنة حسنة الحديث
وقد تطلق على العادة كقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا الآية اي
عادته وفي الشرع اسم للطريقة المرضية في الدين من غير لزوم
ان تعريف الخص لما كان منقوضا بالفرض والواجب ومحتاجا الى التاويل
بقرينة السياق زاد الشارح الفاضل فيه قوله من غير افتراض ولا وجوب
وزاد الشارح الهندي بدله من غير لزوم وروما للاختصار وضم اليه قوله
على سبيل المواظبة لكن هذا القيد يخرج من التعريف ما عدا السنن المؤكدة
مع ان التعريف عام لها ولغير المؤكدة بقرينة تقسيم السنة الى ما تركها

ضلال والى ما تركها لا باس به وتفسيره القسم الثاني اي ما يتعلق بتركها
كراهة ولا اساءة كسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في نومه واكله
وشربه وافعاله المباحة خارج الصلوة فتعريفنا احسن من تعريفهما لما ذكرنا
وقد تنصرف الى قول الصحابي عندنا لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا لفظ السنة
عند الاطلاق بان يقول الراوي ان من السنة كذا لا يفيد الا اختصاص
بسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة
الصحابة على السوآء حتى لا يتعين احدهما الا بدليل عند الاطلاق خلافا للشافعي
لانه يقول انها عند الاطلاق تنصرف الى سنة رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فقط وهذا بنا على انه لا يرى تقليد الصحابي لان السنة
الطريقة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فتتعين
الحقيقة عند الاطلاق وعندنا معشر الحنفية لما وجب تقليد اصحابي
كان طريقتهم متبعة كطريقة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يدل
اطلاق السنة على انها طريقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي التلويح
وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات الناقلة وفي

الادلة

الادلة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ونسمي
الحديث او فعل او تقرير فعلي هذا لا نسمي فعله وتقريره سنة حديثا بل سنة
كما صرح به صاحب التوضيح وغيره وهي نوعان سنة الهدى
وتركها ضلال وتسمى سنة الهدى وهي ما يكون اقامتها تكميلا للدين
ويتعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة دون الكراهة وكون تركها
ضلالا بالاصرار على تركها فلا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب
كصلوة العيد والاذان والجماعة حتى قال محمد انه يضلل ويسيء بتركها اذا
اصر اهل مصر على تركها امروا بها وان لم يتوسموا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون
على الاصرار على ترك الفرائض والواجبات اذا كان من اعلام الدين فالاصرار
على تركه تخفاف بالدين فيحاربون عليه وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح
عند ترك الواجبات دون السنن والثانية اخذها هدى وتسمى بسنة
الزوائد وهي ما كان اقامتها حسنة وليس في تركها كراهة ولا اساءة
والافضل ان يؤتى بها وهذا معنى قوله وتركها لا باس به قال الشارح
الفاضل كسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قيامه وقعوده في
الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيها وافعاله خارج الصلوة وهذا اوسع مما خص بافعاله صلى الله تعالى عليه
وسلم خارج الصلوة كالشارح الهندي وغيره رحمهم الله تعالى والنفل هو الزيادة
سميت الغنيمة نفلا لانه زيادة على المقصود من شرع الجهاد وهو اعلاء كلمة
الله تعالى العليا وتمام اعلائه وتحصيل ثواب الاخرة وفي الشرع اسم لما
شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق
بتركه ملامة والى هذا اشار الملخص بقوله ونوافل العبادات مشروعة لنا لا
علينا وانما جعل النفل من العزايم لانه لم يبن على اعذار العباد ولو كان
من الرخص لاختص شرعيته بوقت العذر فلم يكن مشروعا دائما لا يقال
لانهم انه مشروع دائما فانه منهي عنه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر
والعصر لانا نقول انه مشروع في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى
لو شرع فيه فافسده يجب عليه القضاء في الاصح وفي مراعات زكاته
على تمام مع شرعيته على الدوام حرج بين لانه يعترض عليه الحوادث
من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فجوزنا اداءه قاعدا مع
القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها
الى القبلة دفعا للحرج وتخفيفا لليسر فكان عزيمة باصله ومرخصا بوصفه

(٢)

ولم يعكس اعتبارا للاصل ليكون الوصف تابعا له وحيث انه لم يخلص عزيمة
اخره على انه عند بعض غير معدود من العزيمة وحكمه ان يثاب على فعله لانه
عبادة وهي سبب لنيل الثواب ولا يلام على تركه لعدم الفرضية والوجوب
والسنية ولا يلزم عليه صوم المسافر حيث لم يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو
اداه يقع عن الفرض لانا لا نسلم انه لا يلام على الترك غاية الامر انه لا يلام على
التاخير والفرق بينهما بين ويضمن بالشروع عندنا خلافا للشافعي له ان الذي
شرع في النفل وقع نفله بوصف النفل وحكم النفل انه يكون مخيرا فيه والنفل
لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل ولذا يباح له
الافطار لعذر الضيافة فيجب ان يبقى بصفة النفلية من غير ان يتغير
الى الوجوب وحيث كان باقيا على النفلية كان مخيرا فيما مر يات به تحقيقا
لمعنى التخيير في النفل فله ان لا يؤدي الباقي وقع يلزم بطلان المؤدى
ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا للخلوه عن القصد كمن سقى زرعه فافسد
زرع الغير فانه لا يحرم اتلافا ولنا معشر الحنفية ان النفل يلزم بالشروع
صونا له عن البطلان قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والجزء الذي ادى
صار عبادة الله تعالى حقا له فيجب صيانته لان النقض لحق الغير بالافساد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حرام ولا سبيل الى صيانته سوى التزامه باداء الباقي على التمام اذ لا صحة لم
بدون الباقي وما يقال انه لا ابطال هنا بل بطلان ادى اليه امر مباح وهو
ترك الفعل فمدفوع بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق
زق مملوك له مشغولا بمايع لغيره والبطلان لم يحصل الا بفعله الثاني للعباده
بخلاف ما ذكره من فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله
الذي هو السقي لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة تتوقف على
صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا
نقول هو دور معي كما مضى فلا محذور وقد يقال الجزء الاول ينعقد
عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف
يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف
على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فيكون جهة التوقف
متغايرة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول
نفسه فضلا عن الصحة لان العرض لا يبقى زمانين قلنا هذه عبادات
شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط فان قيل فمن
كما مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى

عباده

عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العباده كانها هذا القدر بمنزلة عبادة
الحي لله لا بل الدالة على كونه عبادة وقلنا ايضا بل آخر على لزوم النفل بالشروع
وهو ان المنذور صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد لا فعلا فيكون ادنى
حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم بقاء الشيء وصيانته من
البطلان اسهل من ابتداء وجوده فاذا وجب اقوى الامرين لصيانة الادنى
فوجوب الاسهل لصيانة اقوى الامرين اولى وقال الكوراني في شرح
منظومته نقلا عن التحرير ان ثبوت التخيير شرعا في ابتداء الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعي فجاز الاختلاف غير انه يتوقف
على دليل وهو النهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام ولزم القضاء بالافساد
والى هذا الدليل الثاني اشار النص بقوله لان المؤدى صار لله تعالى فعلا
كالمنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى واختار الدليل المتن لورود
اعتراض مثل صاحب التحرير عليه كما عرفت واما الرخص فاربعة
انواع ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر
بضم الخاء اذا اتسع المبلغ وكثرت وسهل وجودها وبفتح الخاء قيل عبارة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن الاخذ بالرخص وفي الاصطلاح اختلفت عبارات القوم في تعريفها
فقيل الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض ظاهر الا ان يؤول
بكونه حراما في الاصل فيكون اطلاق الحرام عليه مجازا كونيا وخصوص الفساد
قرينة لان العاقل لا يقول باجتماع الحرمة والاباحة في شيء واحد في
زمان واحد فضلا عن الفقهاء فليتامل وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما
وهو مبني على تعريف الرخصة اللازمة بالترخيص المتعدي المستتبع
منها الموجب للدور المحال ~~الذي رخص فيه يؤول الى معنى الاباحة فحاد~~
الى المعنى الاول وقيل ما جاز فعله مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لخروج
الترك عنه كترك الركعتين من الرباعية في السفر وترك الصوم فيه
وقيل ما شرع لعذر مع قيام السبب المحرم فهذا يعم الفعل والترك لكنه
غير جامع لجميع انواع الرخصة لما سياتي والاولى ما اختاره الشارح الفاضل
اخذا من تعريف الخاص في العزيمة وهو ما شرع متعلقا بالعوارض وما
اختاره المسعد العلامة في التلويح وهو ما يغير من عسر الى يسر ترفيها
ووجه الحصر في الانواع الاربعة بالاستقراء نوعان من الحقيقة احدهما
احق من الاخر لانها ان استعمل في معناها الحقيقي وهو ان يكون مبنيا

على العذر مع قيام السبب المحرم فاما ان يكون مع قيام المحرم والحرمة جميعا
او مع قيام المحرم دون الحرمة والاول احق اي اكمل من الثاني في المعنى الذي
وضع له الرخصة لان كمال الرخصة بكمال العزيمة ونوعان من المجاز احدهما
اتم من الاخر لانها ان استعمل في معناها الحقيقي وهو ان يكون مبنيا على
المجازي وهو ما لم يشرع في شرعنا فان لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا فهو
النوع الاول من المجاز وان كان مشروعا في شرعنا في الجملة فهو النوع الاخر
وهو دونه في المجازية لتحقق السبب في شرعنا ولو في الجملة فالاول اتم
في المجازية فاما احق نوعي الحقيقة فما يرخص ارتكابه مع قيام المحرم والحرمة
بمنزلة العفو عن الجناية بعد استحقاق العقوبة يعني لم يواخذ
على ارتكابه بعذر مع قيام المحرم والحرمة كما لا يواخذ على المباح وليس
من ضرورة بقاء الحرمة المواخذة بارتكابه فان من ارتكب كبيرة حتى
استحق به العقوبة عصمنا الله تعالى عنه فانه لا يسمى مباحا
في حقه مع انتفاء المواخذة عنه عند العفو كاجراء المكره كلمة الكفر
على اللسان وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير وجنايته على الغير
وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فانه اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر مع اطمينان القلب بالاكراه واخطر
الصايم في رمضان وحتى لحمه على احرامه واتلف انسان مال الغير
او تناول مال الغير او ترك الخايف على نفسه الامر بالمعروف مكرهين
رخص لهم في ذلك والعزيمة هو الامتناع في الكل حتى يقتل لقيام المحرم
والحرمة معا اما في الكفر فظ لان حرمة الكفر لا تتكشف ولا تحتمل الزوال بحال
واما في غيره من الصور وان كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط
ليس بوجود اذ المصير الى الرخصة ثبت ضرورة والضرورة ترتفع بان
لا يواخذ بفعل الحرام فيبقى حراما لانعدام المزيل للحرمة وانما يرخص في هذا
القسم لان في الامتناع اتلاف نفسه صورة يعني لان في الامتناع عن
اتيان ما اكره حتى يقتل اتلاف نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى
بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في اظهار الكفر وترك
الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد
كما في اتلاف مال الغير وتناول المضطر مال الغير صورة لا معنى اما في
اظهار الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات
الاقرار باللسان وكذلك في ترك الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب

باق

باق لقوله صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده الخ
والى هذا اشار النص بقوله اذ التصديق بالقلب والاحتساب به باق
الى ما ذكرناه من الدليلين وفيما عداهما المتلف مضمون بالمثل امانيا في الاضطرار
فبالقضاء وفي الجناية بما يجبرها وفي الاتلاف والتناول بالضمان فكان
كلا اتلاف معنى ولذا رخص له الا انه في الامتناع حتى يقتل باذل نفسه
لاقامة حق الله تعالى صورة ومؤثر حق ربه على حق نفسه وفيه اعزاز
الدين فكان ماجورا من الله تعالى جل جلاله بخلاف النوع الثاني وهو
ما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة
وتراخي الحرمة الى زمان زوال العذر فانه دون الاول بمنزلة تاجيل الدين كفطر المريض والمسافر فانه يرخص
الدين حتى لم يلزمهما الامر بالقديه لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر في حقهما مع قيام سبب الوجوب
كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب مستقرا في حقهما للزم عليهما الامر للصوم وهو شهود الشهر الذي
بالقديه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف كالمكره على وجوب الصوم وحرمة الافطار
الافطار في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر تتراخى في حقهما الى ادراك عدة
بالقديه فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قلت ان اردت من ايام اخر بمنزلة تاجيل
بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فغير مستقيم

فانه اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر مع اطمينان القلب بالاكراه واخطر
الصايم في رمضان وجبني لحمه على احرامه واتلف انسان مال الغير
او تناول مال الغير او ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف مكرهين
رخص لهم في ذلك والعزيمة هو الامتناع في الكل حتى يقتل لقيام المحرم
والحرمة معا اما في الكفر فظ لان حرمة الكفر لا تتكشف ولا تحتمل الزوال بحال
واما في غيره من الصور وان كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط
ليس بوجود اذ المصير الى الرخصة ثبت ضرورة والضرورة تندفع بان
لا يواخذ بفعل الحرام فيبقى حراما لانعدام المزيل للحرمة وانما يرخص في هذا
القسم لان في الامتناع اتلاف نفسه صورة يعني لان في الامتناع عن
اتيان ما اكره حتى يقتل اتلاف نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى
بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في اظهار الكفر وترك
الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد
كما في اتلاف مال الغير وتناول المضطر مال الغير صورة لا معنى اما في
اظهار الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات
الاقرار باللسان وكذلك في ترك الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب

باق

باق لقوله صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده الخ
والى هذا اشار النص بقوله اذ التصديق بالقلب والاحتساب به باق
الى ما ذكرناه من الدليلين وفيما عداهما المتلف مضمون بالمثل اما في الافطار
فبالقضاء وفي الجناية بما يجبرها وفي الاتلاف والتناول بالضمان فكان
كلا اتلاف معنى ولذا رخص له الا انه في الامتناع حتى يقتل باذل نفسه
لاقامة حق الله تعالى صورة ومؤثر حق ربه على حق نفسه وفيه اعزاز
الدين فكان ماجورا من الله تعالى جل جلاله بخلاف النوع الثاني وهو
ما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة
وتراخي الحرمة الى زمان زوال العذر فانه دون الاول بمنزلة تاجيل الدين كغطر المريض والمسافر فانه يرخص
الدين حتى لم يلزمهما الامر بالفديه لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر في حقهما مع قيام سبب الوجوب
كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب مستقرا في حقهما للزم عليهما الامر للصوم وهو شهود الشهر الخ
بالفديه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف كالمكره على وجوب الصوم وحرمة الافطار
الافطار في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر تراخى في حقهما لانه ادراك عدة
بالفديه فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قلت ان اردت من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين
بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فغير مستقيم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ وكذا ان اردت سبب وجوب
الاداء وهو الخطاب لان كليهما غير متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت
المراد سبب وجوب الاداء اعني الخطاب وهو متراخ لما مر غير مرة ان
المريض والمسافر غير مخاطبين بالاداء في الحال مع تقرر نفس الوجوب
لتقرر سببه وهو شهود الشهر في الصوم مثلا وحكمه اي هذا النوع
الثاني ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه يعني ان الاخذ بالعزيمة في
هذا النوع اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا
وعند الشافعي في قوله الفطر افضل في السفر اعتبارا للظاهر قوله تعالى فعدة
من ايام اخر الانه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي
معتبرا في افضلية الفطر واحتج اصحابنا بان السبب الموجب للصوم متحقق
بكماله وتاخر الحكم بالاجل لا ينفع صحة التعجيل كالدين المؤجل فكان المؤدى
للصوم عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فكان الاول
اولى وتردد في الرخصة اي اليسر لان رخصة التاخير لليسر وذلك
غير متعين في الفطر لصوبة التفرد بالقضاء بعد مضي الشهر فالعزيمة
تودي معنى الرخصة من حيث تضمنها يسر موافقة للمسلمين فان الصوم

بموافقته

بموافقته للمسلمين في شهر رمضان ايسر اذ البلية اذا عمت طابت فالعزيمة
تودي معنى الرخصة من هذا الوجه والرخصة لا تودي معنى العزيمة
وهي العمل لله تعالى فكانت العزيمة اولى الا ان يخاف على نفسه استثناء من
قوله الصوم افضل يعني اذا خاف على نفسه الهلاك بالصوم فالفطر افضل
ولو صام حتى مات اثم لان حكم الشرع في حقه اما التاخير الى ايام اخر التعجيل
بشرط السلامة فليس له ان يبذل نفسه لاقامة حق تاخر عنه الى ادراك عدة
من ايام اخر لانه ببذل نفسه واهلاك بدنه يرتكب الحرام فلا يكون مؤديا
لحق الله تعالى بخلاف المكره واخواته لانه مقيم حق ربه يعني بخلاف
النوع الاول حيث يجوز للمكره وغيره من ذلك النوع ان يصبر حتى يقتل
ويكون ماجورا حيث اقام حق ربه بالصبر على الهلاك واظهر به طاعته
لانتفاء سقوط حقه اي حق الله تعالى به اي ببذل ذلك النوع من الاكراه
والاضطرار كما بينا ان السبب المحرم والحرمة باقيان في ذلك النوع وان
رخص في تركه للضرورة رفقا للعباد وان الاهلاك في النوع يضاف الى
غيره وهو المكره فلم يكن هو بالصوم مغيرا للمشروع بل ببذل نفسه لله
متمسكا بطاعته وذلك عمل المجاهدين بخلاف النوع فانه لو صام فمات

الاول

الثاني

كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه فيأثم وهذا
اي حكم النوع الثاني كمن دخل دار الحرب للحرب وهو يعلم انه لا يقاومهم
لا يسعه ذلك لان اقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر اعدائه وبذل نفسه
لم يحصل ذلك اي الاقتدار على المحاربة حتى لو اقدم وقتل لا يكون مثابا لان
اقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر اعدائه وتفريق جمعهم والانكاء فيهم
وبذل النفس لا يحصل فيكون مضيعا ما مه ملقيا نفسه في التهلكة من
غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى بخلاف الاسير اذا نزوا حيث
يثاب على الصبر حتى يقتل لان المقصود الزجر عن المعصية وتفريق جمع
الفسقة وقد اي بالصبر حتى يقتل يحصل ذلك اي الزجر لان الظاهر
انه اذا قتل ينغص المجلس وتتفرق الفسقة ولان ذلك يوثر في باطنهم
وان لم يوثر ظاهرهم لانهم يعتقدون ما امرهم به وان كانوا يعملون بخلافه
فصار ببذل نفسه مجاهدا مقيما حقا من حقوق الله بخلاف الكفار
فانهم لا يوثر في باطنهم كما لا يوثر في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد
فلا تفيد محاربته معهم الغرض الاصلي من الجهاد وهو اعزاز الدين بل يودي
الى اذلاله فلو جوزنا ذلك لعاد الامر على موضوعه بالنقض واما انهم يرجى

المجاز

المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال لانعدام سببه فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث انه نسخ لمحض تخفيفا قوله فما وضع عنا الخ اي رفع عنا من الاصر
والاغلال التي كانت على من قبلنا وكون هذا النوع مجازا لان الرخصة هي
الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا
اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا الرفع نسخا لمحض تخفيفا
وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة عليه مجازا والاصر الثقل الذي يأصر
صاحبه اي يحبسه من الحراك وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته غير
اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كان في شرايعهم
من الاشياء الشاقة نحو تعيين القصاص بالعفو عمدا كان او خطأ من
غير شرع الدية واما النوع الرابع فما سقط عن العبد جريح السبب من ان
يكون موجبا لحكمه اي السبب في محل الرخصة في حقه اي العبد مع بقائه
اي السبب موجبا لذلك الحكم في الجملة اعني كونه موجبا لذلك الحكم في حق
غير المرخص له وفي حقه في بعض احواله كما ستعرفه في بيان الامثلة كسقوط
حرمة تناول الخمر والميتة عن المكره والمضطر للاستثناء حتى لا يسعه الصبر
يعني اذا خاف المكره والمضطر على نفسه الهلاك رخص له تناولها ولم يبق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه فيأثم وهذا
اي حكم النوع الثاني كمن دخل دار الحرب المحارب وهو يعلم انه لا يقاومهم
لا يسعه ذلك لان اقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر اعدائه وبذل نفسه
لم يحصل ذلك اي الاقدام على المحاربة حتى لو اقدم وقتل لا يكون مثابا لان
اقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر اعدائه وتفريق جموعهم والانكاء فيهم
وبذل النفس لا يحصل فيكون مضيعا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من
غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى بخلاف الامر بالمعروف حيث
يثاب على الصبر حتى يقتل لان المقصود الزجر عن المعصية وتفريق جمع
الفسقة وبه اي بالصبر حتى يقتل يحصل ذلك اي الزجر لان الظاهر
انه اذا قتل ينغض المجلس وتتفرق الفسقة ولان ذلك يوثر في باطنهم
وان لم يوثر ظاهرهم لانهم يعتقدون ما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه
فصار ببذل نفسه مجاهدا مقيما حقا من حقوق الله بخلاف الكفار
فانهم لا يوثر في باطنهم كما لا يوثر في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد
فلا تفيد محاربته معهم الغرض الاصلي من الجهاد وهو اعزاز الدين بل يودي
الى اذلاله فلو جوزنا ذلك لعاد الامر على موضوعه بالنقض واما اذا تترس

المجاز

اي اقامة حق الله وتبليغ
اسم الاشارة باعتبار
الجهاد ح

المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال لانعدام سببه فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث انه نسخ تمحض تخفيفا قوله فما وضع عنا الخ اي رفع عنا من الاصر
والاغلال التي كانت على من قبلنا وكون هذا النوع مجازا لان الرخصة هي
الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا
اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا الرفع نسخا تمحض تخفيفا
وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة عليه مجازا والاصر الثقل الذي ياصر
صاحبه اي يحبسه من الحراك وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو
اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كان في شرايعهم
من الاشياء الشاقة نحو تعيين القصاص بالعفو عما كان او خطاء من
غير شرع الدية واما النوع الرابع فما سقط عن العبد جرح السبب من ان
يكون موجبا لحكمه اي السبب في محل الرخصة في حقه اي العبد مع بقائه
اي السبب موجبا لذلك الحكم في الجملة اعني كونه موجبا لذلك الحكم في حق
غير المرخص له وفي حقه في بعض احواله كما ستعرفه في بيان الامثلة سقوط
حرمة تناول الخمر والميتة عن المكره والمضطر للاستثناء حتى لا يسعه الصبر
يعني اذا خاف المكره والمضطر على نفسه الهلاك رخص له ان تناول وان لم يتناول

الحرمة مشروعة عندنا بل تبدلت بالاباحة وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى
ان الحرمة لا ترتفع ولكن رخص الفعل في حالة الاضطرار لبقاء المهجة كما في
الاكراه على اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعي في احد قوليه وكثير من العلماء
وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا اصبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما
عندنا وهو المختار للمص حيث قال ولا يسعها الصبر لنا الاستثناء المذكور
في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه الآية وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى
منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل لا يقال
الاستثناء من حرم عليكم انما يستقيم ان لو كانت حرمة الحرم مستثنى عنها
حالة الضرورة المذكورة في القرآن قبل نزول هذه الآية على وجه التفصيل
وهو ممنوع لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات
سابقا وان لم يذكر الاستثناء لان استثناء الحالة قيد من قيود المستثنى
منه ويجوز ان يقال قد ذكر هذا القيد اذا ذكر ذلك الشيء وان لم يذكر
قيده ولا يلزم على اصل الاستدلال ان استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة
الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء

من

من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله
من بعد ايمانه فعليهم غضب من اتبعه الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا يرد انتفاؤه حتى يثبت اصل الجواز ان يكون مستباحا كما صرح به الفاضل
قال الضرير وذكر صاحب الكشاف وجها آخر وهو استثناء من كلام سابق
وحاصل المعنى انما يفتري الكذب من كفر بالله من بعد ايمانه واستثنى
منهم المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء
من الحرمة انتهى وسقوط اشتراط العينية في السلم فيه اصلا مثال آخر
للقسم الرابع بيانه ان العينية مشروطة في المبيع بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تبع ما ليس عندك فجعل انتفاء العينية سببا لحرمة البيع والسلم نوع من البيع
ثم رخص فيه حتى سقط اشتراط العينية فيه اصلا مع بقايه في سايير
البياعات لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ورخص في السلم ثم ذيفا ليتوصلوا
الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى
الربح وصوده من الربح حتى صار مفسدا له بعد ان كان مصححا في الجملة قال الشارح
الفاضل وهذا لان دليل اليسر متعين لنوع الحرج عن التعيين فوضع تعيين
اصلا حتى اذا لم يبع سلما وامت جوعا ثم فان قلت جاز ان لا يكون عاجزا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بان يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه قلت العجز على نوعين حقيقي وهو
ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو ان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه
مستحق الصرف الى حاجته والا يحجر عقله عن الاقدام عليها نتهى اقول
وان لم يحجره سفله عند عدم الاحتياج كان سفيها فيحجر الشرع بالمنع عن
التصرفات كما في كتب الفروع وسقوط غسل الرجل وشطر الصلوة عن المسافر
واما مسح على طريق اللف والنشر الغير المرتب قال الشارح الفاضل اعلم
ان سقوط غسل الرجل الذي هو عزيمة يسقط في مدة المسح رخصة لان
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل
ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء على معنى ان الواجب من غسل الرجل
يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك ما اشترط كون الرجل طاهرة في ابتداء وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة
لان المسح حتى يصلح رافعا للحدث الى القدم وان اشترى خرج لسبب الواجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل مانعا
من سراية الحدث الى القدم وكذلك قصر الصلوة في السفر فان اسقاط الواجب
اذ لم يبق السبب في حقه موجبا الا ركعتين فصار فرضه عندنا ركعتين حتى لا
يجوز

يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا ولو صلى اربعا صار كمن صلى الظهر اربعا حتى
لو لم يقعد في القعدة الاولى فسدت صلوته كما اذا خرج وقت بقاء السبب موجبا
لحكمه في حق غير حكم قوله مع بقاء السبب متعلق بالجميع اي كسقوط الجمعة
واشتراط العينية وغسل الرجل وشطر الصلوة مع بقاء السبب موجبا لحكمه
في حق غير المكره والمضطر والمسلم اليه والمتخفف والمسافر في هذه الحالة يعني
في حالة الاكراه والاضطرار وغيرهما وفي حقهم يعني في حق المكره وغيره في
غير هذه الحالة وهو حالة الاختيار وحالة عدم الاضطرار وحالة عقد غير السلم
وحالة عدم التخفف وحالة الاقامة فكان هذا النوع في كونه رخصة مجازا
لانعدام السبب حيث اخرج الشارع من ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة
يشبه الحقيقة من حيث انه سبب في الجملة فضعف به جهة المجازية فكان
دون النوع الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز
بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها ويسمى هذا
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيما ساقط اصلا وانما جعلنا
قصر المسافر رخصة اسقاط وجعل الشافعي رخصة ترفيه وقال العزيمة
هي الاربع حتى لو فات يقضي اربعا في السفر والحضر وفي قوم الاخر يقضي في

وقد سقط غسل
الرجل وشطر الصلوة عن المسافر
والماسح

السفر ركعتين دون الحضر واستدل بقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة وشرع القصر بلفظ الجناح يدل على انه مباح لا واجب والعزيمة
اولى اذ لفظ الجناح يذكر للاباحة دون الوجوب كما في قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء فكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال وعلمآ ونا جعلوه
قصر اسقاط استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عمر رضي
الله تعالى عنه والراوي هو علي بن ربيعة الوالبي انه اي الراوي المذكور
قال لعمر رضي الله تعالى عنه القصر الصلوة ونحن امنون فقال عمر رضي الله
تعالى عنه اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فقال عليه الصلوة والسلام ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته
وفي رواية ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته قال السعد
العلامة في التلويح فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر
الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها
واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى
يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيما
اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين

كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ثم ان سؤال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على ان يفهم من
التعليق بالشرط انتفآء الحكم عند انتفآء الشرط وانه انما سال لكون العمل
واقعا على خلاف ما تقرر واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على
اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط
ولا يخفى انه كان مبنيا على مفهوم الشرط والنص لم يرض راسا حتى
جعل سؤال عمر رضي الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل
على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا لفهمه ولم يسأله انتهى اقول
وكلام النص وهو قوله في التوضيح وانما سأل عمر رضي الله تعالى عنه لان القصر
متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط
لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا اذ لو كان
دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله تعالى عنه وكان عالما بهذا لانه
من اهل اللسان وارباب الفصاحة قال السعد وهو موضع الجواز ان يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لسؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما وضعه كما يشعر بسياق القضيه وكذا
استدلاله بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط
انما يكون اذا لم يظهر له فايدة اخرى مثل خروج مخرج الغالب كما في هذه
الاية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب بعد
اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان
في اية الكتابه المعلق بالشرط هو استحباب الكتابه وهو منتف عند عدم الخير
في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف
في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء وعلى هذا لا يكون للشافعي تمسك في الاية
المذكورة كما صرح به العلامة الهندي وصاحب التحقيق ووجه الاستدلال
بدليل الرخصة اعني بالحديث المذكور على اختلاف الروايات انه صلى الله
عليه وسلم سماه صدقة من الله تعالى والتصدق بما لا يحتمل التمليك مما لا
تلزم طاعته كعبد مثله لا يقبل الرد لئلا يكون اسقاطا محضا كالعفو عن
القصاص من غير قبول من عليه ولا يرتد برده واذا كان كذلك لم يمكن تلزم
طاعته وهو الله تعالى الكريم اولى بان لا يحتمل الرد فيما لا يحتمل التمليك وهو
شطر الصلوة ولا يتوقف على القبول لانه مفترض اطاعته فلا يجوز رد ما اشبهه
سواء كان نفلا او عليا كالارث فانه تمليك من الله تعالى للوارث فلا يتوقف
على القبول ولا يرتد بالرد ثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد
سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم اي
وان تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو وقوله تعالى ودية مسلمة
الى اهله الا ان يصدقوا فاندفع بهذا ما قاله الشافعي من ان القصر عبرة
فلا يتم الا بالقبول من المتصدق عليه اذ ذاك فيما يحتمل التمليك فان التمليك
يتوقف على القبول قال الشارح الفاضل فتبين بهذا ان الله تعالى اسقط
حقه وهو ركعتان عن المسافر ولم يبق الا سبب موجبا في حقه اذ ركعتين
فليس له رد بان يؤدي اربعا فصار تقدير الكلام معنى قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم فاقبلوا صدقته استقدوها واعملوا بها ولا تبتدلوها قبل شروع
اي استقدوها واعملوا بها قابلة للرد فلا ترد وهذا هو مذهب ابي الشافعي انتهى
واما المعنى فلان الرخصة تغلب الرفق والرفق مستحب في القصر
فسقط الاتمام اصلا ولان اختيار المسافر من يتمكن رفقا بوسيلة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فلا يليق بالعبودية اعلم ان الاستدلال بمعنى الرخصة وجهان الاول
ان الرخصة الحقيقية اذا ثبت فيها شيئ ثبت للعبد الخيار بين الاقدام على
الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة
اما ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب
الشهادة او تضمن يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في السفر
يسرا موافقة للمسلمين فاذا لم يكن فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت
العزيمة لحصول المقصود وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر
في القصر وعوضا عنه ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب من جهة اداء الفرض
لان اتمام في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات والمسافر قد اتى
جميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على
فجر وظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك فسقط الاكمال اصلا
قال الشارح الفاضل بعد بيان هذا الوجه وفيه نظر لانا لا نم ان
الركعتين قسا وبان الركعات في الثواب كيف وقد قال صلى الله تعالى عليه
وسلم افضل الاعمال احمزها وبجيب بان هذا السوال وارد على بيانه
واما على ما قررنا لا يرد لانا قيدنا انتفاء فضل الثواب بكونها من جهة

اداء الفرض كما صرح به صاحب التوضيح والتلويح حيث قال اعني صاحب
التلويح وانما قيدنا باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة
القراءة والاذكار كما ان صوت احد الطريقين واكثر فيها القراءة والاذكار
وكلامنا انما هو في اداء الفرض والثاني ان التخيير لو ثبت لا يقتضي رفقا
بالعبد والاختيار تابع عن الرفق ليس الامر تعالى شانه فانه تعالى
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فاثبات
مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من
خصايص الربوبية فيكون فاسدا فيتعين القصر بخلاف الصوم
واما دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص في الصوم جاء
باداء غير دون السرعة وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر
فثبتت العزيمة مشروعة لان الواجب يقبل التعجيل كالدين المؤجل
فلم يوجد في دليل الرخصة ما يوجب الاسقاط وكذلك من جهة
المعنى كما اشار اليه الناص بقوله واليسر فيه متعارض لان الصوم
في السفر يشق عليه من وجه ولما قيل مسافة سماوة ويخف
عليه من وجه لموافقة المسلمين فاثبتنا التخيير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد حين القصار ويسرا
من وجه لكونه معينا على تحمل مشاق السفر والناس في الاختيار
متفاوتون فاستقام التخيير في الصوم لطلب الرفق ليختار كل ما
هو الارفق عنده وبخلاف التخيير في كفارة اليمين لان كلا يختار ما
هو الارفق عنده وهذا النوع من الاختيار لايليق بالعبد واعترض
على هذين النوعين من المجاز فانه لو كان ما شرع لنا على سبيل
اليسر رخصة للزم كون شريعتنا باسرها رخصة لكونها اسهل
من شرع من قبلنا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت بالحنيفية
السمحة السهلة قلنا الفرق ظاهر فان وضع الاصر والاغلال
انما يسمى رخصة باعتبار انها كانا مشروعين على من قبلنا ثم
وضعت عنا تخفيفا كساير الرخصة الحقيقية واما جميع شريعتنا
فما كانت مشروعة على من قبلنا ثم وضعت عنا تخفيفا بل هو شرع
علينا ابتدا بعضه على انه امر اصلي غير متعلق بالعوارض فسميناه
عزيمة وبعضه متعلق بالعوارض فسميناه رخصة كما صرح به ائمتنا
ولا يلزم تخيير موسى بعني وزيد نقضا على ما ذكرنا كون سيدنا موسى

عليه الصلاة والسلام مخيرا بين القبيل والكثير عني بين الترجيح
بلا مرجح وبين الترجيح مع تعين الرفق في الاقل ومع كونهما
من جنس واحد لان الزيادة ثمة تبرع يعني ان الاتمام انما كانت مهما
لازما والزيادة كانت تبرعا من عنده ومتفضلا منه كما اشير اليه
بقوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك فلا يكون تخييرا بين القليل
والكثير الواجبين كما في مسئلتنا وهو الزيادة تبرعا من غير وجوب
غير ممنوع في قصر المسافر ايضا ثم ورد عليه اشكال بان قيل فاذا
كان له الزيادة تبرعا بما شاء فلم منعتم عن الاكمال فاجاب بقوله
غير ان الاشتغال بالنفل قبل اكمال الفرض حرام اذ في خلط النفل
بالفرض قصد قبل اكماله ابطال له وهو حرام بقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم الآية والتنفل بركعة يعني لو لم يقعد على راس الركعتين
وقام الى الثالثة فهو مفسد للفرض هنا يعني في قصر المسافر وبعده
اكمالها قبل انتهاء التحريمة لايكون ممنوعا عن الاشتغال به وان كان
كان مكروها لتاخير السلام وحيث كان كذلك فمنع قبله اي قبل اكمال
لا بعده اي لا بعد الاكمال وعن انا ذكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيما اذا كانت الزيادة واجبة لعدم الفايدة ولا يلزم العبد الماذون نقضا
على ما ذكرنا حيث انه اذا اذن في الجمعة يخير بين ان يصلي اربعا وهو
الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل
والكثير من غير رفق لانهما غيران وهذا لا يجوز بناء احدهما على الاخر
اي ان الجمعة والظهر غيران لا يتجانسان حتى لا يجوز احدهما عن
بنية الاخرى ولا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا بالعكس
ويشترط الجمعة ما لا يشترط للظهر وعند المغايرة لا يتعين الرفق
في الاقل عددا فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر وتقديم
لانهما واحد بدليل اتحاد الاسم والشرط وهذا صحيح بناء احدهما
على الاخر فيتعين الرفق في الاقل عددا فلا يفيد التخيير كما مر وحاصل
الجواب تسليم التخيير وتخصيص مدعي وعكس الجواب عنه بطريق
المنع بانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه اداء الجمعة عينا عند
الاذن كالحر حتى لو تخلف بعد الاذن عن الجمعة يكره له ذلك وبهذا
اي بالجواب الذي ذكر في العبد يجاب عمن نذر بصوم سنة ان
فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة ففعلها وعن عمر

