شبكة الألوكة
www.alukah.net

مكتبة مكة المكرمة

مخطوطة

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول

المؤلف

محمد بن فراموز بن علي (ملا خسرو)

الملاحظات

- أصل هذه النسخة في مكتبة مكة المكرمة.

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مرآت الاصول
في شرح مرقاة الوصول

وقد يقال الضبط المتقدم ان احتاج اليه
المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالمتقدم
بالطبع والا فبالطبع فان لم يكن محتاجا اليه
فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود
فالمتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما
ترتب فالمتقدم بالرتبة والا فبالشرف

الاصول

المراد بالمرقاة

في ملك الفقير المعفو خاطره الكريم
عثمان بن سليمان بن يحيى المكي عفى عنه
عفا الله عنه وكرمه

وزارة المعارف والشؤون
مكتبة مكة المكرمة
رقم التسلسل
الرقم الدولي
تاريخ الدخول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم • وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم • شرع لهم الاحكام بطوله العميم • ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الجسيم فحلوا بنجوة عن عذاب الجحيم • وحلوا بالمجبات • فيحلوا بالنعيم المقيم • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له • شهادة عن الضمير الصميم • وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم • والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم • وسدد مناهج الحق بسنته الجريم • محمد واله وصحبه المجمعين على تتميم العصير • والحق شمس بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم • ماجاد الغمام بدمعه على الغميم • وسح القصيم • فهذه العصير • اما بعد • فان اول ما تفتر صه التوارح • التوارح جمع تارحة • واعنى بها ما يحصل الجوارح الجوارح • ما يتوسل به الى وسيلة الغفران • ويتوصل الى ذريعة الرضوان • وهو علم الاصول الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاكابر • ومنه يتجلى عرى الرقايق الاحكامية • وقد صنف فيه العلماء العظام • والفضلاء الكرام • بوأهم الله تبع دار السلام • كتبا معتبرة • مطولة ومختصرة • كل منها يشفى ذا العلة • ويسقى ذا الغلة • لا سيما اصول الامام • فخر الاسلام • فانها قلاعة فى بيداء الاصول • لا تزعزع هبين الحصول • شهدت بجلال قدره كلمة الكملة الفحول • وزهدت فى تنقيص شانه امة السنة الغيول • فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول • وترصيف الابواب وفصول كالاستعانة بالمؤفة حين الاستعانة باليم • والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم • نعم ان قصد احد تهذيب الكلام • والتدريب الى الافهام • واستطلاع راى راسى اقدام • والذب عنه بكشف الابرام • ومحتدى المقام • لساغ له العزم والاقدام • وان لم تحف الحسرة اللئام • ومن يقف آثار البهذبر ينل • طرايح محمر الوحش اذ هو رائع • ثم ان مع انى بالقصور معترف • ومن بحور النحارير مغترف • قد استهوتنى الشعور بمكنونات ضمائر الاخيار • واستهامنى العثور على مخزونات سرائر الاخيار • ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب • ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب • فرتبت اقوالا عجالة ابهج انتظام • بل حجلة رتيج الانتظام • منطوية على زبدة افكار المتقدمين • ومحتوية على عمدة انظار المتاخرين • مع زوايد من فوائد اقتنصتها بسهام النظر الثاقب • وفلائد من فرائد نظمتها بايدى الفكر الثاقب • ثم القيتها فى زوايا الجنان • وشجت على عناكب النسيان • لما انى فى زمان غلبت على الطباع الحسد والعناد • وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد • وافضل ذيدهم الجور عن سبيل السداد • ومنهج الرشاد • وامثل هجيراهم تمزيق الادم بالسنة حداد • والسنة حداد • قد سلكوا مترديات الضلال • من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا • ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون • ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا • حتى اثرت بلبال الالام كوفهم من الاوهام • ان اميط عن وجهها اللثام • واظهرها بين ظهراني الانام •

فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد فجادت بمحمد الله ذي الفضل والندى وتوفيقه
كالبدر من مشرق بدا اهتديت بها سبل الفروع قويمة وامست بها مناهج الاصول مستدا
بها نال اغصان الفروع نضارة بها صار بنيان الاصول مشيدا اذا رأت الحذاق
غرة وجهها تحلت لهم عقدا ودرا منضدا لئن نظروا فيها بعقل مؤيد يروا كل
ما فيها بنقل مؤكدا ومن جدة تحصيلها جح خصمه ولو كان عون الخصم سيفا مهندا
الكمي كما وقفت للجمع اعطها قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا العل لسانا صانه
الله عن اذى يقول ويدعو اللهما ممجدا جزى الله ذا فضل اولاه خيرا بما سعى واولاه
في اخراه عيشا مرغدا ثم لما احسنت فيها الايجاز واى لم يبلغ مرتبة الالغاز
واسست فيها الاشكال واى لم يصل حد الاخلال حررتها شرحا يتضمن بسطا ايجازها
بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اغطائها وتفصيل
اجمالها مع تحقيق المرام وفي ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد بعبان
يلتذ بدركها القلوب ويتشرح الصدور والفاظ يتلالا اخلال السطور
كانها نور على نور شعر
كان الثريا علقت في جبينه وفي انفه الشعرى وفي خده القمر
وسميته مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول
متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحققين ويجعله سببا لنجاتي في يوم الدين
ثم المامول من المامون عن الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف
ان لا يبادر الى الرد والانكار ويتقيل على اعمال الروية والافتكار لعله يوس
من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وقع فيه