انه يخير بين صوم سنة وثلاثة ايام في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة
انه يرجع اليه قبل موته بثلاثة ايام وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد
وقوعه كما ذكرنا لان المقصود منه المنع من الدخول اما اذا كان بشرط
يريد وقوعه كما تقول ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا تخيير فيه بل تجب
الوفاء بالنذر حينئذ لا غير وهذا تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
فيرد نقضا على ما ذكرنا فاجيب بانهما مختلفان معنى وان اختلفا صورة
لان احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر
والعقوبة والاخر وهو صوم ثلاثة ايام كفارة لما لحقه من خلف الوعد
المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزاجر فصح التخيير طلبا للرفق
عنده اذ جاز ان يكون الزاجر اشد على النفس وان كان اقل مما يكون قربة
مقصودة فيهما وكالوفاء بالعهد وانجاز الوعد وان كان اكثر واشد وفي
مسئلتنا هما اي القصر والاتمام سواء في كونهما عبادة مقصودة فلا
يفيد التخيير فصار كالنذر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن
القيمة اي قيمة المدبر من غير تخيير بين الارش والقيمة لاتحاد الجنس اذ
المالية هي المقصودة لا غير والرفق يتعين في الاقل بخلاف العبد فاذكرنا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اي بخلاف جناية العبد حيث يخير المولى بين دفع العبد الى ولي الجناية
وبين الفداء بالغة ما بلغت وان كان احدهما اقل او اكثر من الارش لانه
يتعين الاقل لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما
مال والارش رقبة فاستقام التخيير لطلب الارفق عنده وهو نظير العبد
الماذون في الجمعة يخير بينها وبين الظهر قال صاحب التحقيق ولا يلزم
ايضا ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعا قبل الظهر فحصر وان
شاء ركعتين واربعا قبل العشاء وان شاء ركعتين وما في باب
الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاول واقام وكان مخيرا في الثاني
ان شاء اذن وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين
القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفع يتعين في القليل
بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر فكان التخيير مفيدا
وقال القاساني على انه خارج من محل النزاع فلا يرد والله تعالى اعلم

الوجه هنا بمعنى الجهة

بمعنى الاعتبار يعني باب في اعتبارات النظم والصيغة هي الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة يراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها فان الواضع كما عين حروف صرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فلا استدراك ولا تكرار كما توهم وهي اربعة يعني وجوه النظم اربعة انواع الخاص والعام والمشترك والمأول ووجه الحصر ان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاذا ترجح البعض على البعض الباقي فهو المأول والا فهو المشترك وما قيل ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا تقرر البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤه بدليل ظني شبيه بخبر الواحد والقياس يسمى ماولا فجعل المأول مطلقا قسما من وجوه النظم غير سديد يجيب بان ليس المراد تقريف مطلق المأول بل المأول من المشترك بقرينة جعله من اقسام وجوه النظم صيغة ولغة الخاص وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الانفراد يعني الاول ان كان الخاص

خبر

خبر المبتدأ محذوف والرفع على البدلية اولى لعدم التقدير فقوله كل لفظ يشمل المهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع والعقل قال الشارح الفاضل الاولى حذف كل من الحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد من افراد المحدود ولا يصدق بصفة العموم وقد يعتذر عنه بتاويل بعيد واجاب عنه ابن الملك رحمه الله تعالى بقوله ولا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد اقول هذا من جملة التاويل البعيد لان الغرض من التعريف بحسب التبادر بيان الماهية وشرحها لا سيما اذا كان حدا كما اعتبره المعترض وقال العلامة الفناري نور ضريحه الباري في فصوله ايراد لفظة كل التي للشمول للافراد مع ان التحديد للماهية من حيث هي التي لا يدخل فيها عموم كيف ولا يصدق مع صفة العموم على كل فرد له وجهان اجماليان احدهما ان ذلك في تحديد الحقيقية لا الاعتبارية وثانيهما ان ذلك عند تبيين الماهية من حيث هي واما مع ملاحظة ما صرقت هي عليه فلا وتفصيله وجوه احدها ان تعميمه استعارة لانه يختص بقوم دون قوم والاخر وهو الوجه المعول عليه

ان اللام في المحدود كالخاص مثلا فيما نحن فيه للاستغراق الشامل لكل فرد
فوجب اعتبار العموم الافرادي في التحديد تطبيقا بينهما انتهى وقوله
وضع لمسمى اي لمعنى خرج به المهملات ومالم يكن دلالته بالوضع وقوله
معلوم خرج به المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على الابهام
على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث
الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص
للونها اسما للذات المرقوقة وان احتمل ان تكون مومنة او كافرة او نحو ذلك
قيدا وقوعيا لاستحالة ان يضع الواضع اللفظ بازاء معنى ولا يعلمه
وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده فالمشترك على هذا خرج بقوله
لمسمى على ان يكون المتون للوحدة وقوله على الانفراد خرج به العام
لان المراد به ان يكون المعنى منفردا اعم الافراد المتحدة جنسا او نوعا
وان معنى كون اللفظ لمعنى واحد على الانفراد ان يكون اللفظ متناولا
لمعنى واحد من حيث انه واحد سواء كان له في الخارج افراد او لا
فمسلمون مثلا موضوع لمعنى واحد لكن لا على الانفراد فان افراده منظورة
للواضع في الوضع فلا يكون خاصا واما الثلاثة ومائة وخرج المنظورة

معنى

معنى واحد على الافراد لانها موضوعة لنفس هذا العدد مثلا من غير نظر
الى شيء آخر وتركيبه من الاحاد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه
لانه بمنزلة كثرة اجزاء زيد ويوضحه ان معنى الثلاثة لا يوجد في كل واحد
من اجزاء ثلاثة لا يوجد معنى الزيدية في ضمن اجزاء زيد فكان التكثير
من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى المسلمين لانه يوجد في كل فرد
من افراد المسلمين فكان التكثير باعتبار الافراد وامور زايدة على الوجود
فيعتبر وضع العام على النكرة الواقعة في سياق النفي مجاز لان تناولها
الافراد على سبيل البدل وفي العام لا بد من التناول على سبيل الشمول كما
سيجي تفصيله في بحث العام ان شاء الله تعالى ينتظم خصوص
الجنس والنوع والفرد خبر لخاص اي ينتظم خصوص الجنس كانسان
وخصوص النوع كرجل وخصوص الفرد كزيد وهذا التقسيم بلسان
اهل المنطق لكن الجنس والنوع انما يكونان من قبيل الخاص اذا كانا
منكرين او معرفين لا للاستغراق يتناول الخصوص قطعا يعني
يتناول مدلوله الوضعي على وجه القطع والقطع يستعمل لمعنيين
احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا والثاني ان لا يكون احتمال ناش

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن دليل والثاني اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد ههنا بالقطع المعنى الاعم فسقط ما قيل كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز لان مجرد الاحتمال لا ينافي القطع بمعنى الاعم بحيث لا يحتمل زيادة البيان اي الخاص لا يحتمل بيان التفسير وان كان يحتمل بيان التقرير نحو جاءني زيد نفسه لان ما كان قطعي التناول لا يحتاج الى بيان مدلوله وبيان التغيير والتبديل لانه ينافي القطع كما ستعرف فان قيل من الخاص ما هو مبهم يحتاج الى البيان قلنا ان المراد عدم احتياج مدلوله من حيث انه مدلوله الى البيان ولا ريب ان ما يدل عليه رجل مثلا لا يحتاج الى البيان اذ مدلوله ذكر من بني آدم وهذا المدلول في نفسه غني عن البيان بخلاف المجمل لانه بين في نفسه يعني لانه واضح بنفسه والبيان حقيقة اثبات الظهور ويلزمه ازالة الخفاء فلا يجوز اثبات الثابت ولا ازالة الزايل وهذا اي ولان الخاص متناول المخصوص قطعا ولا يحتمل زيادة البيان قال علمائنا الحنفية رحمهم الله تعالى الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم في قوله تعالى ثلاثة قروء ولو

حملت

حملت على الاطهار كما قالت به الشافعية مستدلين بقوله تعالى يا ايها النبي ان طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام للوقت فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق في الحيض مأمورا به مع انه بدعة واجيب بان اللام للعاقبة لقولهم لدوا للموت او يكون المراد لقبل عدتهن على حذف المضاف بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى لابه مستقبلات لعدتهن كما صرح به ابن الملك لا ينقص عن الثلاثة لانها لا تزاد اجماعا فيترك الخاص اعلم ان القرء بالفتح والضم والاول هو الافصح يجمع على قروء وهو لفظ مشترك وضع للحيض تارة وللطهر المتخلل بين الدمين اخرى عند الفقهاء لكن اختلفوا في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء انه محمول على الطهر او الحيض قال علمائنا معشر الحنفية ان المراد به الحيض وقال الشافعي المراد به الطهر قلنا انه لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو الثلاثة لان الطلاق المسنون هو الذي يكون في حالة الطهر فاذا طلقها فيه فلا يجب عليها التربص بثلاثة اطهار اجماعا اما عندنا فظاهر واما

عند الشافعي فلان الطهر الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضي
العدة ببقية ذلك الطهر وطهرين آخرين بعده فينتقص العدة عن ثلث
وفيه ابطال موجب الخاص بخلاف ما لو عملناه على الحيض لانه يجب
عليها التربص ثلاثة قروء كوامل لا يقاص الانقاص انما يلزم ان لو لم
يكن بعض الطهر كالحيض وحيث ممنوع واحيضنا لو حمل القرء على الحيض يلزم منه
الزيادة على الثلاث لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب الحيض ابتداء
والخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة لانا نجيب عن الاول بان ذلك
مركول الى اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة اسم لما يتخلل بين الدمين
ولهذا لا تنقضي العدة بلحظة واحدة ولو سمي الطهار في مدة من الاوقات
مطلقا طهرا كما قلتم لكان ينبغي ان تنقضي العدة بطهر واحد بل بثلاثة
ساعات اوائل واجاب صاحب التنقيح عن هذا السؤال الاول للشافعية
بان بعض الطهر لو كان طهرا لما بقي فرق بين الاول والثالث فينبغي انه
اذا مضى من الثالث شيء يحل بها التزويج وهذا خلاف الاجماع وهذا
الجواب قاسع لخرق شبهة الشافعي تفردت به انتهى كلامه
وقال الشارح الفاضل قلت الملازمة ممنوعة اذ الاول قد انتهى
بالنص

بالنص فلان يدخل تحت العدة بخلاف الثالث واجاب سعد العلامة عن
هذا المنع بقوله قلنا دخول الامور المستقرة تحت العدة كما يتوقف على انتهاء
يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره
فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع
امتنع هذا القول ومما يؤيد حمل القرء على الحيض قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان
وعدتها حيضتان وقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية فاقام الاشهر
مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصلي من العدة الاستبراء والحيض
هي التي تستبرئ الارحام دون الطهر وكذلك الاستبراء من الامة الحيضة
بالاتفاق وقال الكشاف يقال اقرأت المراة اذا حاضت وعن الثاني بان
ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فيكون مقدرا وذلك لان
الحيضة لا تقبل التجزية ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت
نصف حيضة وتطلق حتى تطهر كما لو قال انت حيضة فوجب تكميل الاول بازائه
فوجبت بتمامها ضرورة سلم التجزية والهاء في ثلاثة باعتبار تذكير الغرء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا باعتبار ما هو المتروك منه وهو الغسل والمسح لفظان خاصان
لفعل معلوم في آية الوضوء اي كل منهما موضوع بمعنى معلوم الغسل
للاسالة والمسح للاصابة فتعليق جوازه اي الوضوء بالنية كما قال به
الشافعي مستدلا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انما الاعمال بالنيات
والتسمية كما قال به مالك مستدلا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
لا وضوء لمن لم يسم الله والترتيب كما قال به الشافعي ايضا مستدلا
بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب والولاء بلبس
الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمام الاخر
وقيل ان لا يشتغل بينهما بعمل غير الوضوء وهو رط صحة الوضوء عندنا
ايضا واحتج بانه صلى الله تعالى عليه وسلم واظب عليه ولو جاز تركه
لتركه مرة تعليما للجواز لا يكون عملا به اي بالخاص في كل من الصور
اذ النص يقتضي جواز الغسل والمسح باي وجه حصلا وان تعليق
بهذه الاسباب يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فيعارضه حكم الكتاب
بخبر الواحد في كل منها وهو غير جايز واجاب علماؤنا الحنفية

عما تمسك به الشافعي ومالك من اخبار الاحاد اما خبر النية فانه لا يدل
على وجوبها في الوضوء لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة
وكذا خبر التسمية لا يدل على وجوبها لان مثله يستعمل في نفي الفضيلة
مع انه معارض بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من توضأ وسمى كان طهورا
لجميع بدنه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه وكذا دليل الولاء
فانه يدل على جواز الفعل على الترك والاصل عدم الوجوب والمواظبة
لا تدل على الوجوب لانه عليه الصلوة والسلام واظب على تخفيفه والاستياك
وانها سنة سنناه وخبر الترتيب معارض بما روي انه صلى الله تعالى
عليه وسلم نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه بلل كفه ونوقش
باشتراط النية في التيمم مع سكوت النص عنها واجيب بان اشتراطها
فيه بالنص لان التيمم الذي ينبئ عنه فتيمموا بمعنى اقصدوا وهو النية
ونوقش ايضا بانه مطلق القصد والنية فيه قصد الصعيد لاستباحة
الصلوة وبشتان ما بينهما واجيب بان الذي في الآية خاص بدليل
فان السببية اذا لمعنى فتيمموا للصلوة فاذا قيل لم اوجبتم التعديل وما
اوجبتم النية وتجوز تقوى الادلة السمعية اربعة انواع تقوى ثبوت

وقطعي الدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت
وظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت وقطعي الدلالة كاخبار
الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد
التي مفهومها قطعية ظنيه فبالاول ثبت الفرض وبالثاني والثالث
ثبت الوجوب وبالرابع ثبت السنيه والاستحباب ليكون ثبوت الحكم
بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه صلى الله تعالى عليه
وسلم امر بالاعادة ثلاث مرات فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل
بخلاف اخبار النيه واخواتها كما عرفت والطواف خاص بمجرد الدوران
يعني الطواف المدلول عليه بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق الآيه
والركوع للميلان والسجود لوضع الجبهة يعني الركوع والسجود المدلول
عليهما بقوله تعالى واركعوا واسجدوا فتقييد جوازها باعدامها من الطهارة
في الطواف والطمانينه واعتدال الاركان في الركوع والسجود كما ذهب اليه
ابو يوسف والشافعي ترك العمل به اي بالخاص في هذه الصور الثلاث
وتقرير المسئلة في الطواف على مذهبنا ان الطواف لفظ خاص وضع
لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف

مسئلة الطواف الدوران والركوع والسجود لوضع الجبهة تقييد الجواز بالطهارة والطمانينة واعتدال الاركان في الطواف خاص

من الحدث كما يجوز من الطاهر فاشتراط طهارته له حتى لا يعتد الطواف
بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا انه لا يتم بنفسه بل يكون
نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت
صلوة وذلك لا يجوز فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد من الطواف
مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من
الحجر الاسود وانتهاؤه اليه وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والمحدث
المكوس فيجوز ان يلتحق خبر الواحد بيانا له اجاب عنه صاحب الكشف
بانه ليس بمجمل في حق نفسه وفي حق الابتداء والمبالغة لان باب التفعل
للمبالغة والتكلف وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الشروع
في المشي فالتحق خبر الواحد بيانا له والاولى ان يقال انما ثبت العدد
وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة او المتواترة وبهما يجوز الزيادة على الكتاب
واما تقريره في علم الحاق التعديل والطمانينه بامر الركوع والسجود بما
ثبت بخبر الواحد من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم للاعرابي الذي صلى
وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل أن كلا من الركوع والسجود لفظان
خاصان لمعنيين معلومين اذ الركوع الميلان عن الاستواء يقال ركعت

الى النخلة وركع الشيخ اذا صار راسه الخناء والسجود وضع الجبهة على الارض
ولا احمال فيهما حتى يحتاجا الى البيان فالحقهما بامر الركوع والسجود على سبيل
الفرض يكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا بخبر الواحد وذلك لا يجوز
فان قيل المراد الركوع والسجود الشرعيان وهما محتاجان الى البيان اجيب
بانا لا نسلم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زايد وبين سلمناه لكنه
احتمال لم ينشأ عن دليل فلا ينافي القطع ولا يحتاج الى البيان فيهما فحيث
لم يجز الحاق التعديل في الفرضية بامرهما كان واجبا بحديث الاعرابي بل
مر فكان ملحقا بهما لتكميلهما حتى تقتضي الصلوة بدونه وبالامر بتركه
وامره عليه الصلوة والسلام الاعرابي بالاعادة ليوديها من غير كراهة
لان كل صلوة ادبت مع كراهة تحريم تجب اعادتها وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم لم تصل يعني صلوة كاملة لقوله عليه الصلوة والسلام لا يؤم
احدكم الحديث ومن ذلك قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به
الآية ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني وهو مذهب عامة
الصحابة وقال الشافعي في قول الا قديم وبه قال احمد انه فسخ وهو قول
بعض الصحابة وثمرة الخلاف الاختلاف تظهر في انتقاص عدد الثلاث به

وفيها تعقيب وتدقيق على الكلام

وهذا الخلع طلاق عند الحنفية
وهو الذي قال الشيخ ابن تيمية
انه يستدل
الخ

واستدل علماؤنا بهذه الآية ووجهه ان الله تعالى بدأ بفعل الزوج
في هذه الآية وسماه طلاقا حيث قال الطلاق مرتان اي التطليق الرجعي
اثنان لما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم ايمن الثالثة فقال او تسريح
باحسان وقيل معناه التطليق الشرعي تطليقه بعد تطليقه على التفريق
وذلك صار الجمع بين التطليقتين او الثلاث بدعة فامساك بمعروف بالرجعة
وحسن المعاشرة وهو يدل المعنى الاول او تسريح باحسان بالتطليقة
الثالثة او بان لا يراجعها حتى تبين بانقضاء العدة ولا يحل لكم ان تاخذوا
مما اتيتموهن شيا من الصداقات نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي
بن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس رضي الله تعالى عنه
فاختلعت منه بحديقة اصدقها والخطاب للحكام واسناد الاخذ والايتاء
اليهم لانهم الآمرون بهما وقيل الازواج وما بعده للحكام الا ان يخافا الزوجان
الا يقيما حدود الله ترك اقامة احكامه تعالى من واجب الزوجية
وزاد عليه فعل المراة وسماه اعتداء حيث قال تعالى فان خفتم ان لا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اجلا الاثم على الرجل في اخذ ما
افتدت به نفسها وعلى المراة في اعطائه وخت الزيادة اي تحت زيادة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فعل المرأة على فعل الرجل والافراد بالذكر اي وبحث افراد الله تعالى فعل المرأة بالذكر بقوله اذ ذكرت تقرير ما كان وهو فعل الزوج الذي هو الطلاق اذ الزيادة تقرير المزيد عليه ولانه ناجعهما في قوله الا يقيما ثم خص احدهما مع انهما لا تستبد بالافتداء الا بفعل الزوج فكان بيانا بطريق الضرورة بان فعل الزوج في هذه الحالة وهي حالة الخلع هو الذي مر ذكره في اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق فجعله اي جعل الخلع الثابت بالافتداء فسخا كما جعله الشافعي في هذه الحالة لا يكون عملا به اي بهذا الخاص المنطوق بل يكون رفعا له وقال صاحب التوضيح يكون زيادة على الكتاب قال العلامة الخبازي لا يقال لو كان الخلع طلاقا لصار التطليقات اربعا في سياق الآية لان المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان الشرعية لا الوقوع والآية نزلت في الخلع فلا يكون بيانا للطلاق على ما مر وفيه نظر كما سيجيء واما قول الشافعي في بيان ان النكاح عقد يحتمل الفسخ لعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ عندنا فينفسخ بالتراضي بالخلع كالبيع غير اللازم بعد تمامه وهذا لا يفسخ بالهلاك

ق

قبل التسليم والملك الثابت به ضروري واما النكاح لعدم الكفاءة وغيرها فهو فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع واما الخلع فيقع بعد التمام فلا يحتمل فسخا بل طلاقا وقال الشارح الفاضل والقابل ان يقول لا نسلم ان بحث الافراد بالذكر تقرير لفعل الزوج على ما سبق ولم لا يجوز ان يكون فعل الزوج قبول ذلك كما ذهب اليه اية التقرير ويكون تركه لظهوره ولو سلم ذلك لكن يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق المذكور في اول الآية هو الطلاق الرجعي اقول اما الجواب عن الثاني فستعرفه في بيان الاستدلال بقوله تعالى فان طلقها واما الجواب عن المنع الاول فما اعترض به احد من الفضلاء متأخرين عنه ولا اشار لكن يمكن الجواب بان نقول ان المفهوم من الشارح ان يكون مراده ان فعل الزوج في هذه الحالة لا يكون تقرير الفعل الزوج على ما سبق بل يكون تاسيسا وقد استقلالا فلم قبول الزوج حيث انه مراد ولو ترك لظهوره فيكون قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا الخ كلاما معترضا بين ايتي الطلاق وارد في بيان الخلع غير منصرف الى التطليقتين لكن يترتب عليه محذور ان الاول فساد التركيب سواء كان الخلع فسخا او طلاقا والثاني ترتيب الطلاق على تقدير كونه

طلاقا كما ذهب اليه علماؤنا ولا يخلصه جواب الحنفي كما ستعرفه ان شاء
الله تعالى وذكر الطلاق بحرف الفاء في قوله تعالى فان طلقها اي ثالثة
خاص للوصل والتعقيب عقيب الخلع بتصريح بان المختلعة يلحقها صريح
الطلاق وجه الاستدلال ان الفاء في قوله تعالى فان طلقها لتفيد خاص للتعقيب
وقد عقب الطلاق بالاقتداء فلو لم يلحق الطلاق بالخلع بالتعقيب لبطل موجب
الخاص وتحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر الاقتداء
وفي تخصيص فعله هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين
توعيه بغير مال وبمال ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان بائنا
او بغيره وفي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب
وهو ترك العطف على الاقرب مع توسيط الكلام الاجنبي كما صرح به صاحب
التنقيح فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان قول عامة المفسرين فكيف
يحكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى
ولا يحل لكم الخ كلاما مستقلا وارد في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين
المذكورتين واما على ما ذكره صاحب التنقيح وذهب اليه عامة المفسرين
ودل عليه سياق النظم وهو ان الاقتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى فان

[illegible] خالعها بعوض صح الخلع
[illegible] بقوله تعالى فان طلقها
[illegible] قال فلا تحل له من بعد الخ

لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا
فلا اثم في الاقتداء ولا في الاخذ فلا فساد لان اتصال بقوله تعالى الطلاق مرتان
هو معنى اتصال بالاقتداء لانه ليس بخارج من الطلقتين فكانه قال فان طلقها
بعد الطلقتين اللتين كلتاهما واحدة بالخلع واقتداء وهذا يندفع به لان
احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين وعدم مشروعية الاخذ قبل
قبل الخلع عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم وفي قوله تعالى فان طلقها
والثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على
الطلقتين وذلك لان الخلع على ما قررنا ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج
فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح
في الاقتداء لكن يرد عليه ان احد افراد احدهما ان المراد بقوله الطلاق مرتان
الرجعي والخلع بائن والثاني انه لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق
وانه يلحقه الصريح لان المذكور على ما ذكرتم الطلاق على مال لا الخلع والجواب
عن الاول قد مر آنفا والجواب عن الثاني بان الآية نزلت في الخلع
لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد
يكون بصيغة وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم

الطلاق

الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذكر ما يصح نزاعه في
انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف
من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة
ووجوب التحليل بعدها من غير وقوع الافتداء والطلاق على المال الزيادة
على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع وخبر
المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم
لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر في جميع حروف
العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان
اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة كما مر من الحديث
فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه
لا بد للطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الآية على
شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاسلم ان نختار في اثبات هذه المسئلة ما اختاره
فخر الاسلام حيث قال الاولى ان يتمسك في هذه المسئلة بما رواه ابو سعيد
الخدري وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لثابت بن قيس لما

صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره
من المطولات انتهى وكذا قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم اي مثل ما ذكرنا
من وقوع الطلاق بعد الخلع لكون الخاص قطعيا ما اذا عقد الولي نكاح المفوضة
اي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية او على ان لا مهر لها فانه
يجب لها بالعقد نفسه مهر المثل عملا بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
ووجه الاستدلال ان الله تعالى قيد الحل بالابتغاء والصق المال بالابتغاء
والمراد من المال المهر وانه اي الابتغاء لفظ خاص موضوع لمعنى خاص وهو
للطلب وذلك اي الطلب يتحقق بالعقد الصحيح وتقتضي الآية الكريمة
ان لا ينفك المال عن الابتغاء لان الباء لفظ خاص ايضا معناه الالصاق
وهي حقيقة فيه ومجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فيجب مهر
المثل عندنا بلا تاخير الوطي بموجب الباء اذ مقتضى الالصاق عدم
الانفكاك فتاخير وجوب المال عن الطلب الى زمان استيفاء المطلوب اي
الوطي لا يكون عملا به اي بالخاص وعندك في لا يجب مهر الا بالتسمية
او بالوطي فيتاخر الوجوب عن العقد فلا يكون فيه عمل بالخاص فاذا
مات احد الزوجين قبل الدخول وجب مهر المثل عندنا وعنده لا يجب

واما اذا دخل بها فيجب مهر المثل اتفاقا فاذا اطلقا قبل الدخول فلا مهر لها واما اذا زوجت نفسها بلا مهر فليس محل الخلاف لان نكاحها غير منعقد عندنا في فان قيل المفهوم من الاية ان العقد المشروع وهو الملصق فيه المال فلا يكون ما لا يذكر فيه المال مشروعا ولا ريب في صحته قلنا الاستغناء وهو الغالب بالعقد اما ان يكون ملصقا بذكره واشتراطه فيرد ما ذكرت او بوجوبه بسبب ولزومه فلا يرد ولا سبيل الى الاول لان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة يدل على صحة النكاح بدون تسمية المهر لان صحة تحقق الطلاق فرع صحة تحقق النكاح فتعين الثاني ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا لان المراد به الطلب الصحيح المحصل المحل بقرينة السياق وذلك انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض بان المحل وان قيد بالابتغاء بالمال في هذه الآية فقد اطلق ايضا في الاية الاخرى كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والجواب عنه ان المسلم ان المطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم واحدا والحادثة واحدة الا ترى انه شرط الاشهاد وحمل المطلق عليه على ما قيد

به بقوله وما قبل انكم تركتم ايضا العمل بالخاص حيث قلتم ان وجوب مهر المثل حين الدخول او الموت على سبيل البدل فلم يكن بدلا عما لم يلتصقا بالعقد والجواب عنه ان الوقوف تقرر المهر واما اصل وجوبه فقد يتفق ان تقرره كما اذا زوج المولى امته العبد حيث يجب المهر ثم يسقط عنه لعدم الفائدة في الزام المولى له عليه والفرض والكتابة خاص في التقدير وتغيير المتكلم في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا اقول لابد في معرفة كون كل من القيدين خاصا في التقدير وذات المتكلم من معرفة اقسام الوضع ان الوضع بالاحتمال العقلي ينقسم الى اربعة اقسام الوضع الخاص للموضوع له الخاص كلفظ الجلالة والغرض من هذا القبيل والوضع العام للموضوع له العام كالانسان ونحوه والوضع العام للموضوع له الخاص كالحروف واسماء الاشارات والموصولات وضمائر فان كلها موضوعة لكل واحد من معانيها المشخصة بوضع عام بان يلاحظ الواضع حين الوضع امرا عاما مشتركا بين تلك المعاني المشخصة ويجعله آلة للوضع وذلك الامر العام ملحوظ باعتبار كونه مرآة لملاحظة تلك المشخصات لوضع كل منها للخاص وليس ذلك الامر العام موضوعا له

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كما توهمه بعضهم والقسم الرابع وهو الوضع الخاص للموضوع به العام مستحيل لان الخصوصيات لا تكون مرآة للملاحظة كليا تفاقا فالكناية فيما نحن فيه موضوعة لكل واحد من افراد المتكلمين وههنا المتكلم هو الله تعالى فيكون خاصا فيه فيكون المقدر المهر هو تعالى هو الكبير ولما ثبت انه تعالى قدر المهر فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى راي الزوجين فقد ترك العمل بالخاص كالشافعي لانه جعل تقدير المهر موكولا الى راي الزوجين وقال ما يطلح ثمنا يصلح مهرا حتى لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت غانية مهرا عندنا وعنده بعشرة دراهم استدلالا بالآية المذكورة ووجه الاستدلال ان الفرض اذا كان خاصا حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وقال الله تعالى او تفرضوا لهن فريضة ومنه الفرائض للسهام المقدرة ومجازا في غيره دفعا للاشتراك وكذا الكناية فقط خاص اريد به المتكلم كما عرفت واسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون اذا فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضع الاسناد فدل على ان المهر مقدر بتقدير الله تعالى

وتقدير

وتقدير اما لمنع الزيادة او لمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر بالاجماع كما صرح به جميع الاصوليين فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا فكان محللا كآية المسح فبينه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما رواه جابر بن عبد الله لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم او نقول لما كان الادنى مقدرا ولم يبين مقدار المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بشيء معتبر شرعا في مثل هذا الباب اعني كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق به وجوب القطع عند السرقة وقال الشارح الفاضل والقابل ان يقول لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل هو مشترك بين الايجاب قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى فرض على عباده خمس صلوات اي اوجبها كذا في المغرب وبين القطع يقال فرض الشاة اي قطعته وبين البيان قال الله تعالى فرض لكم تحلة ايمانكم اي بين وكيف نزل جماعة من المفسرين وبين التقدير كما ذكرتم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في التقدير بل هو في التقدير حقيقة كما قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة

الشبكة الألوكة www.alukah.net

اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير فكان مجازا فيهما على ان حمله للايجاب ههنا
اولى بقرينة كلمة على فانها صلة للايجاب يقال فرض الله عليه اذا اوجب
ولا يقال فرض عليه اذا قدر ديقرينة او ما ملكت ايمانهم لان الايجاب
يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن
من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه على الازواج فاما
معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على المولى في الاماء
شيء هذا كلامه ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فبما نقله صاحب الكشاف
وغيره من ائمة اللغة فانه ينافي الاشتراك وان الكلام اذا دار بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى وعن الثاني كونه مجازا بما نقله عن الكشاف بان النقل
الى معنى ثان انما يكون مجازا اذا لم يغلب في المعنى الثاني واما اذا غلب
فيه فيكون اما حقيقة شرعية او اصطلاحية ان كان الناقل اهل الشرع
او اهل فن وحقيقة عرفية ان كان الناقل اهل العرف كلهم والفرض
ح يكون حقيقة في المعنيين كما قال صاحب التوضيح فالمنقول الشرعي
يكون حقيقة في المنقول اليه من حيث شرعي وفي المنقول عنه من حيث
اللغة وما نحن فيه كذلك لان الكوراني في شرحه المنظومة والسعد في

التلويح قالا ان الفرض حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا
على ان العلامة الهندي صرح بان الفرض في اصل الوضع تقدير وعن
الثالث والرابع بان نقارض بان الحمل على التقدير اولى دون الايجاب لان
اصل المهر قد علم وجوبه وانه من جنس المال من قوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم على ما تقدم فتعين حمل الفرض على التقدير حملا للكلام على الافادة دون
الاعادة والعطف المذكور يحمل الفرض في جانب المعطوف على معنى الايجاب
بقرينة تعدية الفعل في جانب المعطوف عليه بعلى على طريقة لتغلبين
ونظيره ما قيل في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموت ومن
في الارض الى قوله وكثير من الناس وقال العلامة الهندي في الجواب عن
الاعتراض الثالث سلمنا ان المراد به الايجاب مما ذكرته من ان صحيح ولكن
الخط حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير ح هكذا قد علمنا
ما اوجبنا على الازواج من المهر وغيره ذلك ولكن معلوم مقدر عند الله وذلك
مجمل في حقنا فبينه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالحديث المذكور وبين
ان المقدر ليس بمعلوم فما اوجب الله تعالى ايضا غير معلوم فيكون مجملا قد
بينه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يجوز النقض عما بينه انتهى كلامه

الألوكة
www.alukah.net

قال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى عطف على قوله وهذا قال علماؤنا رحمهم
لأجل ان الخاص بين في نفسه قال علماؤنا كذا وقال محمد والشافعي رحمهما
الله تعالى ان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها
اي للغاية في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لكن ادتضاح المقام وتكشافه
يتوقف على تحرير البحث وتبيين محل الاختلاف ان الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في مسئلة الهدم وصورته مشهورة كما
سنبينه ان شاء الله تعالى فقال عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عمر
وعبدالله بن عباس وعلي الزوج الثاني يهدم ما مضى من الطلقات
واحدة او ثنتين او ثلاثا وبه قال ابو حنيفه وابو يوسف وقال عمر
بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين لا يهدم ما دون الثلث وبه قال محمد وزفر
والشافعي وصورة المسئلة وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او
ثنتين فانقضت عدتها وتزوجت زوجا آخر ثم عادت فالاول فعند
ابي حنيفه وابي يوسف تعود ثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني
الطلقة والطلقتين وعند محمد وزفر والشافعي تعود ما بقي ولا يهدم

الزوج

ملخص الزوج الثاني في ما دون الثلاث وعدم هدمه
على خلاف من الائمة وهذا
مذهب مشهور عظيم
في كتب الاصول

الزوج ما دون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات
الثلاث هل يثبت للمحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن
ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج محللا بعد ثلاث فاولى ان يكمل محل
في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب
الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الثلاث فلا يكون للزوج الثاني حكم
الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين واستدل الزوج الثاني
بان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها اي
للغاية وهي كلمة حتى في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره ومعنى الآية
فان طلقها اي بالطلقة الثالثة فلا تحل المطلقة المذكورة للمطلق من بعد
اي بعد الثالثة حتى تنكح اي تتزوج بالطلقة المذكورة زوجا غيره اي زوجا
آخر غير الزوج الاول الذي طلقها بالثلاث وسماه زوجا باعتبار ما يؤول
اليه ولما ثبت انه غاية ولا غاية قبل وجود المغيا اي لا وجود للغاية
قبل وجود المغيا اذ غاية الشيء لمنزل بعضه ولا ينفصل عنه فكان
وجوده اي وجود الزوج الذي هو الغاية كعدمه في حق الحل وهي قبل
وجود المغيا وهو الثلاث اذ الغاية تلغو قبل وجود المغيا الا ترى انه

وحلف به لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشار اباه قبل
دخول رجب لم يكن معتبرا في حق البر حتى لو كلمه في رجب قبل له استشارة
حنث لان اليمين اوجب تحرير الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة
نوجودها وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة واحدة فلا يصير الزوج
الثاني عاد ما لتادون الثلاث فمن اين يصير الزوج الثاني عاد ما للطلقة
والطلقتين فمن جعله مبتدأ جديدا كابي حنيفه وابي يوسف فقد
ترك العمل بالخاص اذ لا تاثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية
لما قبلها وثبوت الحل فيما بعدها بالسبب السابق وهو كونها من
بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة كما في الايمان المؤقتة حيث تنتهي
الحرمة بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في تحريم الاصطياد
للمحرم فاذا انتهى الاحرام يحل الاصطياد بالاباحة الاصلية وقال الشافعي
رحمه الله تعالى القطع خاص لمعنى معلوم في آية القطع فانى يكون
ابطال عصمة المال علابه وتحرير البحث عن هذا على وجه حكم السرقة عندنا
قطع ينفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع
او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب وروى
الحسن

الحسن عن ابي حنيفه انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي القطع
لا ينفي الضمان لان الله تعالى امر بالقطع بقوله تعالى فاقطعوا وتعريف
الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم خاص لمعنى مخصوص وهو ابانة
ولا دلالة له على انتفاء الضمان وابطال العصمة فانى يكون ابطال عصمة
المال والتقوم الذي كان ثابتا قبل القطع وليس من ضرورته لانهما
مختلفان اسما وحظا ومقصودا لان احدهما شرع زاجرا والآخر جابرا ومحلا
لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة وسببا لان سبب احدهما الجناية
على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد واذا اختلفا من
كل وجه فلا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه انتفاءه
وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم فمن قال ان القطع يوجب انتفاء الضمان
وابطال العصمة لا يكون عاملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه
بالرأي او بخبر الواحد وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا غرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه فقد اتيتم بما ليتم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اما الاول اي ثبوت الاول وهو كون تزوج الثاني هادما للطلقتين
استدلالا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم قوله استدلالا منصوب
بفعل مقدر يكون خبرا للاول اعني فقد استدل بقرينة لزوم الفاء في
جواب اما وبقوله متعلق باستدلالا ولا يصح ان يكون خبرا كما لا يخفى
لعن الله المحلل والمحلل له هذا جواب مسئلة الهدم وتقريره يتوقف
على مقدمة وهي انهم اتفقوا على ان تزوج الزوج الثاني مجرده ليس بغاية
للحرمة بل ذلك بشرط الدخول وما ثبت الدخول بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره لان النكاح وان كان حقيقة في الوطي فقد يطلق بمعنى العقد
وهو المراد ههنا بدليل الاضافة الى المرأة اذ الوطي لا يضاف اليها وجاز
ان تسمى واطئة بالتمكين كما قيل يجاز ان يسمى الركوب راكبا والمضروب
ضاربا وهذا خلاف اللغة والاستعمال فلا يناسب ادب القرآن واما
تسميتها زانية ليست بطريق المجاز لانه اسم لتمكين امرأة من الوطي حرام
ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت وهذا علامة الحقيقة بل ثبت الدخول
بحديث رفاعة وهو ما روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن

الزبير فلم اجد ما معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة ثوبها فتبسم رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة قالت
نعم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك فاذا عرفت هذا فاصل الجواب ان نقول ما ثبت ما
قلتم ان لو استقر ما كون الزوج مثبتا لحل جديد وهادما للطلقة وما ذكرتم
من النص المذكور وليس الامر كذلك بل استفدناه بكل من هذا الحديث
ومن حديث رفاعة وبيانه من وجوه امر والحديث ان المحلل من يثبت للاول
كما ان المحرم من يثبت الحرمة فيكون الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا
لان حدوث الحلة تستلزم حدوث المحلول وهذا في الطلقة الثلاثة ظاهر
وفيما دونه يثبت بطريق الاولوية وما قيل ان الحل فيما دون الثلاث ثابت
فكيف يثبته الزوج الثاني وفيه اثبات الثابت فقلنا الحل الذي ثابت
ثابتا يزيله الطلقة او الطلقتان واما الحل الذي اثبته الزوج الثاني
لا يزيله الا الثلاث فتغايرا وسبب لعن المحلل لعلم قصده ما هو
المشروع له المكافئ وهو التأبيد بدليل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
الا اخبركم بالتيس المستعار وعن المحلل له اشبه شيء بهذا الفعل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ورضائه وشرحا بعد مضاجعتها غيره وهذا الحديث وان كان من اخبار
الاحاد لكن لا يخالف ما في الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب
وحديث رفاعة وهذا مشهور يجوز ان زياد الوطي به اصلا ووصفا
فيما سكت عنه الكتاب اصلا ووصفا يعني ان استدلالا بحديث رفاعة
كما مر وهذا اقوى لانه حديث مشهور ووجه الاستدلال بهذا ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم علق العود وهو الرجوع الى الزوج الاول بالذوق
وتعليق الحكم على المشتق دليل على ان ماخذ الاشتقاق هو العلة فيكون
الذوق علة للعود فيثبت به المحل الحادث حيث ان حدوث المعلول
يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق
مثبتا للمحل كما يدل على اشتراط الذوق فلا وجه لما اورد علينا من انكم
زدتم على الكتاب بالراي او بخبر الواحد لانه ليس من باب الزيادة
على الخاص اذ ليس التحليل والعود الى الحالة الاولى من ماصدقات مدلول
حتى يلزم ابطال الحديث بل هو من قبيل اثبات ما سكت عنه الكتاب
بالحديث وهذا جايز بغير مراء واما القطع استدلالا بتسميته جزاء
قوله واما القطع اي مسئلة القطع وهي انتفاء الضمان عند القطع وعدم
اجتماعهما

اجتماعهما شرعا وقوله ستارة امنصوب على مصدريته اي لعدم مغفرته
عدم ذكر حوب مغفرة بعد قوله لا تزكي لانه في صورة شكر كفوب
واما القتال فاقتل بكم واما قوله تعالى ذلك تبت اليك وانا اول المؤمنين
اكفر ثم بعد اياتكم اصل فيقال خير اكفر ثم خذف القول استغناء عنه
بالمقول فتبعته الفا في الحد وربما يجمع تبعا وابيع استقلالا
كالخاتم من غيره يصلي منه ركعتي القعود وصلى عنه ابتداء ابيع على
الصحيح وقوله بتسميته فالباء سببية متعلقة باستدلالا وتسميته
مصدر مضاف الى المفعول الاول والفاعل متروك في الذكر لافادة
المعلومية والمعنى بسبب تسمية الله تعالى القطع جزاء بعني جعل الله
تعالى القطع مسمى من مسميات افعال الحر العام الشامل جميع انواعه حتى
من القطع وسائر الحدود والتعزيرات ويؤيده ان وضع افعال الحر العام
القطع ان المسمى لا بما هو مرآة المعنى كما سنوضحه في تعريف العام من ان
المسميات هي المدلولات التي اذا كانت معنى حرفيا او معنويا وانه يريد على
كما انه الضمير في انه راجع الى التسمية وتذكيره لاشتماله من التعدد انه
تذكير كما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وضمير انه يرجع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الى الجزاء بحرف الاستدراك لان المراد من الجزء الاول لفظ الجزاء وهذا المعنى
وقوله وانه الخ حيث انه معطوف على بتسمية يكون المعنى وبسبب انه
يدل على كمال الجزاء لكن ليس المقصود ان كلا من التسمية والدلالة على كمال
الجزاء سبب مستقل بل ان كلا منهما بانضمام احدهما الى الاخر يصيران سببا
واحدا مستقلا كالعلل الناقصة ونظيره في العطف والتسبيب قوله
تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد الاية وكماله
يستدعي كمال الجناية حتى لا يكون ظلما ان زيادة جزء على الجناية
ظلم تعالى الله عنه علوا كبيرا اقول وكيفية الاستدلال لا تتضح الا
ببيان المقدمات وترتيب المقدمات فاعلم ان ائمتنا الحنفية قالوا
عصمة المال شرع باطلة فلا يجتمع القطع مع ضمانه لان الله تعالى
لما سمى القطع جزاء وانه يدل على كماله وكماله يستدعي كمال الجزاء
كانت عصمة المال باطلة فلا يجتمع القطع مع الضمان لكن المقدم حق
والتالي مثله وينتج للمطلوب لكن المقدم يشتمل على ثلاث مقدمات
الاولى منها مسلمة والاخريان نظريتان والملازمة ايضا نظرية واشار
الشارح الى دليل الاولى بقوله لانه من جزى اي قضى وهو الاحكم وان تمام

ومن جزا بمعنى اذكى والشيء انما يكون كافيا اذا كان كاملا والاولى
ان يقول انما يكون تاما او كافيا اذا كان كاملا واخر دليل الثانية والا
يزيد الجزاء على الجناية وذا لا يجوز والى دليل الملازمة بقوله وذا لان
مع قيام حق العبد يعني انما اقتضى الجزء الكامل الجناية الكاملة ومع
بقاء العصمة حق العبد لا يكون الجناية كاملة فيتصل عصمة مال العبد
وتستقل الحق لله فيكون الجناية كاملة لكن دليل الملازمة وانما مع قيام
حق العبد نظري اشار النص الى اثباته بوجهين الاول ان اضافة
ايتهم ضرورة حاجتهم يعني ان اضافة الاموال الى العبيد في مثل
قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى الناس وزرعا وخصبهم
بها ضرورة حاجتهم اليها وانما كل امة في الحقيقة اذ هي نعم الله تعالى
خلقها لعباده فتكون الجناية عليهم بالاعدام بوجه من وجه حتى تجب
قال الشارح الفاضل هذا وفيه نظر لانه يقتضي ان يكون في العالم وجه
بقوله لانا لا نسلم ان الجزاء يقتضي كمال الجناية بل معناه انه كامل وكاف في
كونه جزاء هذه الجناية وان كانت قاصرة اقول وفيه نظر لان قوله
وان كانت قاصرة ان اراد به كون الجناية في نفسها كاملة بالنسبة فاخرا

ليتحقق المعادلة والمماثلة في مجازات السيئة على منطوق قوله تعالى ومن جآ بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فيؤول المعنى الى ما قام النص وان اراد به كونها زاجرة في نفسها وبالنسبة الى الجزاء كاملة في نفسها قاصرة بالنسبة الى الجزاء فلا يتحقق المماثلة ويخالف النص الصريح القطعي والوجه الثاني من ابطال دليل الملازمة قوله اولا انه يصير حلالا لا عينه حراما لغيره كالمغصوب قال الشارح اولا انه لو كانت الجناية واقعة على فعل العبد يكون فعل السرقة حلالا لا عينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفايه اي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفايه وهو ثابت نصا او اجماعا فهو منتفي فيكون ما يؤدي الى انتفايه منتفيا وهو وقوع الجناية على عصمة المال العبد ثبت ان عصمة المال تتحول الى الله تعالى فلا يجب الضمان لانتفاء لانهم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس كذلك كما قلنا في باب الزنا لانا نقول الحدود مما تندرئ بالشبهات وقوله هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها ممنوع فانه يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلنا يعني بانتقال

العصمة

العصمة من المال الى الله تعالى قال الشارح الفاضل وفي هذا الوجه نظر قوي ايضا فليتامل ولان الجزاء مطلق وهذا اشارة الى الاستدلال بوجه آخر من ذلك الخاص اعني الجزاء على ابطال عصمة المال المسروق ووجهه ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات فهو اسم ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه هو المجازي على الاطلاق فيكون المجازات بالقطع على فعل السرقة حق الله تعالى على الخلوص ولا مدخل فيه لحق العبد وذا اعني كون الجزاء خالصا حقه تعالى يدل على وقوع الجناية على حقه ليستحق الجاني اعني السارق هنا جزاء من الله تعالى بمقابلة جنايتها وهو القطع بمقابلة فعل السرقة ههنا ومن ضرورته تحول العصمة قال القاني اي ومن ضرورة وقوع الجناية على حقه فقط تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد الى الله تعالى والعصمة واحدة فتى تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد حق في المسروق والحق في حقه عالا يتجه له كالعصير للمسلم اذا تخمر والارض اذا اتخذت مسجدا صارتا محترمين لله تعالى حتى لم يبق للعبد حق فيهما فلم يجب بالغصب عليه ولاية الحق لانتقال حقه وقد استوفى ما وجب بالهتك فلم يجب شيء اخر عليه لكن

وبين الشارح وجه النظر في الايمان بقوله لانا لا نسلم ان رفع الجناية على حق العبد يقتضي ان يكون المسروق حلالا لعينه اول وفي ضمن هذا نص على ان مذهبنا ان الواجب على السارق ضمان المثل او القيمة على تقدير الاستهلاك لانا وجدنا نقول النص على ان حده لا يصير حلالا لعينه بل يبقى حراما لعينه كالمغصوب للغاصب فيكون تقدير المسروق كالمغصوب للغاصب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لما ورد منع على قوله ومن ضرورته تحول العصمة الذي هو دليل الكبرى لدليل
اثبات بطلان العصمة بالجزاء الجاب عنه بوجهين الاول قوله لان
العصمة والثاني قوله ولان بقاء الملك لكن لا يظهر منع ولا جواب كل الظهور
الا بترتيب المقدمات فنقول قال ايتنا الجزاء المطلق في آية السرقة يدل
على بطلان العصمة لان الجزاء المطلق يدل على وقوع الجناية على حقه وكلما
دل على وقوع الجناية على حقه يدل على بطلان العصمة وكل من الصغرى
والكبرى نظرية بيان اشار الخصم الى دليل الصغرى بقوله اسم ما يجب لله
تعالى الخ والى دليل الكبرى ومن ضرورته تحول العصمة وتقرير المنع على
الوجه الاول ان يقال تحول العصمة ممنوع وكيف وانها اذا تحولت لم يبق
للعبد حق ينبغي ان يتحول الملك ايضا حتى لا يبقى للمالك حق الاسترداد
وان كان المسروق قائما بعينه فاجاب بابطال السند بقوله ولا
ضرورة في ذلك لان العصمة صفة للمال والملك صفة للمالك
يعني ان التحول انما يثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على
المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة وانها عبارة عن كون
المال حرام التعرض واما الملك وصفة للمالك اذ هو عبارة عن القدرة

على التحل فلا ينتقل لان الملك ليس بمحل الجناية فان قيل العصمة صفة
للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك وهذا يقال مال معصوم ولا يقال مالك
عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فلا يستقيم هذا الفرق قلنا تقرير الجواب
يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الفعل المتعدي له تعلق بالفاعل وهو
تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثر فاذا وصف به الفاعل
فمعناه ان الفعل المؤثر قام واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثر
بذلك الفعل قام به والمصدر الذي يدل عليه كل واحد منهما لغة مناسب
له لا محالة فمصدر الضارب هو الضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب
ضرب بمعنى التأثر ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب
المفعول كما في قولك فلان يعطي وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون
الفاعل كما في قولك فلان عطي اذا تمهد هذا فنقول المقصود من شرع
العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة الحفظ والمقصود
منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضرورته
بخلاف الملك لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بانه مملوكه
فلهذا جعل النص العصمة صفة المال والملك صفة المالك وان بقاء الملك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

. بناء في حرمة عينه كعصير المسلم اذا تخمر فلا ضرورة في انتقاله هذا
الوجه الثاني في الجواب عن المنع وبيانه اذا قلنا بالتحول لبلا يبقى حلالا
ويصير حراما لعينه ولا بقاء لملك كون حراما كعصير المسلم اذا تخمر يصير
حراما وان كان ملكه باقيا والحاصل ان نقل العصمة ضرورة تكامل الجناية
في مقابلة الجزاء الكامل ولا ضرورة في نقل الملك للوجهين المذكورين وما
ثبت بالضرورة يقدر بقدرها على انا لو قلنا بانتقال الملك لبطلت
العصمة اصلا لان ملك الله خالصا لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة
وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها
فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فتبين ان وجوب الرد
حال قيام المسروق بملك لا بالعصمة والضمان للعصمة لا للملك اذ الخمر
المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة فان قلت
لا نسلم ان العصمة واحدة بل حال معصوم بحق الله وجوب النهي فيجب
القطع ومعصوم ايضا بحق العبد لبقاء آلته فيجب ضمان كما في
قتل الصيد المملوك في حرم وشرب خمر مرتب وقتل خطأ فانه يجب
الجزاء مع حرمة في الاول والحد مع ضمان في الثاني والدية مع الكفارة
قلنا

قلنا الدليل على انها واحدة انا لا نجد القطع يجب الا بمال معصوم حقا
للعبد وقد اوجب الله القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته وانتقلت
العصمة كما ذكرنا فلم يبق عصمة للعبد يضاف الضمان اليها بخلاف جزاء
الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على
حق العبد لحرم بدليل وجوبه في الصيد الذي ليس بمملوك وكذلك
شرب خمر الذمي اذ لم يجب الحد لحق العبد لانه وشرب خمر نفسه وجب
الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان وكذلك وجوب
الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا يجوز العبد فانها تجب في المسلم الذي
لم يهاجر الينا وان لم يكن في حقه مضمونا بالدية لا يقال ان الملك
شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع واحد لا يقطع النباش باعتبار
شبهة في الملك فما اقتضى وجوب نقل الملك بل يبقى العبد كما كان
حتى يثبت ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه وكذلك لا يقتضي
نقل العصمة حتى يثبت ولاية التضمين اذ هالكا لانا نقول اشتراط
الملك لا لعينه وانما هو لتحقق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان
القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معصوما متقوما الان العصمة لا تتحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك
للعبد ليس بمعصوم كالدم المباح فثبت ان اشتراط الملك لتحقق
العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقال الملك لان الضرورة
وهي تحقق الجناية قد اندفعت به لا يقال لما كان الملك شرطا لغيره
والاصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى
صار كالحر على ما قلتم ينبغي ان يثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا
وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى لانا نقول تعين الملك ليس بشرط
لعينه بل ليظهر السبب بخصومة المالك عند الامام فان السرقة جناية
على مال الغير ولا تتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال
المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بذلك الغير واثباته فكانت
الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا يقال انكم قلتم بان لا عصمة الا
بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فيما اذا سرق مال الوقف
من المتولي حيث يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف
خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه لانا نقول الفتوى
على ان الموقوف باق على ملك الواقف حكما وهذا يرجع الثواب اليه ودخلة

الموقوف

الموقوف عليهم ان كانوا اهلا والا كالمسجد والرباط يبقى على ملك الواقف
ايضا تبعا لاصله كذا ذكره العلماء

لغة للشامل واصطلاحا

اي لفظ بقرينة المقسم فيتضمن اي يشمل سواء كان شموله بالوضع
او بالقرينة كما يكون في سياق النفي مثلا كما سيجيء في بيان صيغ العموم
واحترز به عن المشترك لان تناوله على سبيل البدل لا على سبيل الشمول
جمعا احترز به عن اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط العموم عند
عامة علمائنا رحمهم الله تعالى حتى قالوا بعموم جمع المذكر خلافا للعراقيين
من اصحابنا واصحاب الشافعي وللمعتزلة واحترز به ايضا عن العدد
فانه يتناول جمعا معينا وكمية مخصوصة بحسب الوضع واراد بهذا
بالجمع الكمية المطلقة من غير تعيين على ما يشعر به تنكيره وعن التثنية
وما قيل ان التثنية جمع اذ هو ضم شيء الى آخر يجاب عنه بان المراد به
في التعريف ليس المعنى المصطلح للجمع ولهذا قال الشارح الفاضل
والاولى ان يحترز عن التثنية بقوله من المسميات لان من بداية
لابتداء ضمنه لفساد المعنى والمراد بالمسميات المدلولات او الافراد
اعم من ان تكون من الاعيان او المعاني والا لم تكن العلوم وحركات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والاشتراك والاحتمال من اقسام العام وفساده ظاهر مراد لا يلزم منه القول
بعدم العموم لان العموم وصف للمستعمل لا للفظ المشتمل عليه اذ العام نعت
فاعل بمعنى الشامل وصيغ الشامل الفاظ سواء اشتمل على اعيان او على
معان وما ذكره من اذا اشتمل اشياء من غير ان يدل لفظ على الشمول
لمعنى الصفة اذ اشتمل لا ملكة فهذا محل الخلاف فعند العامة يوصف
بالعموم الا مجاز وعند البعض يوصف به حقيقة على ان ارادة الاعيان
من الاسميات مع ظهورها في الجميع مصير الى المجاز في التعريف من غير
قرينة فلا يجوز ان اعتزل ابتداء من الشخصيات عن المعاني مثل صاحب
الكشف في الصاب وحكمه اي الاثر الثابت به التوقف عند البعض
الفترة ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخوض على ثلاثة
اقوال واختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف واصحاب
الخصوص واصحاب العموم ثم اصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه
يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند
وفريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كانه نص على كل
فرد من افراده جميعا وهو مذهب ابي حنيفة ومذهب العراقيين من

اصحابنا

اصحابنا كالكرخي وبعض خواص وجمهور المتاخرين كالقاضي ابي زيد ومن
تابعه وهو ايضا مذهب جمهور المعتزلة واشار النص الى استدلال كل
فريق اجمالا اما الى دليل اصحاب التوقف الذين توقفوا في حق العمل
والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وبعض الفقهاء مثل ابي سعيد البردعي
بقوله لانه اي العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد مجموع الجمع اذ
الثلاثة وما فوقها جمع حقيقة يعني ان العام مجمل في معرفة المراد منه
حقيقة لاختلاف اعداد الجمع لان لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة
والخمسة حقيقة لصدق التعريف عليها واذا كان البعض مرادا احتمالا
وهو غير معلوم لاختلاف اعداد الجمع وليس البعض اولى من البعض واستواء
الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة
المجمل فيجب التوقف واستدل بوجهين آخرين بوجوب التوقف ثم
يذكرهما المصنف الاول ان العام مشترك لانه يطلق على الواحد والاصل
في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فيتوقف ثم مراد
منه ان التعيين بوجود القرينة والثاني انه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد
بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق ما احتيج اليه اذ الشيء

الشبكة الألوكة www.alukah.net

وليس بمعلوم فيتوقف الى ان يأتي البيان فاجيب عن الاول بانه يحمل على
الكل اذ تراد عن ترجيح البعض من غير مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان
المجاز راجح على الاشتراك فيحمل على الكثير القطع بانه حقيقة في الكثير على
ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة وعن الثالث ان
التأكيد دليل العموم والاستغراق والاكتفاء تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك
ائمة العربية واشار الى مذهب اصحاب الخصوص ودليلهم بقولهم وعند
بعضهم يثبت به اخص الخصوص للتيقن به وخلاصة استدلالهم
انه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع
هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو
داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما
كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو بط
ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح والى مذهب الفريقين الاول من
اصحاب العموم القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله ظنا بقوله
وعند الشافعي رحمه الله تعالى يوجب الحكم فيما يتناوله لاسلى اليقين
لاحتمال الخصوص وتفصيل استدلالهم ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص

شايع فيه كثيرة ای ان العام لا يخرج منه ما خيل بمعونة القرائن كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار
بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على
الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع
التخصيص في العام واشار الى مذهب المختار بقوله وعندنا يوجب الحكم
فيما يتناوله يقينا وما كان هذا المذهب هو المختار استدل المصنف عليه بالمعقول
والاجماع اما الاول فقوله لان الصيغة متى وضعت لمعنى ذلك المعنى لازم
له بيانه ان المراد بتطابق الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة
له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة له وما هو حقيقة الشيء
يكون لازما له اي ثابتا به قطعا حتى يقوم الدليل بخلافه اذ لو جوزنا
ارادة الخصوص بلا قرينة لارتفع الامان عن الشرع بالكلية وهذا يؤدي
الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال وقد قيل لما امر بكلفنا الله تعالى
ما ليس في الوسع وهو اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم
الظاهر لكونه معتبرا في حق العمل فلم يلزم ارتفاع الامان وقولنا وهو
موجب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا انما كان التكليف بحسب

الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا
لاعلما ولا علافا فاقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من
الظاهر قطعيا فسقط احتمال المخصوص فيه كما سقط احتمال المجاز في الخاص
يعني كما يعتبر مجرد الاحتمال في الخاص اذا لم يكن ما يشياء دليل كذلك
لم يعتبر ههنا فكان قطعيا في تناوله مدلوله فان قيل احتمال المجاز الذي
في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص
راجحا قلنا لما كان العموم موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض
بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لاعتبار بها فاذا كان لفظ خاص له
معنى واحد حقيقي ولفظ خاص له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة
للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح
الاول على الثاني فالعام في احتمال الخصوص كالخاص في احتمال المجاز من غير
فرق وانما يستعمل العام في الثلاثة بطريق الحقيقة ان لو اخصر الافراد
في الثلاثة باعتبار انها جملة الافراد لا باعتبار انها ثلاثة جواب ويقال
لو كان العام موضوعا للكل لما استعمل في الثلاثة بطريق الحقيقة كما في نحو
فقال لانم ان العام يطلق على الثلاثة بطريق الحقيقة كما يطلق على الكل بل

بل انما يطلق عليها بطريق الحقيقة ان لو اخصر الافراد في الثلاثة مثل ان
يقول عبيدي احرار وله ثلاثة اعبد فانه يطلق على هذه الثلاثة او جميع
عبيده هذه الثلاثة لا باعتبار انها ثلاثة وجمع مطلق قال الشارح الفاضل
قلت لا يخفى ان هذا الجواب مريح في اشتراط الاستغراق في
العام والتقييد بلفظ جميع يفيد خلافه فانهما تدافع وايضا الجمع المنكر
عام عندهم كما سيصرح به مع الاتفاق على انه حقيقة في الثلاثة عند
الاطلاق وقد نص محمد في كتاب السير على ان اقل الجمع ثلاثة وبنى على
ذلك مسائل في المبسوط والجامع والزيادات انتهى فالاولى ان يختار
في تعريف العام ما اختاره صاحب التوضيح وهو ان العام لفظ وضع
وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له لانه اختيار
المحققين كما صرح به السعد العلامة في التلويح واشار الى الاستدلال
بالاجماع بقوله وكذا الامة اجمعت على تعميم حكم تحريم الصيغ كتحريم البنات
والامهات ووجوب التربص على مطلقات بيان ذلك ان الامة اي الصحابة
ومن بعدهم من العلماء اجمعوا على تعميم حكم تحريم الصيغ فانهم قالوا بتحريمة
الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ووجوب التربص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حتى المطلقات بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
ولم يتوقفوا في حق الاماء كلهم يتوقفوا في حق العبد حتى قالوا بكفر جاحد هذه
الاحكام فدل ذلك ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا من غير توقف
على شيء آخر فان قلت هذه الاحكام انما استفيدت من الاجماع لا من
هذه النصوص ولو سلم ذلك لكن يحتمل انهم فهموا العموم منها بدلائل
اقترنت بها ودلت على العموم قلت الاجماع انما انعقد على ما استفاده
من هذه النصوص الا ترى ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم قالوا
بذلك في حرية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يكن ذلك زمان
انعقاد الاجماع وان الفقهاء قد ملأوا كتبهم بالاستدلال بهذه النصوص
في اثبات هذه الاحكام وقوله يحتمل انهم فهموا هذه الاحكام بدلائل
اقترنت بها قلنا الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب الا العموم النص
فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك
الدلائل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل وهو باطل لظهرت ظهور
النص فلما لم يظهر ذلك علم ان الاستدلال كان بمجرد النصوص واذا سقط
احتمال خصوصه لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما ظنيان

والعام قبل الخصوص قطعي وبعده ظني لا يعارض القطعي فان قلت في
القول بالتخصيص يكون العمل بالدليلين وفي خلافه يلزم الغاء احدهما
ولا شك ان العمل بالدليلين اولى من الغاء احدهما قلت لانم ذلك
بل فيه ترك العمل بالعام في الفرد الذي تناوله الخاص لا يقال سلمنا انه
لا يمكن العمل بهما من كل وجه ولكن يكفي العمل بهما من وجه لان في التخصيص
عملا بالخاص حقيقة وبالعام بالبقي مجازا ولا شك في النصوص ان يعمل
بهما ما امكن لانا نقول نعم يجب العمل بهما ما امكن ولا امكان هنا لما بينا
ان موجب العام فيما يتناوله قطعي فلو خصصنا العام بالخبر الخاص
مع التساوي في التناول لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي وذا لا يجوز
اجماعا كما صرح به الآمدي وقال صاحب التنقيح في هذا البحث واذا
ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله
وان كان العام متأخرا نسخ الخاص وان كان الخاص متأخرا فان كان
موصولا خصصه وان كان مستقلا يستحيل في ذلك العقد عندنا حتى لا يكون

العام عاما مخصوصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه
البعض انتفى فلهذا اي فلاجل ان العام القطعي لا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس قلنا قليل الارضاع وكثيره سواء في تحريم الرضعة
اذا وقع في مرة الرضاع عندنا خلافا للشافعي فانه لا يثبت التحريم عنده
الا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحدة منها دليلنا ما اشار اليه
بقوله لعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم لانه تعالى جعل الرضعات
من المحرمات بصريح العموم من غير تخصيص بين الارضاع والكثير فوجب
القول بحرمة المرضعات على العموم ولا يجوز تخصيصه بما روى ابن الزبير
رضي الله تعالى عنه لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة والاملاجتان
ولا بما روته عائشة رضي الله تعالى عنها ان مما انزل في القرآن عشر
رضعات يحرمن فنسخن بخمس رضعات يحرمن قال الشارح العندي
في الحديث الاول ولا يتم التمسك بهذا للشافعي لاثبات مذهبه لانه لا بد
على ان التحريم لا يثبت الا بخمس رضعات بل يصلح هذا لنفي مذهبنا ثم
يثبت مذهبه بدليل آخر فصل وقال في الحديث الثاني هذا الحديث
يصلح لاثبات مذهبه ولكنه يخالف مذهبه في هذا فانه يرضع قاءت

انه لا يجوز العمل عنده بالقراءة الشاذة لانها ليست قرآنا لعدم التواتر وليس
بخبر فان الراوي لم يقله على انه حديث بل قرأه فيكون معارضا
بخطابه وخبر الواحد لا يعارض خطابه وايضا من به شكة ذكر على وجه الزام
للنافين مذهبنا وهو وجوب العمل به لا انه يكون معتمدا به في الباب وقال الشارح
الفاضل بعد ما رد هذين الحديثين اثبت بهما في مذهبنا وبما ثبت تحريم بدونه
على ان الاول دل عليه ان المصة والمصتين لغة الجمع بين الرضاع والفطام
يومين فان الايمان ينتهي بيومين فكانه قال لا تحرم المصتان وهما لا تجتمعان
فانتفت الحرمة عن ارضاع وارضاعات بعد الحديث فثبت ان الخمس مقدرة وبكتاب
نقول قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم اثبت الحرمة بفعل الارضاع
مطلقا فاشتراط العدد فيه يكون تقييدا لاطلاق الارضاع وتخصيصا
لعموم الاثبات وذلك لا يجوز بخبر الواحد كما ذكرنا وقال علامة الاقارب
رحمه الله تعالى وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان دلالة الحديث على
ان الاستدلال بكل واحد منهما على انفراده على ما ذهب اليه الشافعي
محرم مطلق الارضاع لم يعهد احد وهو في الثاني ظاهر فان مفهوم
الحديث انما هو تحريم الثنتين فقط وانما ثبت في محله بدليله تأكيد النفي

وبنا يندرج المضمرة في الظاهرين وكذا اذا وصفت الاضافية والاضافيات
لتأكيد نحو لا يخصه فعل الرضيع يريد به نفي
الحرمة بذلك فاريد فعل او ذلا العدد والا فالظاهر يقال ولا اربع مصات
فانه انحصر واوضح لا يقال التأكيد خير منه اذ ليس لانا نقول نعم لو لا
قرينة التأكيد وهو العرف وبنا الكلام على التأكيد من الاول انتهى وقوله
تعالى ومن دخله كان امنا عام لم يلحقه خصوص لانه كان بمعنى صار
لانه تعالى علق الامن بشرط الدخول فيثبت عند وجوده ويكون معدوما
قبله والامن لا يتحقق الا بانتفاء الخوف فكان معناه والله تعالى اعلم
الخائف بالجناية قبل الدخول صار آمنا بالدخول فد يكون انشاء
الجناية في الحرم مخصوصا من هذا العام اي بجملة من لانه لم يتناوله لما
ذكرنا من ان كان بمعنى صار فيقتضي سبق الجناية على الدخول وتخصيص
لا يكون الا بعد التناول فلو التجى مباح الدم بردة او زنا او قطع الطريق
او قصاص الى الحرم لا يقتل فيه ولا يؤذى بضرب يخرج ولكن لا يبعه
ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم عملا بعموم
الآية المذكورة فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خصصه الشافعي

بما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر
منهم ابن خطل او بقتله حيث وجد متعلقا باستار الكعبة وبقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا بقيام
على من انشأ القتل في الحرم حيث يقتل به الحرم بما ذكرنا من
العام لم يتناول من ليس بداخل في الحرم والامان لم يثبت الا بالدخول
ولا على الاطراف لانها تخرب تجرى الاموال مما عرف انه جعل فيها الاباحة
كالاموال دون النفس ولا يجري فيها القصاص فلا يتناولها النص وهو
قوله تعالى ومن دخله كان آمنا فان الضمير يرجع الى ما دخل دون
مالم وطرقه واما قتل ابن خطل فقد كان في ساعة احلت مكة لنبي صلى
الله تعالى عليه وسلم كما ورد به الخبر واما الحديث الاخر فالصحيح انه
لا يعيذ عاصيا والزيادة وهو قوله ولا فارا بدم لم يثبت وبين ثبت
فيحمل على انه لا يسقط العقوبة او يقال لا يمكن اثبات عموم الامان مع
جواز وقوع الاطراف وهو به جرعا وعصيانا الا ما نقول الخلل على العموم
اولى او ثبوت الامان عن العقوبات لا اثبات نفوذه حتى قتل فيثبت
له الامن مطلقا في الدنيا والاخرة وقد استشكل بعض مشايخنا الاستدلال

بهذه الآية بناء على ان الضمير اباد في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا راجع الى البيت لا الحرم لانه اذا رجع الى الحرم كان المعنى اذا دخل البيت الذي هو بعض الحرم كان آمنا فيكون الحكم ان من يدخل الحرم ايضا آمن قابل بان فضل فاء الذي اسلم الخصم ان يدخل البيت يفيد الامن لا دخول الحرم فانه لزم عليه بالآية متعذر واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يهتك بالتلويث بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرم فاجابوا عنه علما وانا بجوبة لا تخلو عن خلل والجواب الصحيح على ما صرح به الشارح الحنفي ان صفة الامن تعم البيت والحرم لقوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقوله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام رب اجعل هذا البلد آمنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت والحرم ورجع الضمير اليه وان لم يذكر لانه لما اخذ الحرم حكم البيت في حق الامن صار كالشيء الواحد فجاز كون الضمير الراجع الى البيت متناولا له ولهذا قال الله تعالى فيه ايات بينات مقام ابراهيم مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل من ان المراد ما قام فيه وتعبد من بيت فاسد لان

احد لم يفسر به ذلك ولان الله تعالى ذكر آيات بالذات او هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعددا له آيات بل هي منحصرة وآثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب وبقاؤه الى الآن دون سائر آيات الانبياء والعاصي والمطيع في رخصة السفر فيعم العموم الآية وهي قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر وقوله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فدلت الاولى على رخصة مسافرين في الافطار على العموم مطيعا كان في سفره او عاصيا لان كلمة من في النص عام لهما ودلت الثانية كذلك على رخصة المسافرين في قصر الصلوة عموما مطيعا او عاصيا فلا يجوز تخصيصه بما قاله الشافعي من ان الرخصة شرعت ترفيها فلا تناط بالمعصية وقال الشارح الحنفي بعد سرد الآيتين ابتنت الترخص للمسافر بصيغة العموم من غير تخصيص وفصل بين المطيع والعاصي والشافعي خصصه بسفر المباح فلا يرخص العاصي بالسفر كقاطع الطريق والآبق وفرق بينه وبين العاصي بالسفر الترخص لحرمة فلا تناط بما هو معصية قلنا هذا قياس في مقابلة العموم من الكتاب الذي لم يبن النص ولا الاشارة جاز تخصيص العموم في الآيتين

ولابد منه لانهما مناط الاستدلال فاقول صيغة العموم في الآية الاولى كلمة
من كما ذكرناه انفا واما في الآية الثانية فصيغة العموم فيها القصر الذي
دل عليه قوله تعالى ان قصرها كما صرح به السعد العلامة في التلويح
في بيان عموم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين لان قوله تعالى ان تجمعوا
في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين
سواء في النكاح او في ان توطئ بملك اليمين انتهى وستطلع في بحث بيان
الفاظ العام على جلية الحال ان شاء الله تعالى وشعر المنية وعظمها
طاهر خلافا للشافعي فيهما ولمالك في العظم لعموم قوله تعالى ومن اصوافها
واوبارها الاية فانه تعالى امتن على عباده باصواف الانعام واوبارها
بصيغة العموم من غير فصل بين صوف وغيرها والامتنان لا يكون
الا بشيء طاهر فدل على طهارة الصوف والوبر وان كانا من الميتة عملا
بالعموم ولانه تعالى سماها متاعا واثاثا والمتاع لا يكون الا طاهرا وكذا
لا يصلح ان يكون اثاثا الا الطاهر فلا تخص بقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم لا تنتفعوا من الميتة بشيء على انا نقول نوجب الحديث لانا لا
نجوز الانتفاع بما هو من اجزاء الميتة والوبر والصوف ليسا من اجزائها

لانه لا يحلها الموت لعدم الحيوة فيها كما عرف في موضعه والتولي يملك اجبار
عبده على النكاح يعني وقلنا ان المولى يجبر عبده على النكاح خلافا للشافعي
رحمه الله تعالى حيث قال لا يملك اجبار عبده ويملك اجبار جاريته وهو
رواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لنا العموم قوله تعالى وانكحوا الايامى
منكم الاية وجه الاستدلال ان الله تعالى امرنا بانكاح الايامى والصالحين
من العباد والاماء بانا مورد به لا يمكن الا بان يكون المولى مستقلا بالانكاح
بغير رضاهم ولا نعني بالاجبار الا هذا واذا ثبت انكاح الصالحين
من العباد جبرا ثبت انكاح غير الصالحين منهم لما بالدلالة او اعلم
الفصل ولا يجوز لحاقه بالكاتب في حق سلم الاجبار اذ الكاتب يتحقق
بالاحراز تصرفا حتى يكون احق بكاسبه وان كان الرق باقيا فيكون
عبدا من وجه دون وجه فلا يلتحق به من هو عبد من كل وجه ومتروك
التسمية عمدا حرام لان النهي عام لم يلحقه خصوص وانتهى قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومطلق النهي يقتضي التحريم
كيف وقد اكد بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي عرمة
كل جزء منه والهاء في قوله تعالى وانه فسق ان كانت كناية عن الاكل

فالفسق كل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع لكونه حراما في قوله تعالى او فسقا اهل به لغير الله اذ الناسي ذكر حكما جوب بما يقال لاه تمسك لكم في هذه الاية لان عدم العلم قد خص منه الناسي باتفاق منا ومنكم اجيب بما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن متروك التسمية ناسيا فقال الحلال فان تسمية الله تعالى في قلب كل مرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياها فان وجود تسمية الله تعالى في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة النسيان تقرير الجواب لان الاية خص منها خصوص اذ الناسي ذكر حكما فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس المحض كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه فلا يستحق التخفيف وانه اي النسيان هذا دليل ثان كون الناسي غير مخصوص من هذا العام مرفوع بالحديث وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في رواية رفع عن امتي الخطا والنسيان فكان متروك به حكما اذا ثبت بهذين الدليلين ان الناسي ذاكر حكما فلم يكن العام مخصوصا فلا يجوز تخصيصه بالقياس اي بقياس العامد على الناسي بالجامع المذكور وغير الواحد

وهو

اللفظ الا لخصوص السبب وقوله تعالى وانه لفسق قلنا الاكل متروك التسمية ايضا فسق حتى ان من اعتقد حرمته يفسق بالاكل ولا تقبل شهادته كالحنفي واما من اكل معتقدا اباحته كالشافعي فانما يفسق لتاويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل الوارث لانه متاول في قتله وقوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم سلمنا ان سبب النزول مجادلتهم في الميتة ولكن الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سالوه وهو الحرمة بناء على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله اذ ذكر التحريم بوصف دليل على ان ذلك هو المؤثر في الحرمة فيكون بيانا ان الميتة انما حرمت لكونها متروك التسمية وهذا الوصف عام يوجد في متروك التسمية عمدا فثبتت الحرمة فيه فلو حملت الاية على الميتة او ذبايح المشركين فقط من غير اعتبار الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص عليه فلا يجوز قال الشارح الفاضل ويرد عليه انه عام مخصوص لان غيرها يتناول الذبيحة والطعام حتى قال عطاء رضي الله تعالى عنه لا يجوز اكل شيء ما لم يذكر اسم الله عليه فلا يكون مما نحن فيه على ان جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم

ان الجمع بينهما في مقام النفي جايز كما جاز الجمع بين معاني المشترك وقوله صلى
الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه لان قوله المذكور عام لانه
شامل كل قرابة موبدة بالحرمية سواء كانت بالولادة او غيرها فوجب العمل
بعمومه فاذا ملك الانسان اباه او ابنه او اخاه او اخته يعتق عليه عملا
بالعموم ولا يجوز تخصيص الخ بالقياس على بني الاعمام بجامع جواز النكاح
ووضع الزكوة كما خصصه الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال اذا ملك
الانسان اخاه او اخته لم يعتق عليه وانما يعتق اذا ملك اباه او ابنه وهذا
تخصيص للعام الغير المخصوص بالقياس فلا يجوز وقوله عليه الصلوة والسلام
ايما اهاب دبغ فقد طهر عام لانه نكرة وصفت بصفة عامة فعمت
فوجب العمل به فيطهر جلد الميتة بالدباغ كما يطهر جلد غير جاعلنا خلافا
للشافعي في جلد الكلب وجلد الميتة غير ماكول اللحم ولما لك في جلد
الميتة مطلقا ودليل الشافعي في الكلب كونه نجس العين كما هو من جنب
بعض ايمتنا فيلتحق بالخنزير المستثنى من عموم هذا الحديث ودليلنا
في جلد الميتة حديث لا تنتفعوا من الميتة باهاب فاشار الخص الى الجواب
عن هذا الحديث بوجهين بقوله ولا يعارض بقوله عليه الصلاة والسلام

لا تنتفعوا من الميتة باهاب الاول قوله لرجحان الاول يعني حديث ايما
اهاب الخ لانه اقوى من الثاني لانه متفق في قبوله دون ما رواياه وشرط
التعارض المساواة في القوة ولان الحديث الاول نص في طهارة المدبوغ
والحديث الثاني ليس بنص في نجاسته اذ عدم الانتفاع قد يجوز ان يكون
في حق بيعه واكله لا في دباغته ولا الانتفاع بعدها وايضا النهي عن الانتفاع
لا يقتضي النجاسة بعد الدباغة ويؤيد ذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
انما حرم من الميتة اكلها قاله حين مر بشاة ميمونة فقال هلا انتفعتم
باهابها فقيل انها ميتة اولانه ما تعارض حديث ميمونة مع حديث
لا تنتفعوا من الميتة باهاب تساقطا فبقي العمل بقوله ايما اهاب دبغ فقد
طهر او نرجح الاول بحديث ميمونة على ما عليه من يرجح بكثرة الادلة وهو
راي بعض اصحابنا اولان النهي يحتمل ان يكون للتنزيه والثاني قوله
اولانه اسم لغير المدبوغ ووجه اندفاع التعارض على هذا ان الحديث
الاول يقتضي الطهارة بعد الدباغ والحديث الثاني لا يقتضي نفي ذلك
بل يقتضي النهي عن الانتفاع بالاهاب وهو الجلد الغير المدبوغ لذا قال
الاصمعي فاذا دبغ يسمى ادينا فلا تعارض بينهما اذ شرط التعارض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اتحاد المحل مع اتحاد الحالة فان اختلاف الحالة يبقي التعارض فان الشيئ
الواحد يجوز ان يكون حراما في حالة وحراما في حالة اخرى فلا يلزم من حرمة
الانتفاع قبل الدباغ حرمته بعده قال الشارح الفاضل قدس الله روحه
فان قيل الحديث غير مجرى على عمومه اتفاقا لانه يتناول جلد الخنزير
والادمي فلا يطهران بالدباغ قلنا لانم ذلك فان جلد الخنزير لا ينتفع
فلذا لا يطهر لان شعره غليظ ينبت من لحمه فلا يتناول الحديث اصلا
وجلد الادمي ان احتمل الدباغ طهر لكن لا يحل سلخه وذبغه احتراما له
فلا يكون مخصوصا منه ايضا اقول وبهذا يسقط استدلال الشافعي في
الحاقه جلد الكلب بجلد الخنزير لعدم الملظة في شعر الكلب وبناته من لحمه
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح المسافر ثلاثة ايام عام لكونه
محلى بالالف واللام للاستغراق لعدم العهد كما مستعرفه فيتناول اي مسافر
كان مطيعا او عاصيا فيقتضي الترخص للمطيع وغيره فلا يجوز تخصيص
العاصي منه بالقياس والتعليل بان الرخصة نعمة فلا تناط بالمعصية
وقد مر الجواب عنه خلافا للشافعي في هذه المسايل كما ذكرناه في
ذيل كل مسئلة بدلايلها ورد ها فان قيل اقول لما فرغ المص رحمه الله عما

من بيان الاصل المذكور وهو ان العام الذي لم يخص منه شيئ موجب
للحكم على سبيل القطع فلا يخص بخبر الواحد والقياس لكونهما ظنيين
وشرع على ذلك الاصل المسايل المذكورة اراد ان يشير الى دفع ما اورد
على الاصل المذكور من النقضين والجواب عنهما النقض الاول ما
اشار اليه المص بقوله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب ولفظ ما في الحديث عام موجب للحرمة في
جميع المواضع التي ثبت الحرمة فيها بالنسب لم يخص منه شيئ لا بالكتاب
ولا بالسنة وقد خصصتم منه اي من هذا العام الغير المخصوص ام اخته
من الرضاع بالراي حيث قلتم بجواز ان يتزوج الرجل بام اخته من
الرضاع ويعلم تزوج ام اخته من النسب فقد فرقتم بين الرضاع والنسب
في حق هذا الحكم مع ان عموم الحديث يقتضي التسوية بينهما واشار الى
النقض الثاني بقوله وكذا قوله عليه الصلاة والسلام كل طلاق واقع الا
طلاق الصبي والمجنون عام في وقوع طلاق ما سوهما لم يلحقه خصوص
لا بالكتاب ولا بالسنة وقد خصصتم النايم منه بالقياس عليهما حيث
قلتم بان طلاق النايم لا يقع كما لا يقع طلاق الصبي والمجنون مع ان عموم

معا
حديث كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمجنون عام

الألوكة
www.alukah.net

الحديث يقتضي وقوع طلاقه وقد نقضتم اصلكم واتيتم بما ابيتم
الجواب عن النقض الاول ان النص يوجب عموم الحرمة من اجل الرضاع
انما ثبتت الحرمة من اجل النسب وحرمة ام اخته من النسب لا لاجل النسب
بل لكونها امأله او موطوءة ابيه بدليل حرمتها عليه بدون كونها ام اخته
من النسب بان كانت موطوءة ابيه بالزنا فلو كانت الحرمة لاجل كونها
ام اخته من النسب لما حرمت بالزنا لعدم النسب وهذا المعنى مفقود في
ام اخته من الرضاع لعدم كونها امأله او موطوءة ابيه فيحل تزوجها ولم
يكن هذا داخلا تحت عموم الحديث فلا يكون مخصصة منه اذ التخصيص
يقتضي مسابقة الدخول تحت العام وعن الثاني يعني الجواب عن النقض
الثاني ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث مرفوع جمع بين
الصبي والمجنون والنايم في كونهم مرفوعي القلم حيث قال رفع القلم عن ثلاث
عن المجنون حتى يفيق والصبي حتى يبلغ والنايم حتى ينتبه لعدم العقل
كما في المجنون او لقصوره كما في الصبي والنايم فان النايم وان كان عقله
كاملا ولكنه عديم الاختيار لعارض النوم والاهلية لا تثبت الا بعقل مميز
فاذا كان النايم مرفوع القلم فالحكم ثابت فيه بالنص دون الراي فلا يرد نقض

ثم لا شك ان استثناء الصبي والمجنون في هذا الحديث لهذا المعنى ايضا وهو
قصور العقل او عدمه ولهذا قلنا ان من زال عقله بشرب الدواء او بالصداع
لا يقع طلاقه ايضا لان صحة العقد بالعقل وهو زايل بخلاف من زال عقله
بسبب هو معصية كالسكر الحرام حيث يجعل عقله باقيا زجرا له واذا كان
الامر كذلك فثبت الحكم في النايم بدلالة النص لا بالقياس وستعرف الفرق
بينهما وان دلالة النص فوق دلالة القياس فاما اذا خص منه شيء
اقول لما فرغ المص من بيان العام قبل الحوق التخصيص به شرع في بيان بعد
لحوق التخصيص به لكنه ما تعرض لتعريف التخصيص وبيان انه ما هو عندنا
وعند شافعي وتحرير محل الخلاف بين اهل هذا الفن لقصد الاختصار
فنبينه بعون الله تعالى ان التخصيص عند الشافعية قصر العام
على بعض ما يتناوله مطلقا اعني سواء كان المخصص مستقلا او لا لفظا
كان اولا وعندنا هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل لفظي
مقترن فقولنا قصر العام على بعض افراده كالجنس وقولنا بدليل مستقل
احتراز عما لا يكون مستقلا وهو ما يكون متعلقا بصدر الكلام ولا يكون تاما
بنفسه كالشرط والاستثناء والصفة والغاية وقولنا لفظي احتراز عن

فصار تقدير الحديث رفع الاطلاق
الصبي والمجنون ومن مثلهما
حالهما في قصور العقل
او عدمه

محل التخصيص عندنا قصر العام
على بعض افراده بدليل مستقل
لفظي مقترن خلافا
للشافعي

www.alukah.net

العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فان الله تعالى مخصوص منه بالعقل وتخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي كقوله تعالى
واوتيت من كل شيء وقولنا مقترن عن التاسيخ فتحرز لنا ان التخصيص عند
الشافعيه مجرد قصر العام على بعض افراده وعندنا معشر الحنفيه فهيه تفصيل
وهو ان التخصيص اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس
بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان باب واخواتها
شرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة او غيرها
نحو جاءني القوم الكرام فعلم انه لا ينحصر في الاربعة كما في التلويح ولا يقال
ان القوم في المثال المذكور حيث انه مبدل منه فلا ينتظم في الكلام مخصص
ومخصص بل مخصص فقط لان المبدل منه في حكم الساقط لانا نقول
كون المبدل منه في حكم السقوط ليس بكلي كما صرح به جلبي في حاشيته
المطول ما نصه قوله وفيه نظر اشارة الى ان المقررة المشهورة القايلة
بان المبدل منه في حكم السقوط ليست بكلية قال الفاضل الرضي ولا كلام
في ان المبدل منه ليس في حكم السقوط لفظا لوجوب عود الضمير اليه في
بدل البعض والاشتمال انتهى واستدلوا على هذا بقولهم وجعلوا منه شركا

الجن فان الجن بدل من الشركاء ولو اسقط لم يستقم المعنى والثاني وهو ما
كان بمستقل هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس وامثلتها
مرت او العادة كمن حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في
راس كل حيوان الا انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس الجراد والعصفور
فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا كراس البقر
والغنم او كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر
نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب وسيمي مشكلا او زايدا كالفاكهة
لا يقع على العنب واختلف اهل الاصول في العام المخصوص هل هو حجة ام لا
وتحرير موضع الخلاف ان التخصيص بدليل غير مستقل وبدليل عقلي لا يؤثر
في تغيير العام عما كان فيبقى قطعيا كما كان قبل التخصيص لعدم احتمال ما هو
غير مستقل كالاستثناء وغيره للتعليل والعقلي في حكم الاستثناء لكنه
حذف الاستثناء معتمدا على العقل وهذا بالاتفاق ومورد الخلاف العام
المخصوص بالمستقل كلاما كان او غيره سوى العقل سقط الاحتجاج به
عند ابي الحسن الكرخي وعيسى بن ابان والجرجاني وابي ثور ولا يبقى حجة
اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لكنه يثبت ان المخصوص اذا كان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معلوما وذلك لاحتمال المخصوص بالتعليل او بالتفسير في كل فرد يعني ان دليل
المخصوص يحتمل التعليل اذا كان معلوما استقلالا وكون الاصل في المخصوص
التعليل كالمستثنا من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره فلا يدري كم فرد من افراد العام
يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وكذا اذا كان مجهولا كالمروي حيث خص
من قوله تعالى واحل الله البيع يوجب جهالة في الباقي لانه اي فرد فرض
يحتمل ان يكون هو المخصوص لاحتمال التفسير في كل فرد والمعلل هو الفقيه
والمفسر هو الشارع كما صرح به صاحب التحقيق فكان كالاستثنا المجهول
لان التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثنا يبين
ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثنا اذا كان مجهولا يوجب
جهالة في الباقي في صدر الكلام بالاجماع ولا يبقى حجة فكذا هذا حتى لو قال
لفلان علي الف الا شيئا لم يثبت الحكم ويجب التوقف الى البيان وقال
بعضهم ان كان المخصص مجهولا فكما قاله الكرخي ومن وافقه وان كان
معلوما يبقى حجة فيما وراءه قطعا لما قلنا ان التخصيص كالاستثنا
وهو لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثنا المعلوم

يبقى

يبقى العام حجة في الباقي كما كان فكذا في التخصيص المعلوم وفي صورة الاستثنا
المجهول لا يبقى حجة في الباقي فكذا في التخصيص المجهول وقال اخرون ان كان
مجهولا يسقط المخصوص كانه لم يرد اصلا كالنسخ اذا كان مجهولا وتفصيل
مقالة هذا الفريق ان المخصص اذا كان مجهولا يسقط بنفسه لانه كلام مستقل
ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم كالناسخ
المجهول اذا طرأ على نص ظاهر لم يثبت به النسخ بل يسقط بنفسه فيبقى
العام كما كان بخلاف الاستثنا لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر
الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام واذا كان معلوما لا يؤثر في الباقي
كالناسخ المعلوم لعدم احتمال الناسخ قال الفاضل الهندي فالحاصل ان
الفريق الثاني اعتبروه بالاستثنا فقط والفريق الثالث اعتبروه بالناسخ
فقط والحق ان له شبها بهما فلا يجوز احد الشبهين بل يعمل بهما
كما سيأتي فيما هو المختار من المذاهب وعندنا يبقى حجة سواء كان مجهولا او
معلوما لا على اليقين بل تمكن فيه شبهة لانه عام انه غير محمول على ظاهره
وهو ارادة كل الافراد فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده
مائة مثلا وعلم ان المائة غير مراد فكل واحد من الاعداد التي دون المائة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مساوٍ في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح بلا مرجح
فكان كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس
لكن لا يسقط الاحتجاج به لان دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغته
لاستقلاله يعني من حيث ان كلامنهما كلام مستقل مفيد بنفسه والاستثناء
بحكمه من حيث انه يبين ان المراد ماوراء المخصوص واذا ثبت ان له
شبهاً بهما فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه لان في الحاقه باحدهما عينا
الغاء الشبه الآخر والاصل فيما له شبه بالشيئين ان يعتبر بهما كالغنم
لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في مسئلة القيء
على ان اعتبار عينا يفضي الى الترجيح من غير مرجح ولذلك قلنا فاذا جهل
دليل الخصوص فجانب الحكم اي اعتبار جانب الحكم وهو شبه الاستثناء ان
اوجب اهماله اي اهمال العام باعتبار ان جهالة المستثنى توجب جهالة
المستثنى منه فاعتبار هذا الشبه يوجب جهالة في العام فجانب الصيغة
وهو شبه الناسخ يوجب اعماله اي اعمال العام وابقاءه كما كان فسلم
باعتبار ان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العام كما كان لان
العام قبل التخصيص كان معمولا به يقينا فلما خص بمجهول دخل الشك في انه

هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك كما في النسخ واذا علم اي اذا كان
المخصوص معلوما فاعتبار الصيغة ان اوجب خروجه عن ان يكون حجة لجواز
التعليل اذ الاصل في النصوص التعليل وهذا نص مستقل بنفسه فيقبل التعليل
واذا صح تعليله لا يدري انه كم فرد يخرج بالتعليل فيوجب جهالة فيما بقي تحت
العام فاعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراءه اي المخصوص لامتناع التعليل
نظرا الى هذا الاعتبار لان المستثنى لا يقبل التعليل لكونه متكلما بالباقي بعد
الثنيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل واذا
لم يصح تعليله فلا يخرج عن كونه حجة بالشك لانه كان حجة بيقين فلا
يخرج عن كونه حجة بالشك في الصورتين فان قلت كلا الشبهين
يوجب ان المخصوص المخصص لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل وكذا
النسخ فكيف فلتم بقبوله التعليل قلنا انما امتنع التعليل في الاستثناء لعدم
استقلاله بالكلية لانه وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى
ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فليس في الاستثناء
شائبة استقلال وفي الناسخ عدم التعليل مانع وهو صيرورة القياس
معارضا للنص لان عمل الناسخ بطريق المعارضة لانه متراخ غير مقترن بالعام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وله استقلال تام لاشايبة فيه لعدم الاستقلال بخلاف المخصص لانه مستقل
لبيان انه لم يدخل تحت العام لا انه للاخراج والمعارضة اذا تلزم على هذا التقرير
والحاصل انه لو علل الناسخ لكان القياس ناسخا لبعض افراد العام فكان
معارضا للنص لانه يكون مخرجا بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن معارضا
للنص لان المخصص لبيان عدم الدخول فلا يلزم من عدم تعليلها عدم تعليل
المخصص اذ المقتضى للتعليل موجود والمانع مرتفع هذا حاصل ما في
التلويح كما صرح به الكوكبي وقال الشارح الفاضل ولقايل ان يقول لما كان
المذهب عندكم ان المخصص مما يصح تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء
على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر الى
اعتبار الشبهين الزاما للخصم في الغاء احدهما من غير ملاحظة الى ان المذهب
صحة التعليل عندنا وهذا القدر كاف في الالزام ولو لوحظ لوحظ ذلك فلا
ينافي ثبوت الشط ايضا لان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة اصلا
لان ما اقتضى العلة تخصيصه يخص وما لا فلا يخص فيبقى تحت العام فلا
يبطل العام بالتعليل بالكلية فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا
للحكم قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصص معلوما كالفاسقة في التخصيص بالعقل

فان

قلنا فرق بينهما فان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب
التعليل فانه يختلف لاحتمال ان تكون العلة غير الوصف الذي جعلناه
علة فان يختلف باعتبار المجتهدين ولهذا قالوا المجتهد يخطئ ويصيب
فلما اشتبه باصله يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد لانه
يقين باصله اي لما وقعت شبهة في العام المخصوص في اصله حيث اكتسبه
انه هل يتناول القدر الباقي ام لا صار نظير القياس اذ الشبهة في القياس
في اصله ايضا حيث يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط
الحكم مناطا فجاز ان يعارضه القياس ويخصصه بخلاف خبر الواحد حيث
لم يجز ان يعارضه القياس لكونه اقوى حالا من القياس لانه يقين
باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه ولهذا ترك
لتباكر
بخبر القهقهة وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من ضحك منكم قهقهة
فليعد الوضوء والصلاة والقياس ان لا ينتقض الوضوء بها فنظير الاستثناء
من الفروع اقول ههنا مسايل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص ذكرها النص تحقيقا للفرق بين هذه الاشياء وتوضيحا لها
اما نظير الاستثناء ما لو جمع في صفقة واحدة بين حر وعبد حي وميت دخل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وخمر وباعهما في صفقة بثمن واحد ولم يفصل ثمن كل واحد منهما يفسد البيع
قوله البيع مرفوع اذ كان يفسد بلا نبأ مشتقا من الفساد ومذهوب اذ كان
من الافساد والفاعل حينئذ الضمير المستكن الراجع الى المجمع المستفاد من جمع
المار الذكر وكون المجمع مفسدا ظاهر لانه لولاه لما حصل الافساد في القن
واخته اي العبد الحي والخل بانضمام الخمر والميت والخمر اليها لانه اي الخمر
والميت والخل لم يدخل في الايجاب اصلا يعني لم يدخل كل واحد منها في العقد
لعدم المالية في الاولين وعدم التقوم في الثالث فلا يتصور فيها البيع فكان
العقد المذكور بيعا بالحصة ابتدا يعني فصار العقد على القن واخته ابتدا
بيعا بالحصة بان يقسم الثمن على قيمة القن المبيع واخته وعلى قيمة الخمر
واخته وهو فاسد لجهالة الثمن وقت البيع هذا اذا لم يفصل الثمن فان
فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة فكذا الجواب عند ابي حنيفه
في عدم جواز البيع وعندهما يجوز البيع في العبد الحي والخل بما سمى بمقابلة
من الثمن لان الفساد بعدم التفصل فلا يتعدى الى الغير لكن جمع بين الاجنبية
واخته في النكاح بخلاف ما اذا لم يسم كل واحد لانه مجهول ولابي حنيفه
وهو الفرق بين البيع والنكاح ان الخل ليس بداخل تحت العقد اصلا لانه ليس بمال

والبيع

والبيع صفقة واحدة فكان القبول في الخر شرطا للبيع في العبد وهو شرط
يفسد البيع بخلاف النكاح فانه لا يبطل بالشروط الفاسدة هذا ما صرح
به الهندي وقال الشارح الفاضل فان قيل ينبغي ان يصح العقد
ههنا عند ابي حنيفه رحمه الله تعالى بان يكون كل الثمن مقابلا بالقن
كما قال فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح من المحارم ان النكاح
يجوز فيمن يصح ويكون كل المسمى مهرا له قلنا نفرق بينهما فان العوض
في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلا يخلو شيء مما جعل مبيعا عن ان يكون
مقابلا لشيء من الثمن وستحقابه فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة
القن لما كان العوض منقسما على المعوض ويتضرر المشتري حيث لم
يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف باب
النكاح فانه لا يوزع فيه شيء لعدم تجزية المحل وانما يقابل بهما باعتبار
المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم توجد المزاحمة فلا ينقسم وصار كما اذا
اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد وكون
هذه المسئلة نظير الاستثناء فلان الحر والميت والخمر لم يدخل تحت
العقد فصار كان كل واحد منها مستثنى وان العقد ورد على العبد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والمحي والخل ابتداء بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان
الكلام صار بكلما بالباقي بعد الثنيا بخلاف ما لو جمع بين عبده وعبد غيره
او مدبره او مكاتبه في صفقة واحدة او باع عبدين فهلك احدهما قبل التسليم
او استحق احدهما صح البيع في الباقي سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم
يسم لانهم اي عبد الغير ومدبره ومكاتبه والعبد الذي مات خرجوا
عن العقد بعد ما دخلوا فيه لان عبد الغير مالكه باستحقاق المبيع والمدبر
والمكاتب باستحقاقهما انفسهما رد البيع وانعدمت اهلية بالموت بعده
دخلوا فيه لان الدخول في العقد باعتبار الرد والتقوم وذلك موجود فيهم
فصار كالمنسوخ لانه تبديل بعد الثبوت ولا يفسد البيع في الباقي وحاله ان
الامر كذلك فكان بيعا بالحصة بقدر الجهالة بامر عارض بعد العقد وهو
لا يوجب الفساد وهذه المسئلة تناسب مذهب الفريق الثالث الذي يرد
النسخ فقط في تخصيص العام والبيع بشرط الخيار بنظير الخصوص باعتبار
ان الخصوص يشبه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا اذا ثبت
عبدين على انه بالخيار في احدهما كذلك لانه اي الذي فيه الخيار داخل
في الايجاب صيغة اي نظرا الى الصيغة لاحكما لان شرط الخيار يمنع الملك عن
الثبوت

الثبوت لا السبب عن الانعقاد كما صرح به في التلويح فهو من حيث انه
داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث
انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل في الحكم فيكون
كالاستثناء فيكون كالخصوص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالمستثنى ولما
كان كذلك فلو باع عبدين على انه بالخيار في احدهما فهذه المسئلة على اربعة
اوجه لانه اما ان يكون محل الخلاف الخيار والثمن معلومين او محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما
بالفين كلاهما بالف صفقة واحدة على ان البائع والمشتري بالخيار في سالم
ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما
بالفين كلاهما بالف على ان الخيار في احدهما من غير تعيين مثال الرابع باعهما
بالفين من غير تفصيل الثمن ولا تعيين ما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ
اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة
ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل يقتضي
فساد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار والثمن معلوما

باع عبدين على انه بالخيار في احدهما
فهذه مسئلة على اربعة اوجه

فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا
فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما وما كان جهة النسخ توجب الصحة
في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا
كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء كما اشار اليه بقوله
فلم يعين الذي فيه الخيار ولم يفصل الثمن كما في الصور الثلاثة الاخريات
التي ذكرناها لا يجوز البيع لجهالة المبيع او الثمن رعاية لشبه الاستثناء وقوله
وفصل يعني لو عين محل الخيار وفصل الثمن فكان محل الخيار والثمن معلومين
كما في الوجه الاول من الصور الاربعة يجوز رعاية لشبه النسخ لان الذي
فيه الخيار داخل عقلا لا حكما ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء فصح البيع ووجه
الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فتلازم شبه
النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح الفساد فتلازم
الاستثناء وقال ابن الملك وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها يعني في الصور
الثلاثة دون شبه النسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه
يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط
الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فلم يكن شرطا قبولا اي نزي

فيه الخيار مفسدا هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في صورة
تعيين محل الخيار وتعيين الثمن ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود شرط
فاسد وهو صيرورة قبول ما ليس ببيع شرطا لقبول البيع كما في بيع العبد
مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه
الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه
داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر وما شاكله
عند ابي حنيفة المصرح باستثنائها لانه غير داخل في الحكم اصلا والحاصل
ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل
الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي
غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قال الشارح
الفاضل بعد هذا الفرق قلت وفيه بحث وبينت في الهامش وجهه
بقوله لان شبه النسخ انما يتحقق بعد الرد وقبله جهة الاستثناء متعين
فينبغي ان لا يصح في الصور كلها انتهى اقول وبالله التوفيق لم اطلع
ههنا على جواب احد من المتأخرين في دفع هذا الاعتراض لكن يمكن الجواب
عنه بان نقول لا نسلم ان شبه النسخ لا يتحقق الا بعد الرد وكيف وقد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صرحوا بان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد ومفاده
ان البيع بشرط الخيار يفيد تقرر نفس الوجوب وارتفاع وجوب الاداء موقوفا
لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء في المالي والبدني عندنا وفي
البدني فقط عند الشافعي رحمه الله تعالى فوجد فيما نحن فيه على المذهبين
رفع وجوب الاداء بعد ثبوت نفس الوجوب فيشبه النسخ بهذا الاعتبار
قبل وجود الرد بالخيار ولو سلم انه لا يتحقق الا بعد الرد لكن لا نسلم قوله
وقبله جهة الاستثناء ممنوعين لان المفهوم مما مر من قوله وهنا العبد
الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة لا الحكم فمن حيث انه
داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث
انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون
كالاستثناء ان كلا من شبه النسخ وشبه الاستثناء لا يتحقق بعد رد
بقوله وقبله جهة الاستثناء ممنوعين تحكم ومن جميع بلا مرجح على انه
بيننا وجه اختصاص صورة المعلومية بشبه النسخ وصورة المجهولية
بشبه الاستثناء بدليلين كما مر آنفا ثم انا نورثنا الاخ نجاح هذا
دليل آخر على القول المختار وهو ان العام المخصوص حجة وهو الثمرة لان

السلف

السلف من الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين اه تجوابا بالعمومات
المخصوصة من غير انكار من احد فحل محل اجماع وبيان ذلك انه روي
عن علي رضي الله تعالى عنه انه اختلف مع عثمان في الجمع بين الاختين
وطيا بملك اليمين انه قائل في تحريم الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين
احلتهما آية وحرمتهما اخرى والحرمة اولى يعني قوله تعالى او ما ملكت
ايمانهم لان هذه الآية تدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت
مجتمعة مع اختها في الوطي او لا نظرا الى عموم كلمة ما وان تجمعوا بين
الاختين وهذه تدل على حرمة الجمع بينهما سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق
الوطي بملك اليمين وهذا لانه لما حرم الجمع بينهما نكاحا وهو سبب مفض
الى الوطي فلان يحرم الجمع بينهما وطيا بملك يمين اولى فعلى رضي الله تعالى
عنه استدل بعموم احديهما وهي اختها على ان تحريمها راجح على التبيح كما سيأتي
في باب التعارض وواقفه عثمان رضي الله تعالى عنه في الاستدلال الا
انه رجح الموجب لحل الاصل هو الحل بعد وجود السبب فاستدلا
مع خصوص الايتين لان الاولى خص منها الامة بحرمية ولا خت ملك اليمين
والاخت المنكوحة والعبد والبهائم لان كلمة ما متناول لهذه الاشياء مع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عدم ارادتها من الاية والثانية خص منها الجمع ملكا وبيعا وشراء وهبة
ووصية فان لفظ الجمع المستفاد من ان يجمعوا لكونه مصدرا معرفا متناول
لهذه الاشياء مع عدم ارادتها من النص فلو لم يكن العام المخصوص حجة لما
تمسك به علي رضي الله تعالى عنه ومنعه عثمان ولم ينكر فقه وتمسكت
الائمة بحديث الاشياء الستة وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم اذا كان يدا بيد الحديث مع انه خص عنه بيع المقلية
بغير المقلية والمقلية المشوية وكذا خص عنه بيع الخطة الجيدة بالمسوسة
ولو لم يكن العام المخصوص حجة لما تمسكت به الائمة والفرق بين الاجماعين
ان الاول سكوتي وهذا نطقي واستدل به اي بحديث الاشياء الستة
ابو حنيفة مع كونه مخصوصا على جواز بيع الرطب بالتمر حيث قال
الرطب لا يخلو اما ان يكون تمرا ادم يكن ان كان تمرا جاز بيعه بالتمر بدليل
الحديث وهو قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وبقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
يعني ويجوز بيعه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو اذا اختلف النوعان

فبيعوا

فبيعوا كيف شئتم وهو اخر الحديث ان لم يكن اي الرطب تمرا فدل على ان
العام المخصوص حجة عنده وعند اكثر الموجودين حين المناظرة حيث لم
ينكروا عليه فان قيل هذا الترديد يقتضي جواز بيع الخطة المقلية
بغير المقلية لان المقلية لا تخلو اما ان تكون خطة اولا فان كانت يجوز
بدليل الحديث وان لم تكن خطة فبآخر الحديث قلنا هذا جواب الزامي
ذكره الامام لدفع الخصوم والالزام عليهم في المجلس قيل انه لما دخل بغداد
اجتمع عليه اهل الحديث وجادلوا معه في مسئلة بيع الرطب بالتمر فالزمهم
بذلك فسكتوا اما التمسك الصحيح به فهو بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
حين اهدي له رطبا اوكل تمر خيبر هكذا فاطلاق النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم اسم التمر على الرطب وبيع التمر بالتمر جائز لما مر من الحديث فلهذا
اي فلان العام المخصوص حجة قلنا الحرة البالغة العاقلة تملك من تزويج نفسها
بغير اذن وليها بدون ولي خلافا لثالث فهي للعموم قوله تعالى فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن يعني لا تمنعوا النساء ان يتزوجن من شئن من
الازواج قال صاحب الكشاف اما ان يخاطب به الاولياء الذين يعضلون
نساءهم بعد انقضاء العدة ولا يتركونهن يتزوجن من شئن من الازواج

ظلما وقسرا والمعنى ان ينكحن ازواجهن الذين يرغبن فيهم ويصلحون
لهن واما ان يخاطب به الاولياء في عضلهن ان يرجعن الى ازواجهن روي
انها نزلت في معقل بن يسار حين عضل اخته ان ترجع الى الزوج الاول
وزاد البيضاوي بالاستيناف يعني بعقد جديد وقيل في جابر بن عبد الله
حين عضل بنت عم له والوجه ان يكون خطابا للناس اي لا يوجد فيما
بينكم عضل لانه اذا وجد بينهم وهم راضون فهم في حكم العاضلين والعضل
الحبس والتضييق وقال الامام فخر الدين الرازي المختار انه خطاب للازواج
دون الاولياء وان قال به الاكثرون لان قوله تعالى اذا طلقتم النساء
فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وهو قوله واذا
طلقتم الى آخره وجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو اذا
طلقتم خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن
خطابا معهم ايضا ولو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء ايها
الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة
اصلا وذلك يوجب تفكك اجزاء نظم الكلام وتنزيه كلام الله تعالى
عن مثله واجب قال ووجه التمسك لنا بهذه الآية على ان النكاح بغير ولي
جائز

جايز انه تعالى اضاف الانكاح الى النساء بقوله ان ينكحهن بالاسناد اليهن
فيقتضي جواز صدوره منهن ونهي الاولياء عن منعهن من ذلك فلو كان
التصرف فاسدا لما نهي الاولياء عن منعهن منه فيدل على استقلالهن بالنكاح
انفسهن وقد تاكد هذا النص بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله
تعالى واذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف
وتزويجهن انفسهن بالاكفاء فعل بالمعروف فوجب ان يصح وبقوله وامراة
مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها وفيه دليل
واضح لانه لم يحضر عنده ولي البتة فقد تمسكوا بعموم هذه الآية مع انه
خصت الامة والصغيرة فبقي فيما بقي حجة ويستدل الشافعي بهذه الاية
على ان النكاح لا يجوز بغير ولي وبنى الاستدلال على ان الخطاب للاولياء
وقال اذا ثبت هذا وجب ان يكون التزويج الى الاولياء دون النساء
لانه لو كان للمراة تزويج او التوكيل بذلك لما كان الولي قادرا على عضلها
من النكاح ولو لم يقدر على العضل لما نهى الله تعالى عنه وحيث نهاه
عنه كان قادرا عليه واذا كان قادرا عليه وجب ان لا تكون المراة متمكنة
من النكاح وقال الامام هذا الاستدلال بناء على ان الخطاب للاولياء وقد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تقدم ماذيه وابين سلمنا انه خطاب لهم لكن لا يجوز ان يكون المراد بقوله
ولا تعضلوهن ان يخلبها ورايها في ذلك اذ الغالب في النساء الايامى
ان يرجعن الى راي الاولياء في باب النكاح وان كان الاستقلال الشرعي
المرعي حاصلا لهن وان يكن تحت رايهم وتدبيرهم وحق يكونوا
متمكنين من منعهن كتمكنهم من تخليتهن فيكون النهي محمولا على هذا
الوجه وهو منقول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في تفسير الآية
وايضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لانهما عضل الغزل واذا
انعزل لا يبقى لعضله اثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه
ولهذا ايضا قلنا والاب لا يتمكن من اجبار البكر البالغ على النكاح لعموم
قوله عليه الصلاة والسلام تستامر النساء في ابضاعهن وذلك يعلم
الاجبار يعني ان ثبوت استيمارهن يعدم الاجبار للتنافي فاذا بينهما
فاستدل علماؤنا بهذا الحديث مع كون الصغيرة والمجنونة مخصوصتين
منه فدل على ان العام المخصوص حجة عندهم ثم العام اقسام
اي قسمان الاول عام صيغة ومعنى نصب على التمييز من النسبة في
الجملة المحذوفة واسما هو قولنا الاول عام كما حذف في نحو قوله تعالى

والآي

والآيام يتسن والمراد به ان يكون موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض
لعدد معلوم سواء كان له مفرد من لفظه كرجال او من غيره كنساء وسواء
كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا او جمع سلامة كمسلمون ومشركون
اعلم ان عامة الاصوليين من غير مشايخ ماوراء النهر على ان جمع
القلة المنكر ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في
جمع الكثرة المنكر مثل رجال وثياب مثلا فاكثرهم على انه غير عام وعند
بعضهم عام وهو الحق عند مشايخنا كما صرح الشارح العيني وقال
الشارح الفاضل قبل الجمع المنكر ليس بعام واختيار المص رحمه الله تعالى
انه عام ولهذا لم يشترط الاستغراق في تعريفه ولقائل ان يقول القول
بعموم الجمع المنكر مشكل لان العام عندك قطعي الدلالة فيما تناول اذ لم يوجد
مخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى غير النهاية
على سبيل البدل فلا يكون له دلالة على التعيين فلا يتناول شيئا منها
على التعيين فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله فضلا عن القطع وايضا
كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس
بشامل للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء واستفاد

اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم ويمكن الجواب اما عن الاول فبان يقال لانسلم
انه لايتناول شيئا منها على التعيين بل قد تحمل على الجمع قطعا عند عدم المانع
تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للمتيقن سلمنا ذلك لكن
القول بكونه قطعي الدلالة في العام المتفق في عمومه وهذا عام مختلف فيه
فلا يكون موجبه قطعيا لكون موجب العام الثابت بطريق الاحاد واما عن الثاني
فلانسلم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب القايلين بعمومه وقد صرح
الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا الزمخشري
صرح في بحث مجيء الاسم بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر
والثاني عام معنى لا صيغة وهذا القسم الثاني قسمان قسم ثبت عمومه
بالوضع وقسم ثبت عمومه بعارض كالنكرة اذا وقعت في سياق
النفي او موضع الشرط او وصفت بصفة عامة او دخلها لام الجنس
للاستغراق القسم الاول وهو ما يكون عاما من حيث المعنى دون الصيغة
وضعا كمن وما وكلمة من مختصة بذوي العقول في الوضع كاختصاص
ما بغير ذوي العقول وقد يستعمل كل منهما مكان الاخر مجازا كما سياتي
وقد تستعمل كلمة من في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمونث والشرط