وحاجة فجحة بنى باب رد
اى غلبته بالحجة فبار كفاح

الغزة كلام اذا عمى مراده
والاسم الغزة والجمع الغاز
كرطب وارطاب مختار صحاح

لك ناقص

عند

بسم هو بوزن بفع بسكون الفاء وحذف اللام لان اصله بسمو بوزن
بفعل بكسر الفاء وضمة وسكون العين فحذف لامه وعوض عنه
الالف فاسكن فاءه وحرك عينه ونون متكرا بقيه في اللفوف
فادخل الباء وكسر لئلا يشبه عمله وطول عوضا عن الالف وتطويل
الفاء اشارة الى ان البسملة تسمية لما بعدها من الفعل والقول
قليلا كان او كثيرا الله بوزن العالم بحذف الفاء
لان اصله الاله بوزن فعال فحذف الهمزة
حذف فاءه على غير القياس واد خل
حرف التعريف للتعويض بالحق
وادغم في العين للجنسية في التلفظ
د الخط لكون كل حرف كلمة وحذف الالف
الزائد قبل اللام من الخط لكثرة الاستعمال
فعل عمالد وهو واحد واجب الوجود بالذات
حليمه مرام

قال الفاضل الجامي الاسم
ما خوذ من السمو اي بهما
حا لكونه ماخوذا من السمو وهو
العلو يحتمل ان يكون السمو بضم السين
واللام وتشديد الواو ويراد منه في البيت
حينئذ المعنى المصدري ويوزنا الوجود
في يحتمل ان يكون السمو بالحركات الثلاث
في السين وسكون اللام والواو وكذا العلو
في معناه يراد منه في العرف معنى الاسم الجامد بحيث لا
يعني بالحركات الثلاث في العين وهذا قوي باشتقاق الاسم وانب
الاسم من السمو حذفت الواو ثم نقلت حركة السين
الى ما قبلها ليصح الوقف عليه ثم اتى بهمزة الوصل
لما يلزم الابتداء بالساكن وقال بعض
المحققين ان ظاهر الكلام يدل على ان الذين
اخذوا الاسم بهذا المعنى اقسم من الكلمة من السمو
او الوسم والظاهر انهم نقلوه عناه
اللغوي الى المعنى الاصطلاحي
يعني اللفظ الدال على المعنى
كما في قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء

وفي القاموس اسم الشيء بالضم واللكسر وكاثر
وثلثه وسماه مثلثين علامته وهو اللفظ الدال
على المسمى والعرض للتمييز ثم نقل في العرف
الى ان صار حقيقة فيما يعبر به عن المعنى
المقام بيانا ما اخذ الاسم المذكور
اللغوي غير مناسب هو
عصمة الله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ان المعلم اذا قال للصبي قل بسم الله الرحمن الرحيم فقال الصبي بسم الله الرحمن الرحيم كتب الله تعالى براءة للصبي وبراءة للابوية وبراءة للمعلم من النار ه تفسير

واشتقاقه من سما يسمو سموًّا وسما يسمي سميًّا اي علا
فقولهم اسم بالضم بني على صيغة الامر من الواوي
منه وقولهم اسم بالكسر بني على صيغة الامر من اسمى يسمي
والاسماء المبنية على صيغة الفعل كثيرة كقولهم يشكر
ويزيد وتغلب ويعمل ومعنى الاسم من هذا المأخذ ان
المسمى يعلو بتسميته وذاكر الله تعلو درجته بذكر الله
وموحته ومن قال اشتقاقه من وسم يسم فقد اخطأ
لان الفعل منه سمى يسمي وتسمى يتسمى ثم تكلموا في ادخال
كلمة اسم هاهنا قال ابو عبيدة هو صلة وزيادة
ومعناه بالله وقال الاخفش هو للتبرك ولو قيل
بالله لظنوا قسمًا فزادوا لازالة الاشتباه بذكر هذه
الزيادة وقال قطرب انه لاجلال ذكر الله
ليقع به الفرق بين ذكره وبين ذكر خلقه في مثل
قولهم تبركت بفلان واكثرهم على ان الكلمة مقصودة
غير زائدة ومعناه البداية بذكر اساميه التي
سمى نفسه بها والتبرك بها قال الله تعالى
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ه
تفسير نسفي