والاستفهام والخبر ولفظها مذكر موحد ومعناها الموضوع لها العموم ويحتمل
الخصوص والحمل على بعض كثير كقوله تعالى ومنهم من ينتظر ومن الناس
من يقول وقد يحمل على المعنى كما قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
ولكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الافراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى لو
قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره الدرهم ولهذا ثبت الامان
لكل واحد في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من دخل داري فهو آمن
الحديث ولو قال اعط من في هذه الدار درهما يستحق الكل درهما لا الكل واحد
وحيث ان الامر كذلك فلو قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا
جميعا عتقوا ومن شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن جميعا
طلقن ولو قال لغيره من دخل هذه فاعطه من مالي درهما كان له ان
يعطي كل من دخل الدار وانما حمل ابو حنيفة رحمه الله تعالى كلمة من على
البيان والتمييز دون التبعيض في قوله من شاء من نسائي ومن عبيدي
لانه لما اكد لفظه باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد
بهذه الكلمة التبعيض فحملت على التمييز والبيان بخلاف قوله من يشتمني
عبدي عتقه فاعتقه حيث حملها على التبعيض حتى لا يكون له ان يعتق

www.alukah.net

الكل بل يعتقبهم الاواحدا اذ المشيئة اضيفت الى خاص فلا تدل على تاكد
العموم وقد جمع المتكلم بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بهما لكن الاصل
هو العموم لاضافة الفعل اليه فيعتبر الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذاك
بنقصان واحد فله ان يعتقهم الاواحدا فهذه المسايل مبنية على عموم كلمة
من واما ما يبتنى على عموم كلمة ما فما اشار اليه المص بقوله ولو قال لجاريته
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لفقد
الشرط لان كلمة ما عامة فكان شرط كون كل ما في البطن غلاما ولم يوجد
بل وجد بعضه وبعض الشرط لا يترتب عليه الحكم قال الهندواني فان قيل
فعلى هذا يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجوب قرآءة
جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر
بعضه بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا كما في ابن الملك
على المنار والتحقيق في كلمة ما انها لذوات ما لا يعقل ونصفات من
يعقل ولذلك تقول في جواب ما في الدار فرس او حمار او متاع وفي جواب
ما زيد عالم او طبيب وقيل هي للسؤال عن الجنس وانما وقع ما وقع بين
فرعون عليه اللعنة وبين سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام وعلى نبينا

افضل

افضل الصلوة واتم التسليم فان فرعون بجهله بالله تعالى مما يقول الظالمون
علوا كبيرا واعتقاده ان الله جسم ما سمع موسى يقول انا رسول رب العالمين
سأله وما رب العالمين بكلمة ما اي من اي جنس من اجناس الاجسام
هو وسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام لعلمه بالله اجاب عن الوصف فلما
لم يطابق الجواب السؤال على زعمه وان كان في غاية الصحة نظرا الى التحقيق
تعجب من حوله من الجملة فقال الا تستمعون ثم استهزا فقال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم مجنون وما رآهم موسى عليه الصلاة والسلام لا يتفطنون
لما نبههم عليه في الكرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
وقد تستعمل كلمة ما بمعنى من كما قال الله تعالى والسماء وما بناها وقيل انما
ادخلت للارادة معنى الوصفية كانه قيل والقادر العظيم الذي بناها وقد
تستعمل من بمعنى ما كقوله ومنهم من يمشي على بطنه وكذا كل اسم جمع لا
واحد له عام معنى لا صيغة كالانس والجن والقوم والرهط والجميع فان
كلا منها صيغته مفرد من حيث انها لا تثنى ولا تجمع ولكنه وضع للجمع فان
القوم اسم لجماعة الرجال كقول زهير اقوم آل حصن ام نساء والرهط
اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة لا في المعارف والنفر

شبكة الألوكة www.alukah.net

بين اسم الجمع وبين اسم الجنس ان اسم الجمع هو الذي يفهم منه الجمع ولا
واحد له من لفظه واسم الجنس الذي يفرق بينه وبين واحده بتاء
التانيث وقد ياتي بالعكس وكذا لفظ الجميع عام معنى لا صيغة وفيه اي
في لفظ الجميع يراعى معنى الاجتماع لانه يوجب الاحاطة بصفة الاجتماع
ولهذا يوكد به كلمة كل وفي كل اي ويراعى في كلمة كل معنى الانفراد على
سبيل الشمول دون التكرار ويجعل كل فرد كان ليس معه غيره اعلم
ان كل واحد من كلمة الجميع وكل ومن تفارق الاخرى في المعنى والحكم
ولا بد من التفصيل فاسمع ما نتلوه عليك في بيان حكم كل منها ومعناه
اما كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل
الشمول دون التكرار حتى اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تطلق كل
امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية
ويجعل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا معنى الكل الافرادي حتى لو قال
كل امراة لي تدخل هذه الدار فهي طالق وله اربع نسوة فدخلت واحدة
طلقت ولا تنتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما
اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار فانت

طالق قال الهندي بعد نقل الفرع الاول بدليل انه اذا قال لرجلين لكما علي الف
درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما علي الف يلزم عليه لكل
واحد منهما الف واذا دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائها وهذا معنى
الكل المجموعي والفرق بين المعنيين ظاهر ولهذا فرقوا بين قولهم كل رمان
ماكول وكل الرمان ماكول بصدق الاول وكذب الثاني اذ القشر غير ماكول
وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقه يقع الثلث ولو قال
كل التطليقه تقع واحدة وبهذا ظهر لك قول الخصاف وفي كل معنى الانفراد
محمول على ما اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فتعرض لصفة الاجتماع واما
كلمة من موضوعة لذوات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع
والانفراد ومن اختلاف معانيها صارت احكامها مختلفة ولذلك اشار
الخصاف رحمه الله تعالى الى ما يتفرع على كل منها بقوله فلو قال الامام من
دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة معا من غير
سبق احد على الآخر لا يستحقون شيأ لانعدام اذ وليه لان الاول اسم
لفرد سابق ولم يوجد ولو قال لجميع من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا فدخل جماعة معا كان النفل مشتركا بينهم ويصير النفل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واجبا لاول جماعة تدخل ولو قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره
فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف ما لو قال من دخل هذا الحصن اولا
فله الف درهم فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس

عموم

عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا
ولا يجوز ان تجعل مَنْ استعارة عن كل او جميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم
نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع ضدا
وعموم مَنْ انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة
تصح الاستعارة وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل
فاذا اضاف اليه الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول
فيتعدد الاول وقال صدر الشريعة في التنقيح وهذا الفرق تفردت به
وقال التحبي في التلويح حاصل هذا الفرق ان الاول هو السابق على جميع ما
عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد عند اضافة الكل اليه يجب ان يكون
مجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف
ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون
من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل الشمول الاخير
يعني كل الرجال الذين يخلو هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون المجموع
نفل واحد وقال وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول
فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب عنه بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الاعلى الاول خاصة وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا للكل كما ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الاخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فالاقرب معنى قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جميعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد نفلا تاما فهنا براد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا

او مجتمعا فلا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم بادر على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا الدليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان المجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق وهذا عين عبارة التوضيح من قوله وجميع عمومه الى هنا وقال في التلويح قوله فان قال لجميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسايل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كل النفل في الصور تلك اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التفضيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه لجماعه بالدخول اولا فالواحد

اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا
فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع
نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان
عمومه على سبيل الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول
منهم في الصورة الثالثة اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل
مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله
وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان
في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا
بعموم الجميع ولو دخلوا افرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد
واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل
واحد فقط يحمل على المجاز وردده صاحب الكشف والنص بان امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا
قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه
كما يقال اقتل اسدا وبر اسمح او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان

اذ لو

اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا
واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا
الاشكال اورد النص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس بمعناه الحقيقي حتى
يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو
ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا
مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كامل النفل عند الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز من السابق في الدخول واحدا كان او
جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا معنى قولهم
معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وان كان
جماعة كان لكل واحد من احادها كامل النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا
لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله كل الافراد يدل على امرين معناه ان
مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا
بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا
كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تام نفل
وههنا قد اعتبر ذلك مع عدم القيد فلا يكون المراد هو المراد دون قلت عدم

استحقاق كل تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى الجماعي بل من جهة
انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لايراد المعنى
الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني
اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان مجموع الراغبين
معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى
الثاني واسلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق الواحد
كل النفل ثابتا بدلالة النص لكفى انتهى وكلما يعم الافعال قال ابن ملك
في شرح المنار لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل
ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى
قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق في كل
التزوج ولو بعد زوج اخر وقال الشارح الهندي لانها توجب عموم ما
دخلت عليه وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار
الفعل قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ونصب
كلا على الظرف والعامل فيه الجواب وقيل ما هذه مصدرية فاذا قلت
كلما تاتيني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك اكرمك والمصدر في مثل
هذا

هذا الموضع يراد به وقت وقوع الفعل فاذا قال لامرأته كلما دخلت الدار
فانت طالق يتكرر الطلاق بتكرر الدخول انتهى لكن كلام كل منهما لا يخلو
عن خلل اما كلام ابن الملك فيقتضي ان لا تكون ما في هذا الموضع الا مصدرية
مع انهم صرحوا انها اما مصدرية او اسم نكرة بمعنى وقت واما كلام
الهندي فالذي يشعر بظاهره ان لا تكون منصوبة على الظرفية اذا كانت
مصدرية مع انها منصوبة على الظرفية باتفاق على كلا الوجهين ويرشدك
الى ما قلنا ما صرح به ابن هشام في معنى اللبيب في بيان كلمة كلما بقوله
منصوبة على الظرفية باتفاق وناصبها الفعل الذي هو جواب في المعنى
وجاءتها الظرفية مع جملة ما فانها محتملة لوجهين احدهما ان تكون حرفا
مصدرية والجملة بعدها صلة فلا محل لها ثم عبر عن معنى المصدر بما
والفعل ثم اتبعا عن الزمان اي كل وقت وفق كما اتبع عنه المصدر
الصريح في جئتك خفوق النجم والثاني ان تكون اسما نكرة بمعنى وقت
فلا يحتاج على هذا الى تقدير عايد منها اي كل وقت وفق وافيه والوجه
الاول هو المختار لمن اراد التفصيل فليراجع لمة وقال في المنار ويثبت
عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل وقال شارحه ابن ملك

www.alukah.net

اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل لانه من ضرورة عموم الاسماء تقصد
وايضا ومتما لتعميم الزمان والمكان مثال الاول قوله تعالى اينما تولوا فثم
وجه الله اي ففي اي مكان فعلتم التولية شطر القبلة فثم وجه الله
اي جهته التي امر بها فان امكان التولية لا يختص بمسجد او مكان او
فثم ذاته اي عالم مطلع بما يفعل فيه ومثال الثاني ما صرح به علماؤنا
فيما اذا قال متما لم اطلقك فانت طالق انه يقع الطلاق لما سكت لوجود
وقت لم يطلق فيه بعد كلامه ثم الالف واللام اذا دخلا في اسم
فرد اكان او جمعا ان كان ثمة معهود يصرف اليه اجماعا وليس ذلك
محل نزاع ولذلك لم يلتفت المصنف الى هذا القيد والاختلاف فيما اذا لم يكن
معهود فجنح يحمل على الاستغراق عند بعض المتاخرين وعند المحققين
يصرف الى الجنس وهو اختيار المصنف الان المقام اذا كان خطابيا يحمل على كل
الجنس واذا كان استدلاليا او لم يمكن حمله على الاستغراق اذا كان خطابيا
يحمل على ادنى الجنس فكون المعرف باللام من الفاظ العموم عند المصنف اذا حمل
على الاستغراق وقال صاحب التنقيح منها اي من الفاظ العام الجمع المعرف
باللام اذا لم يكن معهود الان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد

لعدم الاولوية فتعين الكل وتمسكهم بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
الائمة من قريش ولصحة الاستثناء وقال الخ اي استدل على عمومه بالمعقول
وبالاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول الخ وتفصيل وخلاصة
كلامه في تقرير الاستدلال الاول ان الراجح من معاني اللام للتعريف
هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين والتعريف لا يتم الا باستغراق لان الحكم على
نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعمدة الذهني موقوف
على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو الخارج من الاطلاق حيث لا عهد
في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة البعضية الافراد دون نفس
الحقيقة من حيث هي هي حتى حمل ما عليه تحققون وفيما ذكر المتن نظر لانه
جعل العهد الذهني مقدما بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان
الاستغراق اسم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام
اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والبعض المتيقن في
الاباحة واعترض على استدلاله بصحة الاستثناء بقوله او قيل استثنى
منه قد يكون مما اسم جنسه قليل بدون حتى الا واحدا وسبع من
ثلثمائة وبضعة عشر واكثر من الف الا خمسين وقد يكون

لكم

الرجال الا زيدا فلا يكون الا استثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان
المستثنى منه في هذا الصور وان لم يكن عاما لكنه يرتضي صيغة عموم باعتباره
يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى العشرة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد
وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من مقدر غير
محصور دليل العموم الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول لفظه
لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني
الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح
ان الحكم في الجمع المعرف اللغير انما هو على الاحاد دون الجمع بشهادة
الاستقراء والاستعمال او نقول المراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل
والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي حر عام ايضا لصحة الاستثناء والمفرد
المحلى باللام عام ايضا اذا لم يكن للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر و نسارة
والسارقة والزاني والزانية الآية تمسكا بالترتيب على ان لتعريف الماهية
نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة ما ذكرنا
ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية وقال صاحب
التنقيح قال مشايخنا هذا الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويشمل الجمعية

حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد بقوله انما الصدقات
للفقراء ونحوه مسمى سبيل يزيد وللفقراء يضاف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن
شاملا كان معهودا وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجاب عنه على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا تزوج النساء فلان يمين للمنع وتزوج
جميع النساء العالم غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لانه لم يكن صرف الصدقة الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا
فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه
من وجه ونوم يحل يبطل لانه اصلا وهذا خلاصة ما في التنقيح
والتوضيح والحق رحمه الله تعالى اشار الى هذا البحث وهو ان الالف واللام
اذا دخلا على اسم مفرد كالماء او جمعا ولم يكن هناك معهود ولم يمكن الاستغراق
يصرف الى الجنس لانهما اي الالف واللام اقول هذا على قوله فكان اولى
دليل للدعاوى تضمنها قوله يصرف الى الجنس فانه مرتضى ثلاث دعاوى
الاولى ان الاسم المفرد المحلى باللام اذا لم يكن هناك معهود ولم يكن الاستغراق
يصرف الى الجنس وهذا بديهي لا يحتاج الى الدليل والثانية ان الجمع

شبكة الألوكة www.alukah.net

المحلى باللام اذا لم يكن عهد ولا استغراق لا يبقى في الجمعية على حقيقته والثالثة
انه يصرف الى الجنس مجازا واشار الى دليل الثانية بقوله ولو لا صرفه والى
الثالثة بقوله ولو صرف الخ آلة التعريف هذا على راى سيبويه لان حرف
التعريف عنده مجموع الكمل ولهذا لا يجمع مع التنوين الذي للتنكير قال
الهندي وفي تقييده التنوين بالتنكير لعدم الاجتماع تساهل فان التنوين
وان لم يكن للتنكير لا يجتمع مع الالف واللام ايضا لكن غرض النص التنصيص
على محل الاستدلال وهو كون الالف واللام فيما يضاد التنكير وهو التعريف
وعدم انفكاكهما عنه اصلا لا ارتفاع الضدين فلو لا صرفه اي الجمع الى الجنس
يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه اذ لم يوجد جمع من اقسام الجموع اولى
من غيره لينصرف اليه ويكون تقريبا لذلك الجمع فلو بقي جمعا على حاله يبطل
اللام بالكلية ولو صرف الى الجنس وانه والحال ان الجنس فرد من وجه
حتى يقع على الاقل وجمع من وجه لان كل الجنس يتضمن معنى الجمع حقيقة
او ذهنا لا يلزم الغاء الصيغة اي صيغة الجمع وحرف التعريف من كل وجه
لوجود معنى الجمع في الجنس للدلالة على الكثرة تضمنا ولا يلزم الغاء حرف
التعريف لكونه مفيدا لتعريف الجنس فكان في جعله للجنس اعتبار الشبهين

فكان

فكان اولى اي فكان بجعله مجازا عن الجنس اولى من ابقائه جمعا حقيقة
ولهذا قالوا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد يحنث بتزوج
امراة واحدة وبشراء عبد واحد لسقوط معنى الجمع والضرورة الجنس وهو
يقع على الواحد مع احتمال الكل ولهذا لو نوى الاستغراق لا يحنث قط ويدين
قضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان علم تزوج جميع النساء
متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا
بالنية فصار كانه نوى مجاز وقال السابع بعد بيان قول النص ولو صرف
الى الجنس وانه فرد من وجه جمع من وجه لا يلزم الغاء الصيغة فان قيل الغاء اللام لازم
على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا
زايدا قلنا لا نسلم ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة
المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في قوله الحمد لله لتعريف
الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين
اجناس الاذكار هذا غاية تقرير هذه المسئلة وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان عد المحلى بلام الجنس من قبيل العام مع عده في اول الكتاب
من الخاص مما يتدافعان واما ثانيا فلانه يخالف قولهم ان العام يوجب

الحكم قطعا لان في الجنس يتعين الادنى مع احتمال الاعلى على ما مر وهذا لو قال لو قال انت الطلاق يقع الواحدة الا اذا ارى الثلث واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون قول القايل جاءني الرجال كلهم بيانا لتفسير احد المحتملين وقد اجمعت الامة على انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من النساء والرجال واللازم منتف اقول وبالله التوفيق ما ذكرت هي من اجاب عن هذه الاسئلة بل بعضهم كابن الملك وغيره نقلوها في كتبهم وراجوا واستراحوا من غير تعرض للجواب مع انه يمكن الجواب عن الكل بعناية ملهم الصواب جلت قدرته وتعالى شانه اما عن الاول فكون المحلى بلام الجنس خاصا مفردا كان او جمعا باعتبار دلالته على مسمى معلوم بالانفراد اي منفردا عن الافراد سواء كان افراد في الخارج اولا بين بنفسه في دلالته على ذلك المسمى لا يحتاج الى البيان كالرجل مثلا فانه يدل على مسماه وهو الذكر من بني آدم هكذا وكونه عاما باعتبار دلالته على الافراد وبالجملة فكونه خاصا باعتبار توحد المسمى سواء كان الوحدة شخصيه او نوعيه او جنسيه وكونه عاما باعتبار تكثر افراد المسمى وتعدده الا ترى انهم قالوا ان الخاص قطعي في دلالته على مسماه واحتمال المجاز لا ينافي القطع والعام قطعي فيما يتناوله واحتمال الخصوص لا ينافي القطع فلا تدافع بينهما كما قاله الشارح واما عن الثاني فلانا لم نجانف قولهم ان العام يوجب الحكم قطعا لان المتبادر من قولهم عند الاطلاق اذا كان العام في معناه الحقيقي والجمع المحلى باللام معناه الحقيقي العهد والاستغراق واذا تعذر حمله عليهما يحمل على الجنس مجازا عند وجود القرينة فلا يدخل في قولنا العام والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان لم توجد القرينة يكون مجرد احتمال ومجرد احتمال المجاز لا ينافي القطع وعن الثالث بان يقول يرد ما قلت ان لو صح مثل هذا التركيب فيما اذا صرف الجمع المحلى باللام الى الجنس عند تعذر الاستغراق وهو ممنوع فيكون كلهم تاكيدا لتقرير العموم المستفاد من اللام او لدفع توهم الحمل على المجاز وهو الصرف الى الجنس ونراه بالجنس ههنا ما ينافي الاستغراق وقد يفيد اللام للجنس لا الاستغراق كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولكن هذا ليس مراد في هذا المقام لان الصرف الى الجنس هو هنا عند تعذر الاستغراق كما مر واما عن الرابع بانا لا نسلم انه يلزم ان لا يصح الاستثناء من النساء والرجال مطلقا وكيف وان صيغة الجمع حقيقة في العهد والاستغراق

ومجاز في الجنس ولا مساغ للمخالف الا عند تعذر الاصل فهذه الصيغ وامثالها
اذا لم يكن عهد فهي حقيقة في الاستغراق فيصح الاستثناء بلا كلام واذا لم
يمكن وحمل الى الجنس مجازا عند وجود القرينة المانعة من المعنى الحقيقي وهو
لا نسلم انه لا يصح الاستثناء مطلقا فانه اذا بطل الجمعية يكون كالمفرد المحلى
باللام وهو ايضا عام الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كقولنا الانسان
حيوان ناطق او للعهد الذهني نحو شربت الماء والحاصل ان مثل النساء
والرجال يصح منها الاستثناء في استعمال القوم فيكون عاما وعدم الصحة
عند وجود المانع فلا يضرنا فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام
من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع كما في التلويح وقيل لا نسلم
ان افادة العموم موقوفة على صحة الاستثناء اذ افادة العموم تتعلق بقصد
المتكلم وارادته نعم صحة الاستثناء علامة ارادة العموم وامارتها كذا في
بعض حواشي المطول هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام
لكنه بعد موضع نظر فنقلنا وقد فرع على الاصل المتقدم مع ما ضم اليه
من بيان المشايخ من القيود التي اهملها المص وهو ان الالف واللام

اذا دخلا في اسم فرد كان او جمعا ولم يكن ثمة عهد يحمل على الاستغراق عند
بعض المتاخرين وعلى الجنس عند محققين وهو اختيار المص الان المقام اذا كان
خطابيا يحمل على كل الجنس قلنا بانه يجب الوضوء لكل صلوة فرضا كان او نفلا
او صلوة عيد او صلوة جنازة لان اللام في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة يصرف
الى الجنس اي الى كل الجنس لانعدام العهد وكون القيام خطابيا وانعدام العهد
اذ الصلوة بدون الوضوء ما كانت مشروعة اصلا فكيف يكون مامورا قال الشارح
الفاضل ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الصلوة مشروعة بدون الوضوء
يستلزم انتفاء العهد لم يجوز ان يكون ايجاب الصلوة بالايات للعلم عليه
ابقاء لها على هذه الآية ولا يكون متناولا لغير فروض الاعيان سلمنا ذلك
لكن انما يتناول الكل ان لو كان مقولا عليها على سبيل التواطؤ وهو
ممنوع بل هو مشترك بين الصلوة ذات الاركان وصلوة الجنازة كما اختاره
البعض فيتناول واحدا غير معين على سبيل البدل الكل او مشكك فيها
كما اختاره البعض وفيه ما لا يخفى فيما سياتي فرعنا في مسئلة لا يصلي
ولا يأكل فانه يتناول الكامل ولا يتناول صلوة الجنازة على التقديرين اقول
يمكن الجواب عنه بان نقول ان الصلوة كلية مشككة على ما صرح به

فيتناول صلوة الجنازة وان كانت فاصرة لانها تحمل على كل الجنس حيث لا يكون المقام خطابيا وانما في مسئلة الحلف فليس المقام بخطابي هذا ولما ذكرنا ايضا من عدم جواز الغاء الصيغة قال محمد في الزيادات لو وكل بشراء ثوب لابد من بيان الجنس وبشراء الثوب او الثياب جايز بدون بيان الجنس فان الثوب في الاول نكرة والنكرة تتناول انواعا غير معين فيكون مجهولا لجهالة فاحشة فلا تصح الوكالة بخلاف الثانية حيث تجوز الوكالة بدون بيان الجنس لان اللام للتعريف واصله ان يكون للعهد والتنوين للتنكير ولا يجوز الغاء احدهما وقال الشارح الفاضل في تعليل صحة الثانية لان اللام فيه للجنس فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك بشراء ثوب اي ثوب شئت ولو صرح بذلك لكانت الوكالة صحيحة فكذا هذا انتهى وبهذا اي بسبب عدم جواز الغاء التعريف والتنكير عرف ان المعرف او المنكر اذا اعيد معرفا كان الثاني عين الاول لان الاصل في اللام ان يكون للعهد ولو اعيد منكرا كان الثاني غير الاول لان النكرة تتناول غير معين ولو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والامر بخلافه واشار بقوله الى دليل الصورتين بقوله كيلا يبطل فايدة التعريف والتنكير فالحاصل

ان الاقسام العقلية ههنا اربعة وانهما اما ان يكونا معرفين او منكرين او الاول منهما او الثاني معرفا او بالعكس والمعتبر تعريف الثاني او تنكيره فان كان الثاني معرفا كان عين الاول سواء كان الاول معرفا او منكرا وان كان الثاني منكرا كان غير الاول سواء كان الاول معرفا او منكرا ففي قوله تعالى فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت المعرفة معرفة وفي العسر واليسر نكرة وهو يسر ونظير المعرفة التي تعاد نكرة وهو اذا اقترن بالف مقيد ثم اقترن في مجلس اخر بالف منكر كما سيجي والى هذا المعنى اعني افادة اعادة الشيء معرفة كونه عين الاول وافادة اعادته نكرة كونه غير الاول اشار ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر يسرين وذلك لان العسر اعيد معرفا فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول قال الشارح الفاضل قال فخر الاسلام وفي جعل الاية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القايل ان مع الفارس رجلا ان مع الفارس رجلا ان يكون معه رجلان بل هذا من قبيل التاكيد فان قلت فما وجه قول

فيتناول صلوة الجنازة وان كانت قاصرة لانها تحمل على كل الجنس هنا لكون المقام
خطابيا واما في مسئلة الحلف فليس المقام بخطابي هذا ولما ذكرنا ايضا من
عدم جواز الغاء الصيغة قال محمد في الزيادات لو وكل بشراء ثوب لابد من
بيان الجنس وبشراء الثوب او الثياب جايز بدون بيان الجنس فان الثوب
في الاولى نكرة والنكرة تتناول فردا غير معين فيكون مجهولا جهالة فاحشة
فلا تصح الوكالة بخلاف الثانية حيث تجوز الوكالة بدون بيان الجنس لان
اللام للتعريف واصله ان يكون للعهد والتنوين للتنكير ولا يجوز الغاء
احدهما وقال الشارح الفاضل في تعليل صحة الثانية لان اللام فيه للجنس
فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك بشراء ثوب اي ثوب شئت ولو صرح
بذلك لكانت الوكالة صحيحة فكذا هذا انتهى وبهذا اي بسبب ان جواز
الغاء التعريف والتنكير عرفت ان المعرف والمنكر اذا اعيد معرفا كان
الثاني عين الاول لان الاصل في اللام ان يكون للعهد ولو اعيد منكرا
كان الثاني غير الاول لان النكرة تتناول غير معين ولو افترقت الثانية
الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والامر بخلافه واشار بقوله
الى دليل الصورتين بقوله كما لا تبطل غاية التعريف والتنكير فالحاصل

ان الاقسام العقلية ههنا اربعة وانتهما اما ان يكونا معرفين او منكرين او الاول
منهما او الثاني معرفا او بالعكس واعتبر تعريف الثاني او تنكيره فان كان الثاني
معرفا كان عين الاول سواء كان الاول معرفا او منكرا وان كان الثاني منكرا
كان غير الاول سواء كان الاول معرفا او منكرا ففي قوله تعالى فعصى فرعون
الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا اعيدت المعرفة معرفة وهي العسر والنكرة نكرة وهو اليسر ونظير
المعرفة التي تعاد نكرة وهو اذا اقتربا لف مقيد ثم اقترن بمجلس اخر بالف
منكر كما سيجي والى هذا المعنى اعني افادة اعادة الشيء معرفة كونه
عين الاول وافادة اعادته نكرة كونه غير الاول اشار ابن عباس رضي
الله تعالى عنهما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر يسرين وذلك
لان العسر اعيد معرفا فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان
الثاني غير الاول قال الشارح الفاضل قال فخر الاسلام وفي جعل الاية
من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى
كما لا يحتمل قول القايل ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون
معه رمحان بل هذا من قبيل التاكيد فان قلت فما وجه قول

ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم قلت كانهما قصدا
باليسرين ما في قوله يسرا من التفخيم فيتناول يسر الدارين فذلك يسران في
الحقيقة قلت فظهر من هذا ان الحمل على العينية والغيرية في المعرف
والمنكر عند عدم المانع لا مطلقا ولهذا قلنا ان الكتاب الثاني في قوله
تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غير
الاول والملك الثاني في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك توتي الملك لمن
غير الاول كذلك وان اعيدا معرفين انتهى اقول وقد تعاد النكرة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
الآية وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وعد الكتاب ازلناه
اليك الى قوله ان يقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وذلك
الشارح المحقق والصحيح عند فخر الاسلام ان الجملة الثانية في قوله تعالى
ان مع العسر يسرا مذكورة على وجه التقرير ليتمكن معناها في القلوب كما ورد
في قوله تعالى ويل للمكذبين وفي قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اردفه بقوله
ثم اولى لك فاولى وقد يترك العمل به اذا تعذر كما في الحقيقة
الآية واجيب عن نظرهم بان الاصل قد يترك العمل به اذا تعذر كما في الحقيقة
وقد تعذر فيما ذكر فان الكتاب الاول ناعت بكونه مصدقا لما بين يديه

جعل الثاني غير الاول كيلا يلزم كون الشيء مصدقا لنفسه فلم يكن صرفه الى
الاول اقول والصحيح ان هذا الاصل ليس بكلي كما صرح به العلامة الخباري
بقوله واما حديث اعادة الثاني معرفة فاصل جدا عنه كثيرا وخرم من
المدققين فاعاه الكلية والتكلف في الجواب عن مراد النقض تعسف
وعدول عن سبيل الصواب فليتامل وما ذكرنا ايضا من عدم جواز الالغاء
قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى المال مالان اذا تعددا شهاده ومشهد
يعني اذا اقر رجل بماية درهم مثلا في مجلس واحد واشهد شاهدين
عدلين ثم اشهد شاهدين اخرين في مجلس آخر على اقراره بماية او اكثر
او اقل انه يجب المالان جميعا اذا ادعى الطالب ذلك لان النكرة اعيدت
نكرة فكانت الثانية غير الاولى بخلاف اتحاد الشهود والمشهد حيث لا
يجب الا مال واحد استحسانا لدلالة العهد وكان القياس عند ابي حنيفة
ان يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال المجلس تاثير في جمع المتفرقات
وجعلها في حكم كلام واحد فاعتباره بكون الثاني معرفا مرة وجه فيكون
عين الاول وبخلاف ما لو كان الاشهاد على الصك لانه اعادة الحرف يعني
لو كتب في صكين اقر عندي بماية واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين

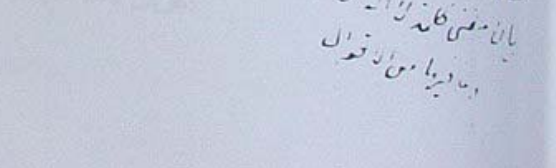
شبكة الألوكة
www.alukah.net

اخرى في مجلس آخر حيث يكون المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في
الصك صار الثاني معرفا فيكون عين الاول وقالا يحمل الثاني على الاول وان
اختلف المجلس ويجب مال واحد وان تفاوتا يجب الاكثر لا لان هذا الاصل
غير ثابت عندهما بل لدلالة العادة على العهد فان الانسان يكرر الاقرار بمال
واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشك فلاحتمال
الاعادة على وجه العادة لم يتعدد المال هذا اذا لم يبين السبب فان
بين سببا متحدا بان قال في المرتين ثمن هذا العبد يلزمه مال واحد
وان اختلف المجلس اجماعا وان بين سببا مختلفا بان قال اولا ثمن هذا
العبد وثانيا ثمن هذه الجارية يلزمه المالان اجماعا بكل حال قوله النكرة
في موضع النفي تعم اقول لما فرغ من بيان الالفاظ التي تقتضي العموم
بالوضع شرع فيما يقتضيه بالقرائن والعوارض فاعلم ان النكرة
اذا وقعت في حيز النفي تفيد العموم سواء دخل النفي على الفعل واقع على
النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم النكرة نحو لا رجل في الدار واليه اشار
المص انما كان العموم خارجيا لا بالوضع بقوله بدلالة الضرورة يعني عموم
ضروري واقتضاء لا بمعنى في الصيغة وبين وجه الضرورة بقوله يعني ان
النكرة

قوله في موضع النفي تعم

النكرة لما كانت حقيقة للفرد شايع في الجملة في جملة ذلك الجنس لزم القول
بانتفاء ذلك الفرد لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد يعني افراد الجنس عند انتفاء مثل
هذا الفرد اذ لو بقي البعض من الجملة عند انتفاء ذلك الفرد لا يكون الفرد
شايعا في جملة بل في البعض الذي بقي من جملة قال الشارح الفاضل في تحريره
اذا قيل لك رايت رجلا مثلا وانت تريد تكذيبه تقول ما رايت رجلا
وهذا يكون منك تكذيبا ورفعا لكلامه لغة وعرفا فلو لم يكن كلامك هذا
مفيدا للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
فان قيل نقل عن سيبويه ان الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع جايز
مثل ان تقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا ولو كان موجبا عموم السلب
لما صح ذلك قلنا لا نسلم ذلك عند الائمة ولئن سلمنا ذلك لكن انما
جاز لانه قد فهم بقرينة الاضراب ان المراد به نفي صفة الوحدة لا نفي نفس
الحقيقة كانه قيل ما رايت رجلا واحدا انتهى كلامه وقال العلامة التفتازاني
في التلويح قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد
فيه النفي بان ينسحب عليه حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة

الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما
اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فتعم
للعموم فتطعار لهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح
توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل الخص رحمه الله تعالى
على عموم النكرة المنكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بعني
انزل التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار
ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد
قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان
يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب
كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي
مثل انزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضه على بعضهم
وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكليم والمعرفة
ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني
فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا



لم يكن معبود حق لما كان اثبات الواحد الحق نافيا وبالعكس توجيه والاشارة
في هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول نقول لا اله الا الله
او صيغة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم اثبات
الشيء عن نفسه لان الله تعالى ايضا اسم للمعبود بالحق على ما مر جوابه
قلت معناه انه علم المعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد
خاص من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلي كالانسان ثم لا يخفى ان
الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود
او في الوجود الا الله فان قلت ولا قدرت في الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لا الاله هنا رد لما اشتهر بين
في اعتقاد المعتزلة من الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس الجنس انما
تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي
غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
مفرغا وتقديره لا يصح ان يراد المعنى على نفي ان يرد عن الالهة سواه لان
نفي مغايرة الله لكل اله وكذا موجد من جانبي ههنا تؤيده دون القرينة
الى آخره يريد ان المتبادر منه نفي جنس نفي الوجود لا نفي الامكان فتقدير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

استاذ رحمه الله قلت اذا قدر وجود لا يخلو عن امكان او عن غيره تعالى قلت ذكره النفي مستدرك عليه بدليل فرد وليس مقصود بالبيان هذا نعم ان التمرين لا يدرون امكان غيره تعالى بدون وجوده انتهى اقول وعلى هذا لا يصعب حل المغالطة التي ذكرها هو فانه قال بعض ذكرها في المقدمة ان هذه مغالطة سفسطية ومعنى انه اذا قدر الخبر في كلمة التوحيد موجود يلزم نفي ان يوجد مما سوى الله تعالى من الالهة لا نفي الامكان على الالهة واثبات الوجود له تعالى فيجوز ان يكون في الامكان آلهة متعددة وان قدر ممكن يلزم منه نفي امكان الوجود عن الالهة واثبات الامكان له تعالى لا نفي الوجود عن الالهة واثباته له تعالى وعلى التقديرين لا يتم التوحيد لان التوحيد انما يتم بنفي الوجود عما سوى الله تعالى واثبات الوجود له تعالى وقد تشتت الاقوال في دفع هذه المغالطة حتى قال القاضي ضد رحمه الله تعالى في شرح مختصر ابن الحاجب كلمة الشهادة غير تامة في نفي التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يخلو عن احد الامرين فلا يتم به والمنا تعد تامة في ادا معنى التوحيد لانها قد صارت علما شرعيا في الشرع

وقال الفاضل حسام الدين رحمه الله تعالى قس لا اله الا هو الخ قولنا انما الاله هو يظهر انك كما لا تحتاج في انما الاله هو الى خبر لا تحتاج فيه ايضا الى المعنى والحد وان مذهب الكليات والقول الجامع المندفع عنه النوابغ في معناه وما ذكره بعض الفضلاء من انه لا معبود مستحق للعبادة والالوهية الا الواجب لذاته حيث ينفي استحقاق العبادة والالوهية عن جميع ما سوى الله الواجب لذاته في الواقع نفيا عاما للوجود والامكان مفهوما من الاطلاق ويثبت الوجود له تعالى بطريق البرهان لا بمسلزام الوجوب وكذا استحقاق العبادة والالوهية للوجود وانك ان تقول ان كلمة لا دخلت على الماهية فانفت الماهية واذا انتفت الماهية انتفت كل افراد الماهية وفي الماهية اقوى بالتوحيد الصرف من نفي الوجود وقال الفاضل زاده سهيل الباي في شرحه الكبير على المنية عند بيان حد مبنى الاسلام لا نفي الماهية الجنس والله اعلم وخبره محذوف اي موجود والا فالاستثناء والله موقوع بزاد من محصل اسهرا ويجوز ان يكون بدلا من الضمير المستتر في غير ويجوز ان يكون هو الخبر والاستثناء مفرغ ولا بد ان يكون بدلا من الخبر اذا زاد نفي وجود

ن الله سواه لا في مغايرته سبحانه عن كل الله وعلى التقديرين الاولين يلزم
الاول وعلى التقديرين الاخيرين يلزم الاخير اقول هذا كلام موجز جامع لوجوه
الاعراب صحيحة وفاسدة لكنه يحتاج الى تفصيل وتحليل فاسلم
ان اصل هذه الكلمة الشريفة على ما صرح به الكشاف الله الا الله ثم
الا الله انه عدل عن الاول الى الثاني لارادة الحصر والتخصيص على نحو
منطلق زيد ثم اريد التصريح باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما
سواه فقدم حرف النفي ووسط حرف الاستثناء فصار لا اله الا الله
فاذا الكلام المقصور وعوا بثبات الحكم المذكور ونفيه عما سواه فهذا
قصر افرادي بالنسبة الى المشرك وقلبي بالنسبة الى الجاحد وتعيين
بالنسبة الى المتردد وقد تخرج هذه الانواع الثلاثة في قصر الصفة
على الموصوف من الحقيقي كما نحن الا زيد الا يتضمن معنى الوصف لانه
بمعنى المألوه اي المعبود بالحق او لان تحق العبادة واما تفصيل اما زيد
فلا ناقية للجنس واله مبني مع ما تضمنه معنى من اذ التقدير لا من اله
ولهذا كانت نصا في العموم كانه قيل في كل اله وقيل بل لاسمها الرفع
وذهب الزجاج الى ان اسمها معرب مذهوب به هذا وان وقع على الشذوذ
من ابتناء

من ابتناء نوع الاسم نصب بلا العاملة عمل ان وخروج من لا اله في موضع
رفع بالابتداء والخبر مقدر هو حق لا ابتداء ولم تعمل فيه لا نسب سيبويه وعند
الاخفش ذهبي عاملة فيه وقال الدماميني في تعليقه على مغني اللبيب نقلا
عن الشيخ عصام الدين بالظن يبعد ما ذهب اليه من ورود التنزيل على خلافه ان الاقوال
في اعراب الاسم الاستظهر منها قولان معتبران ولا بد له معمول عليها
اما القولان المعتبران فبان يكون رفعه على البدلية وهو راجح ان مالك ثم
الاقرب ان يكون بدلا من الضمير المستتر في الخبر المقدر وهو موجود وقيل انه
بدل من محل اسم لا وجه الاولية الاول لان الابدال من الاقرب وهو الضمير
اولى من الابعد ولانه داخلة لما الابتدائية باعتبار دخول مجموعها على المبتدأ
باعتبار اللفظ ثم ابدل اذا كان هذا الضمير مستكنا في الخبر لان البدل
فيه تقدير ابدل في ما قام مقامه لان البدل في الصورتين باعتبار
المحل وان كان من اسم لا لان البدل فيه مقدر ابدل في خبر احد ركني
الجملة مع بقاء ركنيتها وفضلة مستغنى عنها بخلاف البدل فيما ذكرنا
اما في نحو ما زيد زيد ولا عمرو الا عمرو فلان البدل فضلة وليس ثمة
ضمير يعود على ابدل منه حتى يكون البدل مخالفة بالايجاب والنفي

واجيب عن الاول بان الاول وما بعدها من تمام الكلام الاول والقرينة معينة
بان الثاني قد كان يتناوله الاول فعلوم انه بعضه فلا يتناوله وبين
خلاف قد نشأت امال بعضه واجيب عن الثاني بانه بدل من الاول في
العامل وتخالفهما بالنفي والايجاب لا يمنع البدلية وقد قال ابو الصباح اذا
قلت ما قام احد الا زيد فالا زيد هو البدل وليس زيد وحده بدلا من احد
وانما الا زيد هو الاحد الذي نفيت عنه القيام فالا زيد بيان للاحد
الذي نفيت ثم قال بعد ذلك فعلى هذا البدل في الاستثناء اشبه ببدل
البعض من الشيء من بدل البعض من الكل وقال في موضع اخر لو قيل ان
البدل في الاستثناء قسم على حدته ليس من تلك الابدال التي تبينت
من غير الاستثناء لكان وجها وهو الحق انتهى واما في نحو لا احد
فيها الا زيد فوجه الاشكال فيه ان زيدا بدل من احد وانت لا يمكنك
ان تجعله بدلا واجاب السلوبيني عن ذلك بان الكلام انما هو
على تقدير ما فيها احد الا زيد اذ المعنى واحد ولم يكن فيه الحاول
بان تقول ما فيها الا زيد وهو كلام حسن وقال الدماميني وعلى قول
السلوبيني فتكون كلمة احد على معنى لا يستحق العبادة احد الا الله وعلى

يكن فيه احلال البدل محل مبدل منه بان تقول لا يستحق العبادة الا الله فان
انتفى قال ناظر الجيش واما قول الخبرية في الاسم المعظم فقد قاله جماعة
والذي يظهر لي انه رجح من البدلية وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة
امور الاول انه يلزم من القول بذلك كون خبرا معرفة ولا لا تعمل في المعارف
والثاني ان الاسم المعظم مستثنى والمستثنى لا يصح ان يكون عين المستثنى
منه لانه لم يذكر الا ليبين به ما قصد بالمستثنى منه والثالث ان اسما لا
عام والاسم المعظم خاص والخاص لا يكون خبرا عن العام لا يقال الحيوان
انسان والجواب عن هذه الامور اما الاول وهو ان مذهب سيبويه
ان لا تعمل لا في الخبر كما عرفت بل هو مرفوع بالابتداء مرفوعا به قبل دخولها
فلا تكون لا عاملة في المعارف واما الثاني فلا نسلم ان الاسم لا هو المستثنى منه
وذلك ان الاسم المعظم اذا كان خبرا كان الاستثناء فيه مفرغا والمفرغ نحو
الا زيد لا يكون المستثنى منه فيه مذكورا نعم الاستثناء فيه انما هو من
مقدر صحة المعنى ولا استدراد بذلك المقدر لفظا لانه لا خلاف يعلم في نحو
ما زيد الا قائما ان قائما خبر عن زيد ودلك ان زيدا فاعل في نحو ما قام
الا زيد مع انه مستثنى من مقدر في المعنى اذ التقدير ما قام احد الا زيد

فعلى هذا لا منافاة بين كون الاسم المعظم خبرا عن اسم قبله وبين كونه مستثنى
من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظور
فيه الى جانب المعنى واما ان قال قولك الخاص لا يكون خبرا
عن عام مسلم لكن في لا اله الا الله لم يخبر بخاص عن عام لان العموم منفي والاعلم
اذا سيق لنفي العموم وتخصيص الخبر المذكور بواحد من افراد ما دل عليه
اللفظ العام انتهى ملخصا اقول لما كان الاجوبة لدفع الاسئلات الواردة
على كون الاسم الجليل خبرا بعضها مبنيا على خلاف مذهب الجمهور وبعضها
لا يسلم عن الاعتراض كما لا يخفى على الفطن وبعد تسليم صحتها بحسب القواعد
العربيه لما كان في جعل الاسم الجليل خبرا خللا بالمعنى المقصود من كلمة
التوحيد اختار مثل العلامة التفتازاني والحلبي وغيرهما من المحققين البدليه
ومنعوا الخبريه مستدلين بقولهم لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سواه
تعالى لا على نفي مغايرته سبحانه عن كل اله وقال الحلبي وعلى التقديرين
الاولين يعني على تقدير كونه بدلا من محل اسم لا او من الضمير المستتر
في الخبر يلزم الاول يعني نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى واللازم ليس
مطلوبا وكذا الملزوم وعلى التقديرين الاخيرين يعني على تقدير كونه

اوليل

الجليل خبرا لخبر او كونه بدلا من الخبر يلزم الاخير يعني نفي مغايرته سبحانه
وتعالى لكل اله والملزم فاسد غير مطلوب ههنا وكذا الملزوم وقال الكوراني
في شرح منظومة المنار بعد ما نقل عبارة السعد العلامة رحمه الله تعالى
فقيل في بيانه ان اراد انه لا يجوز ان يكون مغايرا بان يكون الخبر المحذوف
عاما كموجود او في الوجود ويكون الا الله رافعا موقعه كما وقع الا زيد موقع
الفاعل في ما جاءني الا زيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله تعالى
وهو انما يحصل اذا جعل المستثنى بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع المستثنى
موقع اسم لا فيكون خبرا لا خبر له فينتفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى
كما هو المطلوب لا على نفي مغايرته تعالى لكل اله وهو انما يفيده لو استثنا
المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان المقصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي
مغايرته تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد كما لا يخفى انتهى واما
الاقوال الثلاثه الاخيره التي لا معون عليها فاحدها ان الا ليست اداة
استثنا انما هي بمعنى غير وهي مع ما بعدها صفة لاسم المعظم صفة واسم الله باعتبار محل
ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم والتقدير الله غيره في الوجود
وليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحويه وانما يتبع من جهة المعنى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وذلك ان المقصود من هذا الكلام امران نفي الالوهية عن غيره تعالى واثبات
الالوهية لله تعالى ولا يفيده هذا التركيب واجيب بانه يفيده بطريق مفهوم
لكن لا يسلم من الاعتراض والثاني ان لا اله في موضع الخبر والله في
موضع المبتدا ونسب هذا الى الزمخشري قيل في وجه ضعف هذا القول
بانه يلزم منه ان الخبر يبنى مع لا وهي لا يبنى معها الا المبتدا ثم لو كان
كذلك لم يجز نصب الاسم المعظم وقد جوزوه كما سياتي والثالث ان
الاسم المعظم مرفوع بالله وقد تقرر ذلك بان الها بمعنى مالوه من اله اي
عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا على انه مفعول اقيم مقام الفاعل واستغني
به عن الخبر وضعف هذا القول بان الها ليس بوصف فلا يستحق عملا
ثم ان الها لو كان عاملا الرفع فيما يليه لوجب اعرابه وتنوينه واجاب
بعض الفضلا بان بعض النحاة يجوز حذف التنوين من مثل ذلك وعليه
يحمل قوله تعالى لا غائب لكم اليوم قيل وفيه نظر لان الذي يجيز حذف
التنوين عن مثل هذا يجيز اثباته ويلزم ان احدا لم يجز التنوين في
لا اله الا الله واما النصب فقد ذكروا له توجيهين احدهما ان يكون
على الاستثناء من الضمير في الخبر المقدر والثاني ان يكون الا الله صفة

لاسم

لا اسم لا وكل منهما مرجوح والادلة مذكورة في شرح السنوسية واما معنى هذه
الكلمة فلا شك انها استغراقية موجبة وليست فاشتغى كل فرد من افراد حقيقة
الاله غير مولانا عز وجل واثبت من ثبت حقيقة فرد واحد وهو مولانا جل شانه
وتعالى عن الشريك سلوبيه واجبا بالاقتصر حقيقة الاله عليه تعالى بمعنى
انه لا يمكن ان توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى عقلا ولا شرعا وحقيقة الاله
هو الواجب الوجود المستحق للعبادة ولا شك ان هذا المعنى كلي اي يقبل
بحسب مجرد ادراك معناه ان يصدق على كثيرين لكن البراهين القطعية
دلت على استحالة التعدد فيه وان معناه خاص بمولانا عز وجل فقط فالاسم
المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس هو بمعنى الاله حتى يكون كليا
بل هو جزوي علم خاص دل على ذات مولانا جل جلاله لا يقبل معناه التعدد
ذهنا ولا خارجا ولو كان معنى الله كمعنى الاله لزم استثناء الشيء ولزم ان
لا يحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة فقد ثبت بناء على ما ذكرنا من ان
النكرة في النفي تعم قلنا بانه يجوز التوضي بالصابون والاشنان ولو غمر
خلافا للشافعي لان الماء ذكر نكرة في موضع النفي في آية التيمم وعلى قوله تعالى
ولم تجدوا ماء تيمموا فكان شرطا اي شرط جواز التيمم انعدام ما يكفي للوضوء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مما ينطلق عليه اسم الماء حقيقة من غير تقييد ولا يلزم عليه اي على ما
ذكرنا ماء تشمر وتمر حيث لم يجز التوضي به مع انه ينطلق عليه اسم الماء
لا ترى تلك اي تلك الاضافة وهي اضافة الماء الى تمر وتمر اضافة تقييد
لا تعريف وعلامته اي علامة كون الاضافة تقييدية قصور الماهية اي
ماهية الماء في المضاف كان قصورها اي الماهية قيد له اي للمضاف يمنعه
اي المضاف عن الدخول في المطلق اذ المطلق عند الاطلاق ينصرف الى
الكامل فاما الاضافة هنا اي في اضافة الماء الى تمر فغير مفيدة لتعريف
كاضافته الى البير وتمر والنهر فلا يمنعه عن الدخول في المطلق لبقاء اسم
الماء على الاطلاق لكمال الماهية ولهذا لم يتجدد له اسم على حدة يدل عليه
اي على ان قصور الماهية قيد يمنع دخول القاصر تحت المطلق دون الكامل
انه يحنث في يمينه لا يصلي ولا يأكل لحما بصلوة الظهر ولحم الشاة فانهما
دون الجنازة ولحم السمك مع الاشتراك في الاضافة لقصورهما لعدم بعض
الاركان من الركوع والسجود في صلوة الجنازة وقصور ماهية اللحم وهو سترة
والالتحام في السمك وكذا اي وكما ان النكرة في موضع النفي تعم كذلك لو وصفت
النكرة في الاثبات بصفة عامة عمت بعمومها اي بعموم الصفة وانما عمت

[illegible] لو وصفت بصفة عامة
عمت بعمومها

النكرة في نفسها خاصة لوقوعها في الاثبات فان قلت مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا
عالما اخص من رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلنا المراد العموم في
الجملة وذلك لانها في الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد
وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان
يختص بواحد فان قلت لما جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل
الصفة ولم تجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف
اصل والصفة فرع تابعة له قلنا الموصوف خاص لكنه قابل للعموم
وعمومه تبعا له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى كما في
ان تملك وقال صاحب التلويح واستدل على عمومها بوجهين الاول
الاستقراء كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى
قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى فصح ما قلت للقطع بان حكم عام في
كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع
في معرض التفضيل المبني من الكلام المشترك وهو عام فاذا كان من الجمع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلزم عموم حكمه
وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة تختص بغير
الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفه اولم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف
علة لذلك الحكم فيعم بعكم عموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف
كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لايجالس الا
رجلا يحدث بمجالسة رجلين ولو حلف لايجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة
عالمين واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا في حكمه
انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة فوقع ما
في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا وانما زدنا ذلك
الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس رجلا
والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا اتحدت تصير
موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة
فالاستثناء بصفة النوع يخص ذلك النوع فيصير ذلك مستثنى
وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فتكون لا اجالس رجلا

معناه ان رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تقوم اليها قرينة دالة
على ان المقصد منها الحقيقة الجنسية دون الوحدة كما اذا حلف لا اشتري
اذا وصفت بصفة عامة وحكم عليه بمثله بهذا الوصف فانه يعلم
من ذلك تعلق حكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان قرينة لا تختص في
الوصف بان المقصد فيه مثل تمرة خير من جرادة وكم رجلا امرأة في
الجنس دون الفرد والاكل وصف يصلح قرينة فقطع بانه لا عموم
في مثل لقيت رجلا سالما وما لقيت رجلا عالما ويحمل رجالسة
واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي تقوم بحسب اقتضاء
المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام النفي ويريده ما
صرح به الشارح الفاضل بقوله واعلم ان قولنا عموم وصفه
اقتضاؤها بالصفة العامة غير مطرد بل ذلك انما هو في موضع الاثبات
كالاستثناء من النفي مثلا وفي موضع التخصيص كما في قولنا
فرح الناس على هذا لقوله لو حلف لا يكلم رجلا فكلم لوحا او لا تزوج امرأة
كونية يعم الحكم جميع رجال الكونة ونساءها ولو قال لعبده
حر ان تزوجت فتزوج عم الحكم جميعا فتقرر اعلم ان الاستثناء على

شبكة الألوكة www.alukah.net

ان مطلق النكرة الموصوفة بصفة عامة تعم بمرّ بيانه واما كلمة اي بخصوصها
فاشار المص الى دليله بقوله وكلمة اي عطف العلة على معلولها بقوله وكلمة اي
نكرة يعني لان كلمة اي نكرة تتناول فردا من الجملة التي تضاف اليها
اي يكون مدلولها بعضا من الكل غير معين وذلك لزمت اضافته الى الجمع
ولا يجوز اضافتها الى الواحد المعرف واذا جوز اضافتها الى الواحد المنكر
على تاويل بجمع فانه اذا قيل اي رجل يكون معناه اي فرد من افراد الرجال
ويدل على انها للفرد من الجملة ما قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها فان
المراد فرد من المخاطبين بدليل قوله تعالى يأتيني دون يأتوني وقد
وصفت بصفة عامة وهو الضرب فعمت يعمومها فيعتق العبيد ان
ضربوه جميعا او متفرقا وهو الخط بخلاف اي عبيدي ضربته فهو حر
بطريق الخطاب حيث لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم
المخاطب لان التكرير في العبيد والضرب صفة الضارب لقيامه
به يعني لما اسند الضرب الى المخاطب فيكون صفة له حقيقة وقد
انقطع الوصف عن النكرة التي تناولها كلمة اي فبقيت غير موصوفة
بصفة عامة فلم تتناول الا واحدا منهم كما ذكرنا ومن حيث انه عدد ما وجب

تعلم
كلمة اي نكرة تتناول
فردا من الجملة وضعا
فتدبر

تعميمها فاذا ضرب جميعا على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له واذا ضرب بهم
جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى يعين واحدا منهم لان العتق
من جهته فكان التعيين اليه دون الضارب قيل هذا الفرق مشكل اذ
في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية لعود الضمير المنصوب
اليه وكلتاهما صفتان عامتان تعم بعمومها الا ترى ان يوما في قوله
لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف حتى لا يكون مواليا يوم وقع
فيه القربان فيمكنه القربان كل يوم بخلاف ما لو قال يوما بدون الصفة
حيث يصير موليا بعد القربان بمرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم
مع أن الفعل فيه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان
الضرب قايم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف
الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل بحقيقته فيجوز
ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في العموم بخلاف المفعول فيه فانه صرح
به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم
قال السعد العلامة في التلويح وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة

اضافيه لما تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به
وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين
واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود
جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر
المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في تتميم وكونه
ضروريا لا ينافي الربط وتوسط فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا
يظهر في التقسيم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يوكدها وقال صاحب
التنقيح وههنا فرق آخر الخ وقال الحشي في التلويح قوله وههنا فرق
آخر تفرد به المص حاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم
يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد
يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية لبعض فتعين عتق الكل ومعنى
الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن غيره
فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين
الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه
فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى تخيير

الفاعل

الفاعل في الصورة الاولى وانه ثانيا متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا
الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور
فيها التخيير مثل اي عبيدي ضربته دابتك او عضه كلبك فتوحر واما
ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع
معا او على ترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط
وهو اختيار البعض وعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه فجواز
ان يعتبر كل منفرد بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم
في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى
هذا التقدير لا يلزم من عدم الاولوية لبعض عتق كل واحد لجواز ان
يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى الورثة كما في الصورة الثانية وكما اذا
قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال ولم يبين عتق
كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بجواز ان
يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى الورثة فان قلت
كون اي للواحد انما يتم في اضافتها الى المعرفة مثل اي رجال رأيت
الرجلين واما اذا اضيفت الى نكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ضربك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة
لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته انتهى وعلى هذا لا تكون اي في
الصورتين نكرة بل معرفة لان المضاف الى المعرفة معرفة والكلام في النكرة الموصوفة
بصفة عامة الآن يجاب بما ذكره ابن مالك في شرح التسهيل في هذا المقام
بقوله المراد من النكرة ههنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن
المعرفة المعينة كقولهم مررت بي المزوجها فهي صالح او نقول انها مثل
غير وشبهه متوغلة في الابهام فلا تتعرف بالاضافة وقال صاحب التسهيل
ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد
من الخارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل واحد على ضربه توزعت
الدواعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص من الرقية فاعتبر العموم وفي
الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قل ما يسعى
في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقي واسرا حاجته الا صلبه اي ذلك
والانسان مجبول على الامساك لانه اصله التراب وفيه يبس وقبض
انتهى قيل وعندالاية شيء في نحو اي عبيدي وصيته دابتك او عنه
كلبك اقول نسبة فيما نحن فيه بكفي وفي اية فرق الفرق بين الصورتين

عسير والله هو العليم الخبير وكذا اي كما ان كلمة اي تفيد العموم في قوله
اي عبيدي ضربك كذلك تفيد العموم فيما لو قال اي عبيدي حمل هذه الخشبة
فحملوها عتقوا للعموم لحمل حتى لو حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل
حال واذا حملوا جميعا فان كانت لا يطيق حملها واحد عتقوا اذ النكرة قد
وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتعم الا اذا كانت الخشبة صغيرة لانه لا يعد
الكل حاملا يعني اذا كانت الخشبة صغيرة بحيث يحملها واحد لم يعتقوا
لانه على هذا التقدير لا يعد كل واحد منهم حاملا عرفا لان مقصوده اذا كان
بحيث لا يطيق حملها واحد اظهار جلادة تهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد
لا بحمل الكل واذا كانت لا بحيث يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة
محمولة الى موضع حاجته وذا يحصل بحمل الكل سواء كان بصفة الاجتماع
او الانفراد ثم النكرة في موضع الاثبات حالة كونها مفردة مجردة عما يوجب
تعميمها تختص عندنا لكنها مشتركة وهي تتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات فتتناول واحدا غير معين وقال صاحب الكشف
رحمه الله معناه ان الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكررة فاللفظ الدال عليها
من غير تعرض بتجريد ما هو متعلق ومع التعرض للكثرة بالعينه هو اسم العدد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولكنه غير معينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفه ولوحدة غير معينة
هو النكرة وردّ بان الدال على الحقيقه من حيث هي هو الموضوع في القضية
الطبيعية دون المهملة ولا ريب ان موضوعيهما متغايران لصلوح المهملة
للكلية والجزئية ولاصلاح لهما في الطبيعية والاحكام انما تتعلق بالافراد
دون المفهومات ولا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى
قوله تعالى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق
رقبة واحدة فالحق ما صرح به العلامة التفتازاني في حواشي العضد
في تعريف المطلق وهو ما دل على بعض من الافراد شايع لا يقيد مع فخرجت
الاعلام والمضمرات واسماء الاشارات لما فيها من التعيين وكذا المعرف
بلام العهد الخارجي وبلام الحقيقه بخلاف المعرف بلام العهد الذهني
فانه مطلق فبين المطلق والنكرة عموم من وجه لصدقه ما على نحو قولك
اضرب رجلا وصدق النكرة بدونه في مثل كل رجل ولا رجل وصدق
المطلق بدونها في مثل ادخل السوق ومن قال لا فرق بينهما فقد تسامح
كما في شرح منظومة الكوراني خلافا للشافعي فانه يطلق العام على
النكرة في الاثبات حيث قال خص من قوله تعالى فتحرير رقبة الزمنة
والشلا والعميا والمجنونة بالاجماع فكذا الكافرة منها قياسا على كفارة القتل
والجامع ان كل واحد منها تحرير في تكفير وتخصيص البعض من العام المخصوص
بالقياس متفق عليه ولا تخصيص بدون التعميم يعني لا يرد التخصيص الا على
العام واذا كان كذلك فثبت عموم الرقبة مع كونها في الاثبات وثبت ايضا
جواز تخصيص الكافرة منها بالقياس حيث خص منها الزمنة والشلا
والعميا والمجنونة بالاجماع وقلنا نحن معشر الحنفيه هذه مطلقة لا عامة
لانها فرد فتتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف ولانها غير متعرضة
للكثرة غير معينة ولهذا لو قال علي عتق رقبة لا يجب عليه الا رقبة واحدة
ولذلك يخرج عن العهدة في الآية باعتاق رقبة واحدة ولو كانت عامة
لم يخرج عنها الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا لدلالة على الكمال ذاتا
كما سبق به احد ريب وقال ابن الملك اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من
العهدة الا باعتاق كل الرقاب وهو محال ثم اشار الى جواب ما ذكره بقوله فهي
من التخصيص بقوله والمطلق يتناول الموجود من كل وجه لدلالة على الكمل
ذاتا وفايت جنس المنفعة كفايت منفعة البصر بقطع اليدين او
منفعة المشي بالزمانة او منفعة النظر بالعمى معدوم من وجه فلم يتناول

وكذا

والنكرة غير معينة هو العام ولو حكما معينة هو المعرفة ولو حكما غير معينة
هو النكرة وردّ بان الدال على الحقيقة من حيث هي هو الموضوع في القضية
الطبيعية دون المهملة ولا ريب ان موضوعيهما متغايران لصلوح المهملة
للكلية والجزئية ولاصلاح لهما في الطبيعية والاحكام انما تتعلق بالافراد
دون المفهومات ولا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى
قوله تعالى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق
رقبة واحدة فالحق ما صرح به العلامة التفتازاني في واشي العضد
في تعريف المطلق وهو ما دل على بعض من الافراد شايع لا قيد معه فخرجت
الاعلام والمضمرات واسماء الاشارات لما فيها من التعيين وكذا المعرف
بلام العهد الخارجي وبلام الحقيقة بخلاف المعرف بلام العهد الذهني
فانه مطلق فبين المطلق والنكرة عموم من وجه لصدقهما على نحو قولك
اضرب رجلا وصدق النكرة بدونه في مثل كل رجل ولا رجل وصدق
المطلق بدونها في مثل ادخل السوق ومن قال لا فرق بينهما فقد تسامح
كما في شرح منظومة الكوراني خلافا للشافعي فانه يطلق العام على
النكرة في الاثبات حيث قال خص من قوله تعالى فتحرير رقبة الزمنة

والشلاء والعمياء المجنونة بالاجماع فكذا الكافرة منها قياسا على كفارة القتل
والجامع ان كل واحد منها تحرير في تكفير وتخصيص البعض من العام المخصوص
بالقياس متفق عليه ولا تخصيص بدون التعميم يعني لا يرد التخصيص الا على
العام واذا كان كذلك فثبت عموم الرقبة مع كونها في الاثبات وثبت ايضا
جواز تخصيص الكافرة منها بالقياس حيث خص منها الزمنة والشلاء
والعمياء المجنونة بالاجماع وقلنا نحن معشر الحنفية هذه مطلقة لا عامة
لانها فرد فتتناول واحدا على احتمال وصفا دون الا لانها غير متعرضة
للكثرة غير معينة ولهذا لو قال علي عتق رقبة لا يجب عليه الا رقبة واحدة
ولذلك يخرج عن العهدة في الآية باعتاق رقبة واحدة ولو كانت عامة
لم يخرج عنها الا باعتاق ثلاث رقاب فصار كما لو قال لله علي ان اضحي
بما سرح به اضحيت وقال ابن الملك اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من
العهدة الا باعتاق كل الرقاب ونحوها ثم اشار الى جواب ما ذكره الشافعي
من التخصيص بقوله والمطلق يتناول الموجود من كل وجه لان الحمل
ذاتا وفايت جنس المنفعة كفايت منفعة البعض بقطع اليدين او
منفعة الشيء بالزمانة او منفعة النظر بالعمى معدوم من وجه فلم يتناول

وكذا

النص فلا يكون عدم ارادة ما ليس برقبة كاملة تخصيصا اذ التخصيص لا
يكون الا بعد التناول فيكون عدم الجواز فيه لعدم الدخول تحت النص لا
لكونه مخصوصا من العام كما زعمه الشافعي فلا يجوز تخصيص الرقبة
الكافرة بالقياس فعرف ان ما ذكره الشافعي انما عامة خصت الزمنة
وغيرها فتخص الكافرة عنها ليس بصحيح ولا تقييدا يعني ولا يجوز تقييد
الرقبة المطلقة بالمؤمنة كيف وتقييد المطلق نسخه ونسخ الكتاب
بالقياس على كفارة القتل وخبر الواحد وهو قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم اعتقها فانها مؤمنة لا يجوز وانما قيدنا الرقبة بكون الرقبة
مملوكة باقتضاء النص لان التحرير لا يتصور بدون الملك والثابت اقتضاء
كالثابت نصا قال جدي العلامي الامام الغزالي هذا قول لا يرتضيه
منتسب الى التحقيق فانا على اضطرار نعلم ان اسم الرقبة يطلق على
المعيبة اصولة على السليمة ولو كانت تسمية الرقبة المعيبة رقبة
مجازا لكان تسميتها انسانا مجازا ولا ينتمي الى هذا المذهب ذو مسكة
في عقله ثم نقول ثم لم اجزأ مقطوع احدى اليدين والرقبة مطلقة
في عقله ثم نقول ثم لم اجزأ مقطوع احدى اليدين والرقبة مطلقة
ولم امتنع من اجزاء الاخرس والخلقة كاملة وكيف يرجو الخلاص من عهدة

انتهى

الخبيث ذو فضيلة حسن كلامه قال ابن الملك ويمكن ان يجاب عنه بان ليس
مراد عمر من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة
فيهما الا ان تناوله الكامل متفق عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى
الكامل مجاز وعند الشافعي ان ذاتيا جنس المنفعة وهو البطش معدوم
من وجه فلا يتناوله المطلق وهو قطع احدى اليدين ليس بذاتي جنس
المنفعة لوجود اخر بدلها حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فان ذاتي
جنس المنفعة وهو النطق فلا يندرج تحت المطلق قال الشارح الفاضل
ههنا ذهبت باذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن شبهته فضلا عن الرجاء
وانه علما انا اعني لحبا من ان يلتفت بزيفهم غبار عن امثال هذه الشبهات
ثم قال قلت والحق ان النزاع فطي اذ الخلاف في الرقبة مطلقة
لكن المطلق قد يسمى عاما وتقييده تخصيصا في غير هذا المقام فافهم
الشافعي لفظ العام وذكر تعريفه وغرضه علما ان ما اراده المصلح
الاصولي وتمسك عليه قال ميرزا جان العاجب هذا جار في كل نكرة قامت
قرينة على ان الحكم غير مختص بواحد من جنسها وعليه قوله تعالى علمت نفس
ما احضرت اقول وقريب ان يكون مراد الشافعي عموم النكرة في الاثبات

ان يكون عمومه بقرينة خارجية لا بالوضع ويؤيده ما ذكره الامام المحلي في
جمع الجوامع في تعريف العام بقوله لفظ يستغرق ما يصلح له اي يتناوله
دفعة عرى به النكرة في الاثبات مفردة او مثناة او مجموعة او اسم عدد
لامر حيث الاحاد فانها تتناول ما يصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق
نحو اكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم من غير حصر عرى به اسم العدد
من حيث الاحاد فانه يستغرقها بحصر ومثله النكرة المثناة من حيث
الاحاد كرجلين وقال بعد هذا والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام اقول
فظهر كون النزاع لفظيا كما لا يخفى على المتأمل فان من نفى العموم فيه لا يقول ان النكرة في
الاثبات عام اصطلاحا بعد ما ترى العام حكما ونحن معاشر الحنفية
لا ننكر عمومها بحسب القرائن كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت
الآية فليتأمل ولهذا اي لان تقييد المطلق نسخ لا تقييد الخوف
المطلق الثابت بقوله تعالى وليضربوا بالطهارة لقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم الخوف بالبيت سنة والقراءة المطلقة الثابتة بقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر بالفاتحة لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا صلوة بفاتحة
الكتاب والصلوة المطلقة بتعديل الاركان لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم

للاعرابي ثم صل فانك لم تصل كيف بينه تقييد المطلق اي جنس المطلوب
الذي ذكرنا منه بخبر الواحد اي باخبار الاحاد المذكورة على ان تكون اضافة
الخبر الى الواحد للجنس ويدل على ما ذكرنا تقييد جواز المسح للمطلق الثابت
بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم بالربع اي بمقدار الربع بخبر الواحد وهو
انه صلى الله تعالى عليه وسلم مسح على ناصيته على ما رواه المغيرة وتقييد
رخصة الضارب في ارض المطلقة الثابتة بقوله واذا ضربتم في الارض
بمدة السفر وهي ثلثة ايام بلياليها بخبر الواحد وهو قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها مع ان الكتاب
مطلق فيهما اي في مسح الراس ورخصة الضارب وعلل عدم اللزوم بقوله
لان الكتاب في مقدارها مجمل لا مطلق كما توهمت ايها السائل وبيان المجمل
بخبر الواحد جائز ما لم يجاوز بيان ذلك اما في آية المسح فلان الباء متى
دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه لا الآلة نحو مسحت
راس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها
لا محل فتقضي الآية على هذا التقدير بمسوحية بعض راس وهو مجمل
يحتمل السدس والربع وما دونه وبينها ما روى المغيرة رضي الله تعالى عنه

الله صلى الله تعالى عليه وسلم مسح حتى ناصيته صار بيانا له ولا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به ههنا لانه تخريج يخرج من العمومة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول لم يرد ذلك اجماعا لان الشافعي يقدره بثلاث شعرات اولان ما يمسح مادون ثلاث شعرات لا يعد ماسحا بالراس عرفا كذا قال الامام السرخسي اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة واما في آية القصر فلانه ليس المراد بها مطلق الضرب في الارض اجماعا بل ضرب مخصوص وذلك مجهول فصار قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام بلياليها بيانا له ووجهه ان المسافر محلى باللام فاستغراق الجنس لعدم المعهود فاقتضى تمكن كل مسافر من مسح ثلاثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلاثة ايام ولياليها الا ان يكون اقل مدة السفر ثلاثة ايام اذ لو كان اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين من استيفاء هذه الرخصة فعلم ان الحديث بيان اقل مدة السفر اذ لا امتنع من الزيادة اجماعا ويقال ان يقول عدم كون ما ينطلق عليه اسم المسح والضرب مرادا اذا كان سببا للاجمال يلزم ان يكون قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مجملا لان مادون

الآية

الآية ليس بمراد اجماعا وان كان مما ينطلق عليه القرآن حقيقة بدليل صدق نفيه عليه واللازم منتف فينتفي الملزوم ويمكن ان يجاب عنه بان الخارج من مطلق القراءة شيء مقدر وهو مادون الآية فيكون العمل به فيما بقي من غير توقف الى البيان فلا يكون مجملا بخلاف الخارج من المسح والضرب في الارض لانه مجهول فيتقرر الاجمال فيهما كما صرح به الشارح الفاضل ولهذا اي لاجل ان بيان المجمل من الكتاب بخبر الواحد جايز لو ادى الزكوة الى صنف من الاصناف المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية يجوز خلافا للشافعي لان الكتاب مجمل في حق الاداء الى الكل او البعض وقوله عليه الصلاة والسلام في خبر معاذ لما بعثه الى اليمن خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم بيان انه يجوز الى البعض لانه صلى الله تعالى عليه وسلم اقتصر على ذكر الفقراء ولو لم يجز الاقتصار على البعض لقال صلى الله تعالى عليه وسلم وردها الى فقرائهم ومساكينهم وابناء سبيلهم الى آخر الاصناف واشتراك ما اتى لفظ اشترك فيه معان او اسام اراد بهذا الجمع ما فوق الواحد لانه لا يشترط للاشتراك ثلاث معان او ثلاث اسام كما يوهم ظاهر لفظ الجمع ولا بد من قيد آخر وهو بالوضع الاول

الألوكة
www.alukah.net

احترازا عن المنقول عنه والمنقول اليه كما صرح به الهندي لا على سبيل
الانتظام احترازا عن العام يعني ان الاشتراك يكون بطريق البدل بان يكون
موضوعا لهذا مرة ولآخر مرة بخلاف العام فانه موضوع لما يتناول دفعة
ثم المراد من المعاني ان كان المفهومات اعم من ان يكون عينا او معنى فالمراد
من الاسامي الالفاظ الدالة عليها وان كان المراد منها المعاني التي في مقابلة
الاعيان وهي التي لا قيام لها بذاتها بل هي قائمة بغيرها كالعلم والجهل
وهو الظاهر فالمراد بالاسامي المسميات اي الاعيان اي التي لها قيام بذاتها
ولا تحتاج الى محل يقومها كما لو سميت جماعة بزيد فانه ح مشترك بين
المسميات وانما ذكر القسمين ليتناول الحد المشترك بين المعاني والمسميات
هذا ما ذكره العلامة الهندي وقال الشارح الفاضل وقيد بهما يعني
بالمعاني والاسامي ليندفع فيه القسمان لجواز ان يكون المشترك للمعاني
او لاسامي كالعين مثلا فانه جاز ان يكون موضوعا لمعاني الباصرة
والفوارة ونفس الشيء وجاز ان يكون موضوعا لاسامي او منقول جاز
ان يكون المراد بالمعاني ما هو بمقابلة الاعيان كالشرى والنهل والمراد
بالاسامي الاعيان كالمولى والعين اقول وعلى هذا التعويل والاعتماد

وهو الهادي الى سبيل الرشاد فعلى هذا لا يخلو احد الوجهين من كل من الوجهين
الذي ذكرهما الشارحان الفاضلان في توجيه تعريف المشترك من خلل
اما على الوجه الاول اذ لا كان جواز الاشتراك في الاسامي بمجرد الجواز العقلي
والاستفادة من هذا التعريف من غير وقوعه في نفس الامر بان يدعى نحو
عليه لانه ح يكون التعريف غير لاخياره او الوجه الاخير ان كان له
وجود في نفس الامر بان يصطلح القوم عليه لانه ح يكون التعريف غير
جامع لافراده كما لا يخفى واما على الاشتراك المعرف ههنا الاشتراك اللفظي الذي
يتعدد الوضع فيه يشتبه المراد على السامع فيكون تعيين احد محتملاته من
موضوعاته تاويلا ولا عبرة له واما الاشتراك المعنوي فليس فيه تعدد
الوضع اصلا لكنه عام كما قال صاحب التلويحات الاشتراك هو لما اعتقلي او ايما
معنوي فاللفظي هو بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني
الداخلة تحته قصدا كاسم الشمس والعين والمعنوي هو بان يكون اللفظ
موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان والشيء
واللون والحاصل ان المعنوي يكفي فيه الوضع الواحد دون اللفظي الذي يقتضي
اوضاعا متعددة والمصنفات اقوال المصنفين في الاشتراك المعنوي حيث قال

ابن الملك في شرح المنار عند بيان تعريف المشترك في قوله مختلفة الحدود احترز
به عن العام وفي قوله على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول
افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى
الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية
واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار
فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم
وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة
الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة
الحقايق وقال العلامة الهندي في شرح المغني في بيان قيود المشترك فان
لفظة الشيء عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي على اختيار
القاضي ابي زيد لا مشترك للعموم الا اذا اختار المنصوص قول بعض المتكلمين
القايلين بانه مشترك فح يصح التمثيل به وفيه بعد على ما عرف في من منعه
وقال الكوراني بعد ما نقل عبارة ابن الملك بعينها كما ذكرنا انفا وانت خبير
بان الشيء عام بالاتفاق وانه بمعنى الثابت فهو موضوع لمفهوم متفق

افراده

افراده فيه افراد الرجال في الحيوانية والحيوانات في الحيوانية ونحو ذلك
فكل ما يخرج العام يخرجه انتهى ولا يخفى ما بين عبارتهم من التنافر والتنافي والله اعلم بحقيقة الحال وهو تقسيم
للمحدود لا للحد فلا يكون مخلا بالتعريف وهذا خلاصة ما ذكره الهندي ببعض زيادة
منا وكون المفهوم من قوله لا للحد فلا يضر مخلا بالتعريف يوهم عدم جواز ان
يكون التقسيم للحد مع انه جايز شايع كما في قولهم في تعريف النظر تحصيل
امور او ترتيب امور وغيرها من التعريفات نعم كلمة او تخل بالتعريف اذا
كان للتشكيك لا للتقسيم فان التشكيك ينافي ما هو المقصود من التعريف
وهو الايضاح حتى قال الشارح القاري عند بيان تعريف القوم الشارح
والتقسيم للمحدود لا للحد وعلامته كون الاداة صالحة لمنع الخلو كذا ذكره
جمع منهم الامام الاصفهاني وقال المحشي الفاضل الاوحد اعني به قول احمد
بعد ايراد اعتراضات واجوبة على كلام الشارح واعلم انه ان تناول
القايل لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم للمحدود والا فهو تقسيم لحد
كما لو قيل الجسم ما تركب من جوهر فرد اي ما له ابعاد ثلاثة يكون تقسيما
للحد لعدم دخول ما تحت لفظ من الفاظ الحد وعلل الامدي كلام المحشي

شبكة الألوكة www.alukah.net

بقوله فان لفظ التركيب لا يحتمل القسمين لانه يحتمل ان يكون الابعاد الثلاثة
بسيطا كالفلك انتهى وقيل الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر يكون قسيما
للمجرد وتناول التركيب اياهما كذا في شرح البزدوي والتحقيق والمراد بقوله
المشترك الاصطلاحي وبقوله ما اشترك فيه لغوي فلا دور لا يراد به الا
واحد من الجملة كالشريكين يتهايآن في العين المشتركة هذا بيان حكم
المشترك بعد تمام الحد وليس من احد اي لا يجوز ان يراد من المشترك الا
واحد من موضوعاته كالشريكين الذين يتهايآن في الانتفاع بالعين
المشتركة فان في نوبة احدهما لا يجوز للآخر التصرف فيها فذكر اللفظ
المشترك لا يجوز ارادة المعنى الآخر عند ارادة احد معنييه وهو اختيار
مذهب الاصوليين من الحنفية وبعض المحققين من الشافعية وجميع
اهل اللغة وابي الحسين البصري وابي هاشم وابي عبد الله البصري
خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر وعبد الجبار وابي علي الجبائي فيما سمع
يتناول ارادتهما باستعمال العين في الباصرة والشمس بجوز فيما ومنع
كاستعمال افعل في الامر والتهديد قال الشارح الفاضل وحجة انا انه
لا يخلو اما ان يستعمل في الجميع بطريق الحقيقة او بطريق مجاز لا يجوز الاول

لكونه غير موضوع للمجموع باتفاق اهل اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة
بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين يعرف بالتامل وقال صاحب التنقيح
بعد ما اورد حجة على من عبنا وخلاصته اعلم ان نحويين اتفقوا بقوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار والجواب نجمع بينا ان في الآية بوجد تعالى اسم
المشترك في الزمه معنى واحد لان في الآية لايجاب اقتداء المؤمنين
بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا بد
من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له كان
هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان
معنى حقيقيا او مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء والمراد والله تعالى اعلم
انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالنبي قال ان الصلوة من الله الرحمة
فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله يؤمن
ويجوز ان يكون من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس

ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل اراد انه باعتبار لازمها واللازم
من الله تعالى ذاك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها
مما يليق بهذا المقام ثم اذا اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا
باس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وبينوا اختلاف
المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف
بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به
انتهى اعلم ان ما ذكرناه من عدم جواز استعمال كل واحد من معنيي
المشترك او معانيه مثل ان يقال رايت العين ويراد الجارية والباصرة
وغيرها او اقرأت هندي حاضت وطهرت اذا كان في الاثبات واما
في النفي فقيل يجوز وبه يشعر كلام صاحب الهداية حيث قال فيمن اوصى
لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه ان الوصية باطلة لان المشترك
لا ينتظم معنيين في موضع الاثبات ومثلوا للنفي بما في البسوط حيث
قال لو حلف لا يكلم مواليه وله اعلون وسفلون فابا لجمله حنث ذ
المشترك في النفي يعم قال ابن الهمام واختاره في التحرير مستدلا بانه نكرة
في النفي وضعفه في التقرير كما في منظومة الكوكبي مثل العين والقرء
في النفي وضعفه في التقرير كما في

والمصر يعم ان العين مشترك بين الباصرة والينبوع والذهب والمال المنقد
والجاسوس والمطر الذي لا يقلع ودلد البقر الوحشي وخيار الشيء ونفسه
وغير ذلك والقرء مشترك بين الطهر والحيض والصريح بين الليل والنهار
وحكمه التوقف اي حكم المشترك التوقف من غير اعتقاد حكم حتى يقوم
دليل الترجيح اذ الاشتراك ينبئ عن المساواة لكون اللفظ موضوعا لكل
واحد من معانيه ولا عموم له ثم مر فيكون الثابت واحدا من مفهوماته
وهو غير معين فيحتاج الى امر مرجح لاستحالة الترجيح بدونه فيجب التوقف
الى قيام الدليل ولكن يشترط التامل لئلا يلزم تعطيل النص فلا يقعد
عن الطلب كما في المتشابه ولا يحتاج الى البيان كما في المجمل اذا امكن ادراك
احد معانيه بالتامل في القرائن فيجب عليه التامل ليظهر المراد فان ظهور
المراد فيه مرجو بالتامل والنفر كمن اقر بغصب شيء يوقف بالتامل في
لفظ الغصب انه مال قال الشارح الفاضل قوله لكن اقر بغصب شيء
توضيح انه يمكن درك بعض معاني بالتامل في كلام المتكلم من غير رجوع
الى بيانه لا ان يكون هذا مثالا للمشترك الذي يترجح بعض وجوهه بالتامل
لان لفظ الغصب ليس بمشترك يعني ان ترجيح بعض وجوه المشترك بالتامل

الألوكة
www.alukah.net

نظير وقوفنا بالتامل في لفظ الغصب فيمن اقر بغصب شيء لانسان ان الموصوف بغالب الراي ليس بمجمل لانهما ليسا بلازمين للمأول فبخلاف بالعكس لوجود
لابد ان يكون مالا متقوما حتى لا يصدق المقر اذا فسره بما ليس متقوم كحف
المأول بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقهما البيان بدليل ظني كخبر
من تراب وشربة من ماء وذلك لان الغصب عادة يجري فيما فيه الشح
الواحد يسمى مؤولا لا مفسرا مع فوات التقييدين قيل في جوابه المراد من
وله قيمة عند الناس فيكون الاقرار بالغصب اقرارا بما هو مال متقوم
المشترك اللغوي وهو ما فيه نوع خفاء فيتناول المشترك وغيره من الخفي والمشكل
فاذا فسره بعد ذلك بما ليس مقوم كان رجوعا عن اقراره وذلك باطل
والمجمل والمراد بقوله بغالب الراي ما يوجب الظن ايا من ان يكون رايا او غيره
يقبل فلا يرد على هذا اعتراض الهندي على المص بانه مثل المشترك
واحد فدخل فيه جميع انواع المأول وهذا الجواب وان كان دافعا
مع انه عام لا مشترك لكن لا يعرف به اي بالتامل قدره وجنسه فيرجع
السؤال لكنه خلاف الظاهر فان سياق الكلام يدل على ان المراد هو المشترك
الى بيانه لان الاجمال من قبله والبيان على المجمل والمؤول وهو ماخوذ
الاصطلاحي الذي سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني هو
من ال يؤل اذا رجع واوّلته اذا رجعته وصرفته لانك متى تاملت
عين الاول واراده ما يوجب الظن من قوله بغالب الراي مجاز غير مشهور
في اللفظ وصرفته عما يحتمله من المعاني الى معنى معين فقد اوّلته
فيجب الاحتراز عنه في الحدود لكونه مخلا بالتعريف فالاولى ان يراد
وصار ذلك عاقبة احتمال اللفظ اياه بواسطة الراي هذا لغة وفي
من المشترك الاصطلاحي ولا يخل بالعكس لانه اراد ان يذكر المأول الذي
الاصطلاح ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي فقوله
هو من اقسام المصيغة لغة دون سائر اقسام المأول لانه في حوض
ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر
بيان اقسام المنظوم صيغة ولغة وسائر اقسام المأول ليس من هذا
فاحترز عنه بقوله بغالب الراي فان المشترك اذا ترجح بعض وجوهه
قبيل فلا يرد عليه النقض وانضمام التاويل بغالب الرأي مع صيغة
بدليل قطعي يسمى مفسرا قيل تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله
المشترك لا يخرج المأول من هذا القسم اذ المراد بظهوره فيه بالتامل في

النسخة الألوكة www.alukah.net

نفس الصيغة بخلاف تاويل الخفي والمشكل فان المراد منهما يظهر بالنظر الى السياق والسباق او الاستدلال من غير الصيغة وفي المجمل يظهر المراد من قبل المجمل دون الصيغة وقال ابن الملك في شرح المنار وهو المأول من المشترك لا مطلق المأول لانه في بيان اقسام الظاهر صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه بتغيير دلالة الوضعية بالتاويل فان قول صلى الله تعالى عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل من اقسام الظاهر بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله اقول فعلى هذا صار الوجه الثاني في دفع عدم انعكاس تعريف المأول اولى لكن صاحب التحقيق رجح الوجه الاول بعد ما قرر الوجه الثاني على ما ذكرنا حيث قال ولكنه يعني الوجه الثاني مع هذا التوضيح مشكل لان هذا التقسيم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر وهذا التفصيل هذا القسم من الاقسام الاخر لان تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة لمعنى آخر التفصيل

به كل قسم من غير وان كان كذلك لا يستقيم جعل المأول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنص لانضمام معنى الى صيغتها وهو التركيب والاستعمال في موضوعه او في غير موضوعه واما تولهم المجمل اذا لحقه البيان يجب ان يكون الثابت به قطعيا فليس بمسلم لما ذكرنا في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول ودلالته بالكشف اذ البيان لا يحصل بالبيان الظني فلا يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بالمقرون بطريق الدلالة والثبوت فلا تثبت فرضية بخبر الواحد وان كان الدلالة في نفسه قطعيا وهذا لعام مخصوص منه وان كان قطعي الثبوت والفرق بينه وبين معرفة المراد من مشترك بالراي الذي يصير قطعي وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد ظني هو ظاهر وما استدلوا به بالقعدة الاخيرة بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابن مسعود رضي الله تعالى عنه حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك فلما التحقيق بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة فغير فاسد لانها ليست بفرضية

ذمعية بل واجبة ولكن الواجب نوعان واجب يفوق الفرض في العمل
كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى منع تذكره صحة الفجر كما ذكرنا
وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركها لكن لا يفسد الصلوة فالقعدة الاولى الاخيرة من
القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها
بحيث يكفر جاحدها فلا الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا يكفران بانكار ما
فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بانكاره ربوا النقد
مع لحوق البيان بآية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر تقدير
فرضية المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى
فامسحوا برؤسكم الاية وكيف يثبت الحكم قطعيا بمثل هذا البيان وفي
ثبوته بيانا شبهة وفي الجملة لم يتضح لي وجه الحاقه بهذا القسم
وهو اعلم بالحقيقة كذكر البين واخواته مثل بنته او بتلة او بتلة حال مذاكرة
الطلاق يوقف بها على ارادة الطلاق فصار موولا يعني اذا قال لامرأته
انت باين او بنته او بتلة احتمل البينونة والبت والبتل الحسيات
والبينونة والبت والبتل عن وصلة النكاح تكونها تاركة بينهما فلما

كانت ارادة البينونة مرادا بدلالة الحال بكونه حال مذاكرة الطلاق كان
موولا فيقع به الطلاق فلو قال اردت البينونة الحسية لم يصدق قضاء
لانه متهم فيه لكونه تخفيفا في حقه ولا يقع الطلاق فيما بينه وبين
الله تعالى بدون النيه لا يقال هذا اي وقوع الطلاق حال مذاكرته
بدلالة الحال بدون النيه عمل بالموول وتصديقه اي الزوج في قوله اردت
البينونة الحسية واعمال نيته عمل بالمفسر وكان اولى لان العمل بالموول
واجب في هذه الحالة فيحكم بوقوع الطلاق ولا يقبل تفسيره بعد الحكم
بوقوع الطلاق بكونه متهما حتى لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره
اي تفسير الزوج لكونه مفسرا ولا معارض له فوجد المقتضي سالما عن
المعارض فوجب بقوله خلافا لمفسر حال مذاكرة فانه قد عارضه شبهة
الاتمام فسقط تفسيره وبقي الموول سالما عن معارضة المفسر فيعمل به
وقال شارح الفاضل في تقرير الجواب لانا نقول العمل بالموول والحكم
به واجب عند العراء عن المزاحم فتفسيره يقع بعد الحكم بوقوع الطلاق
فلا يقبل حتى وخلا عن هذه القرينة قبل تفسيره ولا يحكم بوقوع الطلاق
وحاصل جوابه ان لا تعارض بينهما لانه قد شرط وهو اتحاد الزمان

والترجيح بعد التعارض انتهى

اعلم ان القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من ابيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهي اربعة واضداد ايضا اربعة ووجه الحصر ان النظم اما ظاهر المراد للسامع اولا والاول اما ان لا يكون بقصد المتكلم وهو الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتاويل وهو النص اولا فان احتمل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفي او بنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتفكر فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة للسامع اذ البيان من اهل اللسان من غير تامل بقوله بصيغته اي بمجرد سماعها احترز به عن الخفي والمشكل فانه ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتامل وعن النص فان الظهور فيه بمعنى ان المتكلم فان قلت ينبغي ان يقول ويكون

محتملا لا للتخصيص والتاويل حتى يخرج عنه المحكم قلنا نعم بذكر الكفاءة بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالمراد ظهورا على سبيل القطع عند العرض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار للاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر والمراد من قوله ما ظهر المراد تعريف الاصطلاحي بالموجب فلا دور والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم بحيث يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بان يكون المعنى الذي اريد بعرض المتكلم والكلام سيق له قال ابن الملك اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص وعدم شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين جاءني القوم كان ترك جاءني ظاهرا في مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا فيه لكونه مقصودا بالسوق ولذا قال النص نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الآية ظاهر في الاطلاق اي في احلال نكاح ما يستطاب من النساء لكل احد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماعه اجواز النكاح لكن لا بقية ما سيقت الخطاب نص في بيان العدد اذ البداية بالعدد بمعنى بداءة تعالى بذكر ذلك العدد

الشبكة الألوكة www.alukah.net

ثم ما يليه ثم ما يليه واعقابه ما يس بعده وتعليقه بخوف الجور والميل
بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحده ومساس الحاجة الى بيانه الى آخره
بيان العدد حيث لم يعرف ثبوته بنصوص اخر قبله بخلاف حل النكاح
حيث عرف بفعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبنصوص اخر قبل هذا
النص دليل على ان السوق لاجله اي لاجل بيان العدد لان الافادة اولى
من الاعادة وكذا قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في تحليل
والتحريم حيث يفهم بسماع الصيغة من غير تامل نص في التفرقة بينهما
اي بين البيع والربا حيث سيق الكلام لذلك لانه ورد ردا لقولهم بانه
مثل الربوا فان الكافرين كانوا يدعون تماثلا بينهما في الحل كما اخبر الله
تعالى عنهم بقوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال
الله تعالى ردا عليهم واذكار استوائهم واحل الله البيع وحرم الربوا
قال في المنار وحكمه يعني النص وجوب العمل به ولو مع احتمال تاويل
وهو يعني التاويل الذي هو حمل الكلام على غير الظاهر في حيز الجواز وقال
شارحه ابن الملك وانما قال في حيز الجواز اشارة الى عدم الانحصار في
المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره واعلم ان هذا الاحتمال لا يخرج

النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجهما عن كونهما
قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص اما
ذلك وهو واضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى والمفسر ما ازداد
وضوحا على النص بحيث لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما
والتاويل ان كان خاصا وفيها اشارة الى ان النص يحتملهما كالظاهر
نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانسداد باب التخصيص
وتاويل التفرق بذكر الكل والجمع فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص
كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد جبريل عليه السلام
فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال لكن يحتمل التاويل والحمل على التفرق
فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قلت لا دلالة
لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قوله كلهم اجمعون بمنزلة قولهم
كثير بثير حسن بسن ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع
قلت لا نسلم ذلك فقد قال ابن جرير وغيره في قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود
منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة قال الفاضل السمرقندي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه فقد قبل التخصيص قلنا الاستثناء
ليس بتخصيص عندنا كما ذكرنا فلا يرد نقضا على انه استثناء منقطع قلت
وفي جعل هذه الاية من قبيل المفسر نظر لان سجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا
قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الاية فلا يخ
اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما
اختاره البعض او بطريق المجاز كما اختاره البعض وعلى التقادير يكون
الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو
اسناد السجود الى الملائكة فان قلت سلمنا ذلك لكن من حكم المفسر
ان يحتمل النسخ وهذه لا تحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجري في
الاخبار قلت من شان المفسر ان يحتمل النسخ من حيث هو مفسر
وعدم النسخ انما نشا هنا من حيث انه خبر لا من حيث انه مفسر فلا
يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر هذا ما ذكره الشارح الفاضل وبين
وجه النظر بقوله لانه اذا كان هذا الكلام خبرا لا يكون مفسرا واذا لم
يكن مفسرا كيف يمكن ان يقال انه من حيث انه مفسر لا يحتمل النسخ فظهر
انه يضرنا في التمثيل وقال صاحب التحقيق الانا ي المفسر يحتمل النسخ

في نفس الامر وان كان هذه الامثال لا تحتمله لانها من الاخبارات والخبر
لا يحتمل النسخ ونعني به المعنى القابل باللفظ لانه يودي ح الى الكذب
او الغلط وذلك يستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ
وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة
القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء
فان ابليس مستثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن لما لم يذكره لان
هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا واما
احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا وقال العلامة التفتازاني في
التلويح اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فاما مثال الاول للمفسر هو قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء
عليم اقول والمثال الثاني للمفسر قوله قاتلوا المشركين كافة والمثال
الثاني للمحكم قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيامة
ثم قال والمصنف في التمثيل بهما يعني بالمثالين الاولين نظر لانه ان
شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام
والتابيد كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيامة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فليس في قوله والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ذلك
بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يقبل التبديل ولم يشرط
شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ
يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب
والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام واشتراط احتمال النسخ
في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى
قوله تعالى فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان
الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله
اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا
يحتمل النسخ فصار محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في
كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر
في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم فان قيل
ان قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي
فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وما بعده فلا شيء

من القرآن يحتمل النسخ ومثله ليس بمحكم لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم فاذا تقيد هذا فقيل الخص للمفسر بقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
صحيح من حيث انه يحتمل النسخ باعتبار اللفظ وان كان لا يصير محتملا باعتبار
معناه لتعالي اخباره سبحانه وتعالى عن الكذب والغلط كما نسخ كلام الشيخ
والشيخوخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تلاوة مع بقاء المعنى
محكما واما تحقيق قول العلامة ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام
وتفصيل احوال التقسيم والاقسام فليطلب مما كتبناه في شرح المنار عند قوله
وهو اسم للمنظم والمعنى واما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام المحكم
ما اي كلام احكم اي اتقن لانه يقال احكمت الشيء اي اتقنته وبناء متقن
اي مامون من الانتقاض او منع لانه يقال احكمت فلانا اي منعته ووجه
المناسبة بين المعنيين اللغويين وبين المعنى الاصطلاحي ظاهر وكلمة ما
موصولة او نظر الى العارف بالناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وموصوفة
بالمفرد نظرا الى ان الصلة لابد ان تكون معهودة بين المتكلم والمخاطب
دون الصفة ولذلك كان الموصول مع صلته معرفة المراد به ابدا متعلق
بالارادة لان المعنى الذي اريد به عن التبديل ذاتا كالاية الوصية للاقارب

الله يحكم وهو ما اعلم المراد
قوله تعالى
عن التبديل
ان الله بكل شيء عليم

نسخة الألوكة
www.alukah.net

والتغيير وصفا كآية المصابرة في القتال قال صاحب التحقيق واحكم اراد به
الباء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اقول ثم اذكروا
ان الفعل اذا تعدى بحرف ليس من عادته التعدي به فيحتاج الى تاويله
او تاويل الحرف كما في قوله تعالى يشرب بها عباد الله الآية لانه تعدى بالباء
مع ان تعديته بمن فهو اما على تضمين معنى يروى او تضمين الباء معنى
من والتوسع في الحرف اولى عند اهل اللغة وقوم من النحاة وفي الفعل اولى
عند المحققين اختار صاحب التحقيق مذهب اهل التحقيق فقال ضمن احكم
معنى امتنع او امن لعدم تعدي احكم بعن لكن ايضاح الحكم في هذا المقام
يحتاج الى معرفة ماهية التضمين وقواعده على التفصيل فاعلم ان القوم
ذكروا للتضمين تعريفات متعددة فلنذكر بعضا منها فنقول قال الفاضل
الكفوي في كلياته التضمين هو اشراب معنى فعل فعل ليعامل معاملته
وبعبارة اخرى هو ان يقصد بلفظة فعل معناه ويلاحظ معه معنى آخر
ليناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته والاحسن ويدل على المعنى
الذي ناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الاول وقال
اما بذكر شيء من متعلقاته او حذف شيء من متعلقات الاول وقال
بعضهم التضمين هو ان يستعمل اللفظ في معناه الاصلي وهو المقصود
انتهى

اصالة لكن قصد تبعية معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ
او يقدر به لفظ آخر فلا يكون التضمين من باب الكناية ولا من باب الاضمار
بل هو من الحقيقة التي قصد بلفاظها الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في
الارادة وقال بعضهم التضمين ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه لمعناه وهو
نوع من المجاز وقال صاحب الاتقان اذا كان التضمين مجازا لان اللفظ لم
يوضع للحقيقة والمجاز معا فالجمع بينهما مجازا انتهى ولا اختصاص لتضمين
بالفعل بل يجري في الاسم ايضا كما قال الفناري في تفسير قوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض الآية لا يجوز تعلق بلفظ الله لكونه
اسما لا وصفا بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذي ضمنه اسم الله
وجر باء في ظرف ظاهر كما في قوله تعالى ما ننسخ من آية فانه تضمن معنى
ان الشرطية ولذلك جزم الفعل وكل من المعنيين مقصود لذاته في التضمين
الا ان القصد الى احدهما وهو المذكور بذكر متعلقه فيكون متعلقا بالمعنى وهو
المذكور بلفظه وهذا يتبعه في الارادة من الكلام فلا ينافي كونه مقصودا في
المقام وبه يفارق التضمين الجمع بين الحقيقة والمجاز فان كلا من المعنيين في صورة
الجمع مراد من الكلام لذاته مقصود في المقام اصالة ولذلك اختلف في صحة

الألوكة
www.alukah.net

التضمين وفائدة التضمين تبيان تودد كلمة مودى كلمتين فالكلمتان مقصودتان
معا قصدا وتبعا فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم الآية وتارة بالعكس كما في قوله تعالى والذين
يؤمنون بما انزل اليك الآية اي يعترفون مؤمنين به والقاعدة في
التضمين ان يستعمل الفعل المضمن فيه بنفس حرف حتى صلة للفعل المضمن
ليكون هذا الحرف قرينة على التضمين انتهى ثم اعلم ان صاحب
التحقيق اطلق الاحتياج الى التضمين الا ان يقال ان الاعتبار في الصلة
بجوهر اللفظ نفسه لا باعتبار معناه كما قيل ان لفظ اصلوة اذا وصلت
بعلى لا تفيد المضرة وان كانت بمعنى الدعاء الذي اذا وصلت بعلى يفيد
المضرة قال صاحب التحقيق فاذا ازداد المفسر قوة واحكم ترادبه سمي محكما
فظهر بما ذكرنا انه لابد من كون الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه
وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا
ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا
وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل ما يوقف عليه ويفهم
مراده وقيل ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه

على اضداده عادا واصح هو الاول وان ما اخذه يدل على انه وان قبل النقاض يقال
بناء معتبرا ما دام النقاض واسكرت المضعفة اذا امنت عقضها وتبديها
ثم اقتضاء احتمال النسخ قد يكون معنى ذاته بان لا يحتمل تبديل عقلا
كالآيات الدالة على وجود الصانع كقوله تعالى لا اله الا هو وصفاته كقوله
تعالى الله بكل شيء عليم وحدوث العالم كقوله تعالى خالق كل شيء هالك الا وجهه
وهذا يسمى محكما لعينه وقد يكون لعدم احتمال النسخ بوفاة النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم وهذا يسمى محكما لغيره وانما ثبت التفاوت في مراتب هذه
الاسامي سندا لتعارض ما يوجب القوة على الضعف فان النص هو الذي لا يرد صحيح
بيانا كان العمل به اولى من الظاهر وان فيه جمعا بين الدليلين امكان حمل
الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما اعتبرنا احتمال الذي
في الظاهر لعدم ما يعضده فلما تاييد ذلك الاحتمال تعارضه النص
وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفي تسمية تعارض
هذه الاقسام تعارضا اتساع في العبارة لان من شرط التعارض تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة كان يتعارض نصان او مفسران فلازم يوجد
ما ذكر ممكن ما تصور بصورة التعارض من حيث النفي والاثبات سمي به

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

وقال الشارح الفاضل في دفع هذا السؤال قلت التعارض الموجب لسقوط
كذلك المطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان تقتضي احداهما
خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا مسموعتين او ايتهما والاولى ان يجاب
بان المراد بالتعارض المعنوي لا الاصطلاحي فاما الكل فموجب ثبوت
ما اقتضته وقيل يعني ان كل واحد من الاقسام الاربعة يوجب اليقين
اما في المفسر والمحكم فظاهر واما في الظاهر والنص فلعدم الاعتداد بمجرد
الاحتمال الناشي من غير دليل كما ذكرنا قال الصاحب تحقيق وعندنا لا
عبرة للاحتمال اذا لم يترتب عليه قرينة لانه الناشي عن ارادة المتكلم وهي
امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة لحرجها
عن الوسع كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والسبب بالاطلاق
والتكاليف باعتبار العقل كونها موربا عنه خارجة عن ادراك
البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة التي تصرفه
عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى الى تكليف ما لا يسع وذا لا يليق
وذكره في الصاحب الشرح محال بخلاف حالة التعارض فان نص المعارض
قرينة تصرفه عن الظاهر على ما بينا انتهى قال شمس الائمة السرخسي
قرينة تصرفه عن الظاهر على ما بينا انتهى قال شمس الائمة السرخسي

حتى ينعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولي بكرا كانت
او ثيبا وقال مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء سواء زوجت نفسها
او ابنتها او امها او توكلت بالنكاح عن غيرها مستدلين بقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم لا نكاح الا بولي لحديث هذا ما ذكره الشارح الفاضل وقال
ابن الهمام في الفتح اعلم ان الحرة العاقلة البالغة ثيبا كانت او بكرا
اذا زوجت نفسها بلا ولي فعند ابي حنيفه وزفر ينعقد النكاح وينفذ
خلافا للشافعي ومالك في الانعقاد فان النكاح لا ينعقد بعبارة النساء
عندهما ومحمد في النفاذ فانه ينعقد عنده موقوفا على اجازة الولي سواء
كان الزوج كفوا لها او لم يكن ومعنى كونه موقوفا انه لا يجوز له وطيها
قبل الاجازة ولا يقع الطلاق ولا يتوارث احدهما من الاخر ويرد على رجوع
الى قول ابي حنيفه وابي يوسف كان يقول انه لا ينعقد الا بولي اذ كان
لها ولي ثم رجع وقال ان كان الزوج كفوا لها جاز والا فلا ثم رجع وقال
جاز سواء كان الزوج كفوا لها او لم يكن هذا على ما ذكره الشرخسي في شرح
النكاح وقال ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار لا يجوز النكاح الا بولي على
مذهب ابي يوسف ومحمد وجعل هذا القول قول ابي يوسف قوله الراجع اليه

نسخة الألوكة www.alukah.net

على خلاف ما ذكره الكرخي وهو اقدم من السرخسي واعلم بمذاهب اصحابنا
ويوافقه ما ذكره الكرخي في مختصره واذا تمهد هذا من تحرير محل
الاختلاف ودليل مخالفينا فاعلم ان دليلهم غير مسلم في اثبات
ما ادعوه لان الحديث يحتمل ان يكون لنفي الكمال كما في احاديث لا ايمان من لا امانة
وغيرها ويويده ما ذكره ابو بكر الباقلاني في تاويل هذا الحديث حيث قال
لا يصح النفي للنكاح بدون ولي مع وجوده حسا فلا بد من تقدير شيء
وهو متردد بين الصحة والكمال ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملا انتهى
ولو سلم فالمفهوم من الحديث عدم صحة نكاح من زوجت نفسها بغير
ولي واما عدم صحة تزويج ابنتها او توكيلها غير عاقلة فلا يفهم من
هذا الحديث الا ان يقولوا ان لفظ الولي في الحديث فعيل بمعنى فاعل
يفرق بين مذكره ومونثه بالتاء فيختص الولاية بالرجال ولا توجد في
النساء كما فهم من عبارة الكمال ما يويده حيث قال وعند الشافعي للاولاية
لغير الاب والجد ذكره الطحاوي انتهى لكن هذا الحديث لا يفيد هذا
المعنى لورود النصوص غالبا بتغليب الرجال على النساء فلا بد من انتفاء
ثبوت ما ادعوه من دليل يثبت انتفاء الولاية في النساء فيرتفع ما

هذا تاويل عند الشافعي ودليلهم واما دليلنا فما اشار اليه النص بقوله لان قوله
تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ظاهر في تحقق النكاح من المراة
لانه تعالى اضاف النكاح الى المراة وذلك دليل تصور النكاح منها نص في ثبوت
الحرمة الغليظة بالثلث ولا يجوز معارضة خبر الواحد الكتاب وان كان
ذلك ظاهرا فيجب تاويله وحمله على نفي الكمال توفيقا بين الادلة وقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم من ملك معطوف على قوله وعبارة النساء صحيحة
اي وقال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم هو قريب عرف نكاحه ابدا والرحم
منبت الولد وعاءه في البطن ثم سميت به القرابة من جهة الولادة
والمحرم عبارة عن حرمة النكاح وهو صفة ذا رحم بجوار فذو الرحم المحرم
اولاد الرجل وان سفلوا واولاد ابويه وان علوا وتحرير بذي رحم كزوجة
الابن والاب وبنت العم والاخت رضاعا والرحم بلا محرم كبني الاعمام والاخوان
منه الضمير راجع الى من عتق عليه اي على الذي ملك ويكون الولاء له
بحكم الملك اي بحكم ملكه قبل العتق لان هذا الحديث ظاهر في ثبوت الملك
لانه لم يسبق الكلام لاجله نص في ثبوت الحرية لان الكلام سيق لاجله
فان قيل ما ذكره النص من قوله قال عليه السلام وانا الى قوله فلو تعاقب ضمانا عاير تحتم

في الظاهر لانه ليس بمثال لتعارض الاقسام الاربعة التي نحن في صدد بيانها
لان امثلة التعارض بعد قوله فلو تعارضا ويدل عليه قول شارح المنار
وغيره عقب قوله فلو تعارضا هذا شروع في امثلة التعارض وقد قلنا
ان الحديث مثال للتعارض بين الظاهر والنص من الاصول وما بعد قوله
فلو تعارضا امثلة من الفروع فالاولى قبلها لا يكن جعلها الشيء من تعارض
الاقسام الاربعة على انه لا يناسب مقتضى كلمة الفاء في قوله فلو تعارضا
تفصيلية كانت او تفريعيه فماذا يكون هذه المقالة من النص وما سبب
عدوله عن مسلك القوم في توسيط هذا الكلام بين الامثلة وامثل بما
والشارحان الفاضلان الفاضلان الفاضلان الفاضلان والهندي ما تعرضا لبيان فائدة هذه
المقالة فتوهم انها عبث وسدى اقول هذه مقالة فيها فوائد زائدة
تفرد بها النص منها ان المصنفين اقتصر بعضهم هنا على بيان الامثلة للتعارض
من الاصول وبعضهم جمع بينها وذكر لتعارض كل من القسمين امثلة متعددة
من الاصول والفروع والنص رحمه الله تعالى اختار التمثيل من الفروع لكونه
اقرب للفهم حيث انه في اموال المكلفين ومن جنس افعالهم كما هو العادة
عند قصد زيادة ايضاح ومنها انه ما اقتصر على التمثيل من الفروع فقط

وما طول مثل غيره بل ذكر لتعارض النص والظاهر مثالا من الاصول وهو
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم فهو حر الحديث واحال امثلة
الاقسام الاخر الى فهم الاذكياء بالقياس عليه ومنها ان احد من المصنفين
فيما رايناه لم يتعرض الى بيان امثلة التعارض بين الظاهرين والنصين مثلا
فاشار النص الى هذه الفائدة الزائدة بقوله قال علماؤنا عبارة النساء صحيحة
فان كلا من الدليلين الغريبين هنا اظهر فيما يرد به ذكره احدهما اقوى لكونه
من الكتاب وهو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الآية
والاخر دونه في القوة لكونه من اخبار الاحاد وهو قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم لا نكاح الا بولي الحديث ولم يذكر النص لظهوره بين الغريبين
فافاد ان التعارض يكون بين الظاهرين كما يكون بين الظاهر والنص
وبين غيرهما حتى عرف بالقياس عليه ان التعارض يكون بين النصين
وبين غيرهما وانه يرجح الاقوى على ما دونه في اي قسم كان فالحمد لله على
التوفيق وبيده ازمة التحقيق فهو اشار هنا شروع في امثلة التعارض
للاقسام المذكورة من الفروع اما مثال التعارض بين الظاهر والنص منها
في نحو قوله اي الزوج لها اي لزوجته طلقي نفسك فقالت طلقت ثلاثا

وهلم

قوله طلقتي نفسك كما يشير اليه قولنا نص فقالت بالفاء التعقيب لانه جعل مجلسها ان كانت تسمع والا فمجلس بلوغ الخبر اليها اذا طلقت في المجلس صح والا فلا اذ للمخيرة خيار المجلس باجماع الصحابة كما في الدرر وغيره ابنت نفسي وقع تطليقة رجعية لانه اتى قولها ابنت نفسي نص في ذلك اي في الطلاق اذ كلامها خرج جوابا لقوله طلقي نفسك ظاهر في الابانة حيث لم يسبق الكلام فرجح النص على الظاهر بما قالته في جواب طلقي نفسك وليس لها ايقاع البائن بل مطلق الطلاق فبطلت الابانة في قولها ابنت نفسي وبقي مطلق الطلاق وهو رجعي كما في الدرر وقال المشايخ الفاضل وصح ذلك لانه لو زوج فوض اليها طلاقا بائنا به في الثاني من الزمان فاذا قالت ابنت نفسي وقد اتت به وزادت وصفا وهو تعجيل الابانة فلم يقع الموافقة في الاصل ثبت الاصل ولغى الوصف ومثال التعارض بين النص والمفسر ما اشار اليه المص بقوله ولو قال تزوجتك شهرا يكون متعة لانكاحا لانه نص في النكاح مفسر في المتعة يعني ان قوله تزوجتك نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة بمعنى المتعة ويحتمل النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا ابتعار جعنا اليه فسر وصار

النص عليه وقال زفر يصح النكاح ويبطل شرط التوقيت شرعا فاسد والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قلنا القياس ما ذكرت ولكن تركناه بحديث عمر رضي الله عنه فانه قال لا اوتى برجل تزوج الى شهر الا رجمته ولو اداركته ميتا لرجمته على قبره وقال ابن مالك واقابل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وجعلنا ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة اقول قوله تزوجتك مجرد عن قيد شهر كلام مستقل مفسر في النكاح ويحتمل المتعة وقوله تزوجتك شهرا ايضا كلام مستقل مفسر في المتعة ولا شك ان المجرد عن القيد غير المقيد فيكون التعارض بين كلامين مستقلين واما تاويل الكوراني بقوله وهذا اذا كان كلاما واحدا لكنه بمنزلة كلامين تقديرا نظرا الى ان النكاح لا يقبل التوقيت فصار قوله الى شهر بمنزلة كلام مستقل لا يخفى ركاكته لان قوله الى شهر ايضا بصير بمنزلة كلام مستقل بل لا يفيد معنى الا بانضمامه الى متعلقه واما مثال التعارض بين النص والحكم او بين المفسر والحكم على الوجهين الآتيين قوله ولو قال داري لك مبتدا وخبر هبة سكنى او سكنى عبة فهي عارية على الوجهين لان قوله

هبة على الاول حال من ضمير الظرف واللام في لك للتمليك وسكنى تمييز
فيكون تفسيرا لما قبله فيكون عارية لا هبة وعلى الثاني سكنى تمييز وهبة
حال فيكون المعنى داري لك بطريق السكنى حال كون السكنى هبة فيكون
ايضا عارية لا هبة ولو قال داري لك تسكنها هذا لا ينافي التمليك بل
هو تنبيه على المقصود بمنزلة قولك هذا الطعام لك تأكله وهذا الثوب لك
تلبسه هذا ملخص ما في الدرر وقال ابن الكمال في وجه الاخير لان قوله
تسكنها مشورة وليس بتفسير وهو تنبيه على المقصود انتهى وقال الشارح
الفاضل وكذا لو قال داري لك هبة سكنى او سكنى هبة يكون عارية
لا هبة لان قوله داري لك نص في تمليك الرقبة ولكن يحتمل تمليك المنفعة
ولهذا لو حلف لا يسكن دار فلان انه يحنث بالاجارة والاعارة فكان اول
كلامه محتملا للتمليك سكنى وقوله سكنى محكم في تمليك المنفعة لانه لا يحتمل
تمليك الرقبة وان حرف تفسيرا لاول الكلام فيتغير حكم اول الكلام ويصار
المحكم قاضيا على المحتمل والى هذين الوجهين اشار الخاص بقوله لان سكنى
محكم في ارادة المنفعة قال الشارح الفاضل فان قلت المحكم غيره ما
يحتمل النسخ وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ ممنوع على ان جعل هذا المثال

من

من قبيل المحكم ومسئلة المنفعة من قبيل المفسر المحكم ظاهر قلت انه ليس
مراده من المحكم هنا ما هو قسيم المفسر بل ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى
يرادف المفسر فنبه المص على ذلك باطلاقه على المفسر والدليل عليه ان الامام
فخر الاسلام جعل مسئلة المنفعة من قبيل تعارض النص مع المحكم وقد يطلق
بهذا المعنى الذي ذكره في مسقط الاعتراض وذلك ظاهر انتهى اقول كلام الشارح
وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ ممنوع ثم ادر وجهه فانه صرح في بحث النسخ
ان الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم موبدة لا
تحتمل النسخ لانه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين والنسخ الابوحي على
لسان نبي كما سيأتي ولو قال للآخر لي عليك الف قال الشارح الفاضل ومثاله
ايضا يعني التعارض بين النص والمفسر من مسايل اصحابنا ما قال محمد في
اقرار الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم ذ فقال البر الحق او البر الصدق
او البر اليقين يكون اقرارا بالمال لانه لما قال هكذا فالحق والصدق واليقين
صفة الخبر وتصديق المخبر عرفا يقال خبر صدق وخبر حق وخبر يقين
وهذه الالفاظ هنا نصوص ظاهرة فيما وضعت له وهو دلالة على الوجود
للمخبر عنه لان سوق الكلام لتصديق المدعي فيما ادعاه لكن هذا كان يحتمل

الشبكة الألوكة www.alukah.net

الابتداء مجازا بقال الحق لا الكذب او الحق واحد لكن من الكذب وكذ في المصدر
والبقين فاذا ذكر في مقام الجواب حمل عليه يعني على الجواب والتصديق حتى
لو قال الحق والصدق او البقين غير مقرون بالبر يكون اقرارا بما قال كانه قال
ادعيت الحق ان قرني منصوبا او قولك وخبرك الحق ان قرني مرفوعا واشار
الى كون هذا الكلام بعد التقييد بهذه الالفاظ مفسرا بقوله والبر بسر بصفة
للخبر بل هو اسم لجميع انواع الاحسان قولا كان او فعلا ويكون محتملا
للتصديق ايضا لان المدعي اذا كان محقا يكون خبره حسنا فكان اتى
البر كاحتمال فلم يصلح جوابا بانفراده فاذا قرن بما حمل على جواب يعني
بما هو نص في الجواب وهو الحق والصدق والبقين حمل المحتمل على الجواب
حتى يكون جوابا وتصديقا فيكون هذه الالفاظ تفسير البر ووجه التعارض
والترجيح يفهم مما ذكرنا بادنى تامل ولو قال الصلح الحق او الصدق او
البقين لا يكون اقرارا لانه ليس في لفظة الصلح ما يحتمل الخبر بحال ولا
يستعمل في الاقوال لا منفردا ولا تبعا لغيره بل هو محكم في انه ابتداء
الكلام ولا يصلح جوابا وتصديقا فيحمل ما يقترن به من العرض المحتمل على
ذلك المحكم الذي لا يحتمل الجواب والتصديق المقيد بلفظ الصلح ويجعل

رد الكلام به اي كلام المدعي بابتداء امره بانباع الاصلاح وترك الدعوى بالباطلة
قال الشارح الفاضل في ذيل هذه المسئلة وضابطة المسئلة متى دخل
الصلاح حال الفساد يعني كلما قيد الكلام في مثل هذا المقام بلفظة الصلح
لا يحكم بصحة الاقرار بل بفساده والله تعالى اعلم ولهذه الاسامي
اضداد تقابلها قال الشارح الفاضل اعلم ان الضدين هما امران وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وربما يعتبر التضاد ايضا
بين المتصفين بذلك كالاسود والابيض والاخضر انه لا تضاد بين
الظاهر والخفي بالمعنى المذكور لان اللفظ يكون ظاهرا بالنسبة الى شيء
خفيا بالنسبة الى شيء اخر كما في هذين المذكورين الخفي والاخفى من
المتضادين كذلك بل بين الخفاء والظهور تضايف لان المتضايفين
امران وجوديان لا يمكن تعقل احدهما الا مع الاخر كالابوة والبنوة ومما
كذلك فيكون الظاهر والخفي من المتضايفين بالعرض كالاب والابن
والقبل والكثير الان الفقها ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام
التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من جملة ذلك وكان
قول المص تقابلها تفسير المراد من الضد وتنبيها على ما ذكرنا والا يكون

ذكرهم لغوا قال صاحب الكليات والتناقض عند اهل الحكمة اربعة اقسام التضاد والتضايف والعدم والملكة والتناقض وعند المتكلمين قسمان التضاد والتناقض فان المتناقضين ان جاز انتفاؤهما فهما الضدان والا فهما النقيضان والتضايف والعدم والملكة من قبيل التضاد وقال صاحب تحقيق المقابل على اقسام تقابل المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضايفين كتقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الفقهاء كما تقدم ايراده بعد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد جملة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في الاصطلاح واذا عرفت هذا فجعل الشارح تقابل الظاهر والخفي من قبيل التضايف لا من قبيل التضاد محل نظر ومن اراد تحقيق ماهية التقابل وتفصيل اقسامه فليراجع مباحث امور العامة في مطولات

كتب الحكمة والكلام قال صاحب التحقيق والغاية من هذا التقسيم ببيان ما يقابله من الاقسام دون التقسيم لذاته تقدمه والذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا التقسيم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل فيه ملحوظ وكون بعضه فوق بعض قد يحتاج الى بيان ما يقابله في قسم آخر على حدة بخلاف التقسيم الاول لان العام يقابل الخاص والمأول والمشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح الكناية ثم هذا التقسيم داخل في التقسيم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا لمراده للسامع وقد لا يكون فهذا تقسيم للظهور باعتبار ظهور المراد وخفائه سببه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء ايضا اربعة اوجه فعلى هذا كان الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذكر الظهور وهي ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذا التقسيم وقد يلزم ان يكون اقسام المظهر خمسة وقد ذكرناها اربعة انتهى واذا عرفت ذلك فضد الظاهر الجلي وهو الخفي الذي هو عارض في غير الصيغة لا بال الا بالطلب بيقين ان صيغة الظهور فقرة راجع نظر

الشبكة الألوكة www.alukah.net

الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض فيه
كما في المثالين الآتيين واعترض عليه بان الظهور ما كان في الظاهر في نفس
الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي ايضا في نفس الصيغة ليتحقق المقابلة
واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقق
الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد في محل يضاد البياض في محل آخر
نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي
ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان
الخفاء والظهور في محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من
التضاد اختلاف المحل فلذا اختلاف الجهة قال الكوراني وبهذا ظهر ان
اجتماع الضدين في موضوع واحد غير محال اذا اختلفت الجهة وهذا نظير
ما قالوا في كبر شخص وصغره بالنسبة الى شخصين وقولهم بعارض في غير
الصيغة احتراز به عن المشكل والمجمل والمتشابه لان الخفاء في هذه الثلاثة
بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل
وازدحام المعاني وتوارد عامل لفظ واحد من غير ازدحام في المجمل وكذلك
المتشابه وقوله لا بنال الا بالطلب ليس من تتمة الحد بل هو علامة الخفي

وتاكيد للخفاء اذ ولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قال ابن ملك وتظهر الخفي في
المدينة منوع حيلة سارق متمرد يريد تقرير ذهبه وهيئة كاية السرقة وهي
قوله تعالى فاقطعوا ايديهما اعلم ان السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز
اجنبي لا شبهة فيه خفية وعرفا يدل الحفظ في نوعه او عينه واحترز
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالثاني عما اخذ من غير الحرز
وبالثالث عن ذي رحم محرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة مثل ما لو سرق
السارق وبالخامس عن النهب والغصب وبالسادس عن الخيانة وبالسابع
عن الطرار والنباش في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة الاية فان كلا منهما معرف لا يدين عارفان في حق السارق والزاني
خفيان فيمن اختص باسم آخر كالنباش والطرار والوطي اما ظهور اية
السرقة في حق السارق فلانها قاهرة فيمن اخذ مالا غيره من حرز على
سبيل الاستتار وامثالها اي في حق الطرار والنباش فاريد بكل
واحد منهما اي من الشبه السرقة لكن لاختلاف الاسم بدل على اختلاف المسمى
ظاهرا فان الظاهر من السارق هو اخذ مال الغير وهو بمقتضاه عام شرقا سمه
لحفظه بضرب غفلة منه ونقل عن المغرب بانه من باب عيان اي بشفه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ويقطعه والنباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل
الطرار والنباش غير فعل السرقة فاستشبه الامر انهما داخلان تحت لفظ السارق
حتى يقطعا كالسارق ام لا ولذلك اختلف العلماء فقال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله تعالى لا يقطع وقال ابو يوسف يقطع وكذلك آية الزنا ظاهرة
في وجوب الجلد في كل حق زان حنفية في حق من عمل قوم لوط عليه الصلاة
والسلام لاختصاصهم باسم يعرفون به وهو اللوطي فاستشبه الامر بالنسبة
اليهم وذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه وحكمه النظر
فيه ليعلم ان اختفاءه لزيادة او نقصان فيظهر المراد يعني حتى يعرف
سبب الاختفاء وهو اختصاص كل واحد منهما باسم آخر لمزية على السرقة
والزنا او لنقصان فيهما فان كان لمزية صح الالحاق بالسارق والزاني
في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح الالحاق
فتاملنا في السرقة فوجدناها جناية من حيث انه اخذ مال على وجه
الخفية من حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان
السارق ياخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار ياخذ عند حضوره
وانتباهه الا انه اختص باسم آخر لحذق في فعله فكان فعله زيادة على

فعل

فعل السارق فيكون جنايته اقوى فيثبت وجوب القطع في حقه بطريق
الاولى كثبوت حرمة بحرمة التافيف واما النباش فياخذ مالا لاحافظ
له من حرز ناقص فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به لاسيما
في الحدود اذ يكفي في درئها ادنى شبهة وكذلك الزنا اسم لسفح ما محرم
في محل مشتهى جبرا بحيث يؤدي الى استهلاك الفراش واهلاك الولد
والمواطة قاصرة في هذا المعنى اذ لا يؤدي ذلك الى استهلاك الفراش والى
الى الاهلاك الولد فلم تلحق به في وجوب الجلد قال الكرخي هذا ما ذكره
الاصوليون لكن الفقهاء رحمهم الله تعالى فرقوا بين ما اذا طرصرة خارجة
عن الكم حيث لا يقطع وبين ما اذا طرصرة داخلة فيه حيث يقطع واما
النباش فلا فرق بين ان كان القبر في بيت مقفل او في غيره او سرق
الكفن او غيره ذكره ابن نجيم وقال ابن الملك ولو كان القبر في بيت مقفل
اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق
مالا آخر لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم
ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رويناه محمول على سياسة
توفيقا بين الحديثين وضد النص المشكل وهو الداخل في اشكاله حتى لا
ينال الا بالتامل بعد الطلب قال الشارح الافضل ما خوذ من قولهم امشكل اي
دخل في اشكاله وامثاله كما يقال استتى اي دخل في الستاء وهذا فوق الخفي
في الخفا كما ان النص فوق الظاهر في الظهور فلا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل
بعد الطلب اي يطلب اولا جميع الاشكال ثم يتامل فيها ليعرف المطلوب كقوله
تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم لان كلمة انى مشكلة لاستعمالها بمعنى من اين
كقوله تعالى انى لك هذا الآية اي من اين لك هذا وهذا يوجب الاطلاق
في الدبر كما يوجبه في القبل وبمعنى كيف كما قال الله تعالى حكاية عن
زكريا عليه الصلاة والسلام انى يكون لي غلام الآية اي كيف يكون لي غلام
وهذا يوجب الاطلاق في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة
او مضطجعة او مستدبرة بعد ان يكون اتيانا واحدا وهو القبل فطلبنا
مفهوما منها فوجدناها اثنين فقط ثم تاملنا في كل منهما فوجدنا ان المراد
ههنا كونها بمعنى كيف لقرينة ان الله تعالى سماهن حرثا اي مزرعا
تشبيها لهن بالمحاريث وما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل

بالبذر واشارة الى ان الغرض الاصلي من الوطي هو طلب النسل لا قضاء
الشهوة فكان المعنى لا تاتوهن الا من حيث يتاتى منه هذا الغرض والدبر
موضع الفرث لا موضع الحرث اذ هو غير صالح للاتيان فلا يجوز الاتيان منه
الا ترى ان الله تعالى حرم القربان لاذى عارض بحائض ذلك محل وهو الحيض
فلان يحرم لاذى اصلي بالطريق الاولى ويؤيده ايضا سبب النزول فان
اليهود كانوا يقولون من جامع امراته وهي مجبية من دبرها في قبلها
كان الولد احول فنزلت الآية ردا لهم ونظير المشكل من المحسوسات رجل
اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله
ليوقف عليه قبل ان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا الآية من قبيل
المشكل في حق الفم والانف وقال صاحب التحقيق ذلك لا يصلح مثالا للمشكل
لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهر
معلوم لغة وشرعا لكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف لاشتباه
لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر
المشكل وضد المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب
الخفا كما لم يبق في المفسر الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدحمت

فيه المعاني والمراد من المعاني ما فوق الواحد لان اللفظ المشترك بين معنيين
اذا استعمل فيه باب الترجيح صار مجملا والمراد من المعنى هو ما مفهوم اللفظ
والمراد من ازدحام المعاني توارد ما على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر
كما في المشترك الا ان التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع وقد يكون باعتبار
غرابة اللفظ من غير اشتراك وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان
المجمل انواع ثلاثة نوع منه لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع
معناه معلوم لغة ولكنه ليس مراد كالربوا ونوع معناه معلوم لغة لانه
متعدد كالمشترك الذي لا يمكن ترجيح احد معانيه بالتامل فاستبه المراد
استباها حالا يدرك الا ببيان من جهة المجمل قال الشارح الفاضل ويقابل
ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه على ان قوله ما ازدحمت
فيه المعاني زايد ثم يكفي في تعريف المجمل او يقال هو ما استبهم المراد منه بحيث
لا يدرك الا ببيان الا انه ذكر قوله ما ازدحمت فيه المعاني للتوضيح والاشارة
الى سبب الاستباه انتهى اقول كلامه هذا لا يخلو عن اضطراب من
وجهين الاول انه حكم اولا بزيادة قوله ما ازدحمت فيه المعاني وجعله
ثانيا مفيدا للتوضيح والاشارة الى سبب الاستباه والثاني ان من جعل

سبب الاجمال والاستباه ازدحام المعاني بقرينة فا التفريع في قوله
فاستبه فهذا يقتضي ان لا يوجب الاجمال الا عند التعدد وجعل الشارح
الاجمال ثلاثة انواع ووجود تعدد المعاني وتواردها على لفظ واحد فيما
عدا صورة الاشتراك غير ظاهر الا ان يجاب عن الاول بان مراده من الزيادة
عن الحد لا انه ليس لم فايدة اصلا وعن الثاني بان تعدد المعاني اعم
مما في نفس الامر وفي ذهن المتكلم او السامع واما صرفة التعريف على
المتشابه دون مسلم فان المجمل وان لم يدرك الا ببيان لكن البيان موجود في
المتشابه لا يرجى بيانه حتى قالوا هذا القيد لاخراج المجمل هذا والله تعالى اعلم
ومثال المجمل من لحسوبات كمن اغرب وانقطع خبره وبيان لا بالخبر ولا
بيان بالطلب والتامل بدون الخبر عن موضعه ومثاله من الشرعيات
مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل لاشتباه المراد بحيث لا يدرك بالتامل
في معاني الكلام بان الربوا عبارة عن الزيادة بحسب وضع اللغة فانه في
اللغة اسم للزيادة وهو ليس مراد في الآية فقطعا اذ البيع لم يشرع الا للاكتساب
فلا يكن الوقوف عليه بالتامل ولم يعلم ان المراد به اي فضل فيكون مجملا فاحتيج
الى بيان المجمل وقد بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث الاشياء الستة

فيه المعاني والمراد من المعاني ما فوق الواحد لان اللفظ المشترك بين معنيين
اذا استعمل فيه باب الترجيح صار مجملا والمراد من المعنى هنا مفهوم اللفظ
والمراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر
كما في المشترك الا ان التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع وقد يكون باعتبار
غرابة اللفظ من غير اشتراك وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان
المجمل انواع ثلاثة نوع منه لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع
معناه معلوم لغة ولكنه ليس مراد كالربوا ونوع معناه معلوم لغة الا انه
متعدد كالمشترك الذي لا يمكن ترجيح احد معانيه بالتامل فاشتبه المراد
اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل قال الشارح الفاضل ولقايل
ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه سلمنا ان قولهم ما ازدحمت
فيه المعاني زايد لم يكفي في تعريف المجمل او يقال هو ما استبهم المراد منه بحيث
لا يدرك الا ببيان الا انه ذكر قوله ما ازدحمت فيه المعاني للتوضيح والاشارة
الى سبب الاشتباه انتهى اقول كلامه هذا لا يخلو عن اضطراب من
وجهين الاول انه حكم اولا بزيادة قوله ما ازدحمت فيه المعاني وجعله
ثانيا مفيدا للتوضيح والاشارة الى سبب الاشتباه والثاني ان من جعل

سبب الاجمال هو الاشتباه ازدحام المعاني بقرينة فا التفريع في قوله
فاشتبه فهذا يقتضي ان لا يوجب الاجمال الا عند التعدد وجعل الشارح
الاجمال ثلاثة انواع ووجود تعدد المعاني وتواردها على لفظ واحد فيما
عدا صورة الاشتراك غير ظاهر الا ان يجاب عن الاول بان مراده من الزيادة
عن الحد لا انه ليس لم فايدة اصلا وعن الثاني بان تعدد المعاني اعم
مما في نفس الامر وفي ذهن المتكلم او السامع واما صدق التعريف على
المتشابه فغير مسلم فان المجمل وان لم يدرك الا ببيان لكن البيان موجود في
المتشابه لا يرجى بيانه حتى قالوا هذا القيد لاخراج المجمل هذا والله تعالى اعلم
ومثال المجمل من المحسوسات كمن اغرب وانقطع خبره ومثاله من الشرعيات
ينال بالطلب والتامل بدون الخبر من موضعه ومثاله من الشرعيات
مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل لاشتباه المراد بحيث لا يدرك بالتامل
في معاني الكلام بان الربوا عبارة عن الزيادة بحسب وضع اللغة فانه في
اللغة اسم للزيادة وهو ليس مراد في الآية قطعا اذ البيع لم يشرع الا لكونه رابحا
فلا يكون الوقوف عليه بالتامل ولم يعلم ان المراد به اي فضل فيكون مجملا فاحتيج
الى بيان المجمل وقد بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث الاشياء الستة

ان المراد به فضل خال عن العوض مشروط في العقد ولكن البيان زاد
فاحتيج بعد ذلك الى التطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء
الستة فاختلف العلماء في ذلك فعندنا القدر مع الجنس وعند الشافعي
الطعم مع الجنس وعند مالك الاقتيات والادخار على ما عرف في موضعه
وحكمه التوقف واعتقاد حقية المراد الى ان ياتيه البيان
اي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد لان الاجمال لا يمنع اعتقاد
حقية ما هو المراد به فاذا الحقه البيان وجب العمل بتراخ كان البيان
قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار
المسح كان مؤولا وان لم يكن قطعيا ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى
الاشكال فيجب التطلب والتامل بعد ذلك البيان كبيان الربوا بالاشياء
الستة فان الربوا ورد في النص اسم جنس محلى بلام التعريف فيكون
مستغرقا بجميع انواعه والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بين الحكم في الاشياء
الستة من قصر غير قصر عليها اذ لم يوجد شيء من كلمات القدر والعقد
الاجماع ايضا على ان الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلوما فيها وبقي فيما
وراء ذلك كما كان قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل في

هذا البيان والاستدلال به كان مشكلا فيه لاجمال بعد التذكر الوقوف
على المعنى المؤثر صار مأولا فيه فيجب العمل به بغالب الظن كما صرح به صاحب
التحقيق والشارح الفاضل وعند المحكم المتشابه لان المحكم في غاية الظهور
كما عرفت والمتشابه المخصوص به بعض القرآن المقابل للمحكم فيه في غاية الخفاء
بحيث انقطع رجاء البيان واما المتشابه الذي عم به جميع القرآن في قوله
تعالى كتابا متشابها فهو بمعنى التماثل ونفي الاختلاف والتضاد وهو اي
المتشابه الذي يضاد المحكم مالا طريق لدركه اصلا لان العقل لا يتوجه
الى معنى اصلا لتراكم الاستتار وتزاحم الخفا فاشتبه المراد به اشتباها
لا يمكن الوقوف عليه ولا يرجى بيانه من الشارع حتى سقط طلبه اي
طلب ما يدل على المراد منه والاستفسار من الشارع بخلاف المجمل فان طريق
دركه متوهم بواسطة البيان من مجمل قال اصحاب الكليات وعن عكرمة
وغيره ان المحكم هو الذي يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل وحكمه
التسليم والتوقف ابدا واعتقاد حقية المراد بالمقطعات في اوائل السور
يعني ان حكم المتشابه التسليم وليس بموجب سوى اعتقاد الحقيه بان
نعتقد على الابهام ان ما اراد الله منه حق والتوقف فيه ابدا اي في الدنيا

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

فانه يوقف على مراده في الاخر اذ فايدة انزال المتشابه على ما ذكروا الابتلا
على ما سيأتي ولا ابتلا في الاخرة وذلك كالحروف المقطعة في اوايل السور
نحو الم والمص وكيعص وعزيمك وكالصفات التي لا يمكن اجراءها على
الظاهر كاليد والوجه والعين والاتيان والمجي والاستواء على العرش واما الها
قال الشارح الفاضل وحكمه التسليم والتوقف فيه ابدا واعتقاد ان ما اراده الله
تعالى منه حق وهذا عبودية والامعان في الطلب حتى يتكشف المراد به
عبادة والعبودية اتوت لانها الرضى بما يفعل الرب والعبادة تفعل ما يرضي
الرب وكذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا تسقط انتهى
وهذا مذهب عامة الصحابة والتابعين وجمهور متقدمي اهل السنة
من الحنفية من مشايخ سمرقند وغيرهم واختاره المص وذهب المراقبون
منهم وايمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وعزا اختيار المعتزلة
واستدل كل من الفريقين على مذهبه اما الفريق الثاني فالوخطاب بما
يفهم لا يليق بالحكيم خطاب من لا يفهم الا بترجمان الهوى اذا امر عبده بترك
بلسان الزنجي واراد الامتثال عند هذا سيفهما وايضا لو لم يكن لهم ذم على
حفظ ما في العلم سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم ذم على

الجهال لانهم يقولون كذلك ايضا وايضا ان المفسرين من السلف الى يومنا
هذا يفسرون ويؤولون كل اية ولم ينزههم وقفوا على تفسير شيء من القران
لكونه متشابها بل فسروا الكل وقال صاحب التحقيق نقلا عن القتيبي ثم ينزل
الله تعالى شيأ من القران لا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان
المتشابه لا يعلمه غيره للزم ان يكون المطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب
بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فايدة انتهى واستدل الفريق الاول بان
الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب وان قوله تعالى والراسخون شاء
مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند الله بدليل
قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه ان تاويله الا عند الله
وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم
آمنا به ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من
اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين
بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا
كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ما وتلين او غير ما وتلين فدل
هذا ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عايشة رضي الله تعالى عنها

انها قالت تلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايتم
الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم
امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا
لابتغاء فيتناول الجميع ولانه على تقدير عدم الوقف واختيار العطف
يتخصص المعطوف بالحال لان قولهم يقولون حال من الراسخين فحسب
وذا لا يجوز ولانه يلزم على مذهب القايلين بان الراسخين يعلمون تاويل
المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الله ان يكون يقولون
كلاما مبتدا من ضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون ونعرف خلاف
الاصل وهكذا صرح جار الله العلامة في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا
في جميع ما هو من هذا القبيل قال الشارح الفاضل ويمكن الجواب عن الاول
اما اجمالا فانه منقوض بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فانه يعلم المتشابه
سنذكره ايضا صرح بذلك فخر الاسلام في باب تقسيم السنة واما تفصيلا
فان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون

وتمامه وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف ذاك رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر الا مسحتا او مجلف بنصبي فمن رد الا مسحتا او مجلف فلانه يرفع مجلفا بالعطف على المعنى فان المعنى لا يدع الا مسحتا وبقي مجلف منهم

ما يعلم

لا يعلمه احد سوى الله تعالى نفسه لانه لا يعلمه لعدم صلاحية الجواز ان يعلمه
بالهام الحق كما في الغيب اذ القراء طبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع
جايز وعن الثاني بان الله تعالى ذم الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل
الفاسد الذي يستلزم هواه ويميل اليه طبعه كالتجسيم والكرامية حيث
حملوا النصوص على معان توجب التجسيم والامكان الاكل ما اول ثم قال
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل
ووافقه النقل من المحكمات ولهذا قال هن ام الكتاب لان الام هي الاصل
والمرجع لكن الشارح الفاضل لم يذكر الدليل الرابع وذكره التفتازاني وقال
وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتدا من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتدا اقول ويمكن الجواب عما تمسك به المستازوم ايضا اما عن الاول
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن الراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات
فالفايدة في انزال المتشابهات بان نقول ان الفايدة هي الابتلا فكما ابتلى
الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكف عنان ذهنه عن التامل
والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد بكف العنان
والمنع عن السير وهذا اعظم من ابتلاء الجاهل لان هذا الابتلا حوان يسلم

ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقي به مدرجة البحر وخوان ويتلاشى علمه في
علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفنا اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطايفة
وقيل العجز عن درك الادراك ادراك كما صرح به صاحب التوضيح ملخصا على
ان فيما ذكروه شايبة لزوم رعاية المصلحة وهذا خلاف مذهب اهل السنة
واما عن الثاني بان توقف من له ضرب من الجهل لعجزه عن التاويل ليس
كتوقف الراسخ في العلم مع قدرته على التاويل فالفرق ظاهر واما عن الثالث
فيما صرح به السعد العلامة في التلويح بقوله فان قيل ما من اية الا وقد
تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب
التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب اسلف الامة ما ظهر
اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في
المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم اقول وهذا كما
اضطروا الى القول بجواز اخذ الاجرة على الطاعات حسب اختلاف الازمان
والاحوال كما مر قال رحمه الله فظهر ان ذلك كان في العصر الاول وثبت حقه
بنقل من الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان
يقول الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وممن حمله تاويله انتهى رحمه الله تعالى

ان يجاب عنه بان توقف السلف انما هو عن طلب العلم حقيقة لانه ظاهرا
والاية انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع تنازع
الفريقين والله اعلم بحقيقة الحال

اقول لما فرغ من بيان اقسام القسم الثاني واضداده شرع في بيان اقسام
القسم الثالث الذي هو في وجوه استعمال ذلك المنظم اعني طرق ادائه وشاركه
بقوله استعمال المنظم اما ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال اما ان يسمى حقيقة
او مجازا لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير
موضوعه لعلاقة كما سياتي وهي اي وجوه الاستعمال اربعة ووجه الحصر
ان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة الاول
الحقيقة والثاني مجاز وكل واحد منهما اما ان يكون ظاهرا او لا بسبب ان الاستعمال
اولا الاول التصريح والثاني الكناية والثاني بين ان يكون اللفظ حقيقة
باعتبار وصريحا او كناية باعتبار اخر ومجازا كذلك الحقيقة في اللغة اما
فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة للقيامة لانها ثابتة
كاينة بخبر ارتياب فيكون معناها الثابتة في موضوعها او صيغة لا تتجاوز الى
غيره ولا ترد عنه او فعيلة بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته بيقين

الشبكة الألوكة www.alukah.net

فيكون معناها المشبهة في موضوعها الاصلي ثم نقل الى ما تقول انطلق ناهو
الثابت في الواقع ثم نقل في الاصطلاح الى اللفظ المستعمل فيما وضع له والتاء
في لفظ الحقيقة ان كان بمعنى الفاعل لاظهار ان الفعيل بمعنى الفاعل يذكر
ويونث بحسب موصوفه يقال رجيم ورجيمه والموصوف ههنا مونث وهي
الكلمة وان كان بمعنى المفعول فظاهر ايضا اذ الفعيل بمعنى المفعول اذا
جرى على موصوفه لا يلحق به التاء فانه يقال رجل جريح وامراة جريح
واما اذا قطع عن الموصوف فانه يلحق به تاء التانيث فيقال مررت بجريح
بني فلان وجريحتهم وهذا معنى توهم ان التاء لنقل اللفظ من الوصفيه
الى الاسمية لانه لما حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه بقيت
كالاسم الاصلي وفي الاصطلاح وهي اسم لما اريد به الموضوع واللام في
الموضوع عوض عن المضاف اليه اي لفظ اريد به موضوعه والحقيقة
من عوارض الالفاظ وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما في التعريفين اللفظ
كما في التحقيق والحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفيه لان الحقيقة
لابد لها من وضع ولابد للوضع من واضع فاذا كان واضعها واضع اللغة
كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق تسمى حقيقة لغوية وان كان واضعها

الشارع فحقيقة شرعية كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان
واضعها العرف فهي حقيقة عرفيه كلفظ الدابة المستعملة في معناها الاصطلاحي
والمجاز لغة مصدر ميمي بمعنى الجواز وهو العبور والتعدي او اسم مكان لجواز
فنقل الى الجائز كالعدل بمعنى العادل والموض بمعنى الوالي وذلك لان الكلمة اذا
استعملت في غير موضوعها فقد جازت منه وفي الاصطلاح اسم لما اريد به
غير الموضوع لاتصال بينهما وقوله لاتصال بينهما من تتمة تعريف المجاز احترز
به عما اذا استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا
في غير ما وضع له بل هو وضع جديد وقيل هو احتراز عن الغلط فان الغلط
ان يراد بالشيء غير ما وضع له والاظهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم
يرد به شيء اصلا ولا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لاتصال بينهما بل هو
احتراز عما ذكرنا فان قبل ان مثل لفظ السماء اذا استعمل في الارض لا علاقة
اذا لم يدخل في مجاز فما ذا يكون قلت يكون موجلا كما قال صاحب التنقيح
وعين اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غير ما وضع له
لعلاقة بينهما فمجاز ولا علاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد
فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المشتق فمنه ما غلب في
معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول ومجاز في
الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف
او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة
مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت
الدابة بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب صارت مجازا اذا اريد
بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف
صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما اختصت به فكانه لم يراع المعنى
فصارت اسما له واعلم ان اعتبار المعنى الاول في الاسم المشتق لان ترجيح
هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر
فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة
والاولوية لا للصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا
يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بعلة مخامرة العقل
فان معنى المخامرة ليس مرعيا في الخمر بصحة اطلاق على كل ما يوجد فيه معنى

المخامرة بل لاجل مناسبة والاولوية فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف
انتهى كلامه التوضيح مخصصا معنى بعني لاتصال بينهما بحسب المعنى والمراد
بالمعنى المعنى المشهور الخاص اذ لا تصح الاستعارة باي معنى كان ولهذا
لم تجز تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم الاختصاص ولا تسمية
الابخر وتحوه بسبب رائحة العذرة لاسد بخاره كالنار من وابر مرد فاذا
كان كذلك لابد في صحة الاستعارة من الاشتراك في صفة ظاهرة كالشجاعة التي
اشتهر بها الاسد والبلادة التي اشتهر بها الحمار وذلك قال الناس في تسمية
البليد حمارا وسجاح سمت المتنبية الى ضعيف التدبير اذا اتاها الاتصال
واما المجاورة بين محدثي صورة كما في تسمية المطر سماء في قوله قد قنا وفي السماء
ريقكم وما نوءها ورد وفي قوله اذا نزل السماء بارض قوم رعيناها فاذا السماء
المطر لكونه مدركا فاعلا ومنه قيل للسقف سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب
الى السماء اي بحبل ان تسقف وعلى هذا سحاب سحاب سمي مطرا مجازا من حيث ان
بينهما اتصال صورة ومعنى وقد يرث ايضا فان تسميته به ايضا مجاز فانه لا
مناسبة بينهما معنى ولكن ما كان الغالب اسحاله بعد تصيير من ورض وكلاء
فضاء الحاجة غلب في متن هذا الكان للبعد حتى ان الناس سموا الغائط

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على طريقة ذكر محل وارادة الحال وفي التمثيل بهذين المثالين بشارة الى ان مجاورة
في الجملة كاف اما خلقة او عادة ثم طرق الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز
قد بلغوه اكثر من عشرين كاتصال المتجانسين بين السبب والمسبب والكل والجزء
والملزوم واللازم والشيء وما يشاركه في وصف ظاهر والشيء ومجاوره
والشيء وما يؤول اليه او ما كان عليه وغير ذلك بكل شيء رجح في مادة من
لان كل موجود من المحسوسات له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور
الاتصال بين الشيئين الا باحد هذين الوصفين اعلم ان القوم
ذكروا ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما واطلقوا لكن لا بد من
التقييد باللغوي فانهما وان كانا مجازين لغويين في معناهما لكنهما حقيقتان
عرفيتان فيهما كما عرفت قال الشارح الفاضل لا يقال التعريفان غير مانعين
لانه يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منهما لان لفظ الصلوة والدابة لو
استعملتا في الدعاء والدودة فقد اريد بهما ما وضعتا له مع انهما بالنسبة
الى الوضع الشرعي والعرفي مجازان وكذا تعريف مجاز وان عدين المنفيين
اذا استعملا والحالة هذه فانهما مستعملان في غير ما وضع لهما شرعا وعرفا
فيدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع اللغة لانا نقول

المجاز

حل
ان لفظ الحقيقة ولفظ مجاز
مجازان في معناهما

بخيانات مأخوذة في اكثر التعريفات وهذا قليل لورود خيانات لبطلت
الحقائق فكانه قال الحقيقة اسم لما اريد به الموضوع له من حيث انه موضوع
له وكذا القول في المجاز اعلم ان الصحيح من المذهب ان المجاز يستغني
عن الوضع الشخصي وان كان لا يستغني عن الوضع النوعي على معنى ان
ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما
على الآخر جوازا انتهى كلامه وفيه نظر