٣

عثرة وزلل او وجد فيه نبوة وخلل فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى
من الخلل او يصفح عما يستوجب من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من احوال الرجال
نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان نظم لئن ادركت في نظمي فتورا ووهنا بيان
للمعاني فلا تنسب بنقص الى رقمي على مقدار تنشيط الزمان وها انا
اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجأ في كل باب
واليه المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحيم حامدا الباء للملابسة
والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما على في الحال الاولى او حمدا
على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله تع ابتدئ الكتاب
حامدا اثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه
ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
فهو اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه
ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث
فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد
ابتداء ممتدا الا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية
صورة لان التعارض الظاهري بين النصين بناء على حمل الابتداء على الآني باق
بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي مقتديا بالكتاب
الوارد بتقديم التسمية وعملا بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه
عن التبعية المخلة بالتسوية لمن يعنى الله تع آثر الموصول للتفخيم شيد اي احكم من التشييد
وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفع اصول الدين

الاصل كما سياتي ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقايد الكلامية
وايدا اى قوى وقوعه اى الدين والمراد منها ما يبتنى على تلك العقايد من الاحكام الفرعية
العملية بالكتاب متعلق بايد المبين اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق
او الواضح الاعجاز ومصليا عطف على حامدا على مقوم اى مسدد لسنن اليقين
بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ابهم للتعظيم
قال الله ورفع بعضهم فوق بعض درجات والمجمعين اى المتفقين على استحسان
استحسنه اى عد اياه صحيحا حسنا اجمعين حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه
فوذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاقتصاص على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام
واصولا مطلقة وواحدا منها اعنى القياس في ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر
لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيهما بيننا وبين الشافعية
اعنى الاستحسان والاقتصاص لان التفي اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان
لشهرته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكره مبني على ان يكون المراد باذكر
معانيها اللغوية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو
بمعنى آخر كما تحقق في موضعه وبعد اى بعد الحمد لله والصلوة على النبي والآل فهذا الفاء
اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام والتانيث باعتبار الجزء بجملة بفتح الميم
والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل الاصول الغر جمع غرة
يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه ودرر بحار المعقول والمنقول

الدرر

الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول بادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل
المتعلقة بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اى المعيبة والادخل العيب خالية
اى مبرئة بالاشارات الى الدقائق والاسرار المقبولة عند اولى الابصار
تقويما اى مقوم ومعدل لميزان برهان الاصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره
في الوصول الى مستصفى حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقائق
مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام وكان هذا الكتاب
وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل نظمها اى المجلة
بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا مع الاحكام اى كونه محكما متينا معنى
عن التنقيح والاختصار حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى التعمية والغاز
ومحواها بغاية تبيينه اى بسبب كمال توضيحه المرام اى المطلب مناره وهو علم الطريق توضيح
منهاج اى طريق كشف الاسرار يعني ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علما
منصوبة في طريق كشف اسرار الاصول واماره فروعه لارشاد سالكي صراطه الى السبيل
والوصول رتبتها اى المجلة معتوا لا اى معتمدا في تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك
العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة
اسباب الخير وتحية اسباب الشر وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها
وسيلة اليه شعر فمن يتبع اسباب العلى فليصل بها فتلك الى نيل العلى خير سلمى
اسال الله تع حال من فاعل رتبتها الغاية من كنز الهداية حتى استغنى في تقرير الكلام
ولا احتاج الى احد من الانام واسال الله تع وقاية اى حفظا لاقدام العقول والفهم
عن الزلل العارض بعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج

شبكة الألوكة www.alukah.net

الرشاد في البداية والنهاية متعلق بالزلل والوقاية على اللغو والاستواء آته اي الله
تعالى قريب تمثيل لاتحقيق مجيب اي سميع كما نقل عن ابن الانباري في تفسير قوله تع واذا
سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني فلا يرد السؤال المشهور
عليه لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب ارجع
اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما
من اسماء كتب الاصول وهو التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمنهج
والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتحرير والتحقيق
واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفى والخلاصة والتلخيص
والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية
بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف **مقدمة** اي هذه
مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل شيء مضبوطة
بوجه وحرية حقة ان يعرفها بها ليامن من فوات ما يعنيه وضياع وقته فيما لا يعنيه ولا شك
ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعه
الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز استغناء
التمييز اليها ايضا لكنه اختير عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف
في تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا
ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال **اصول الفقه** وهو لقب لهذا العلم
مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب
اضافي فله باعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريفه

الفقه

اعلم ان ابن الحاجب قدم تعريف اصول الفقه باعتبار ما سماه اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه حيث قال هو العلم بالفقه واعلم ان ما ذكروا في تعريف الفقه يوصل بها الى الفقه فانه لما كان ما ذكروا في تعريفه اثارة الفقه الذي هو نتيجة الادلة الاجمالية وثمرة له والمراد بالفقه في تعريف اصول الفقه باعتبار ما سماه اللقبي هو التصديقات الفرعية المكتسبة من ادلتها التفصيلية واما صاحب التنقيح فانه لما قدم تعريف اصول الفقه باعتبار ما سماه اللقبي وتارة باعتبار ما سماه الاضافي صار تعريف الفقه صعبا فانه لا يمكن ذكره في اللقبي فلا يحتاج الى التعريف ثانيا

اعلم ان كل كثرة مضبوطة بوجه وحدة حقة ان يعرفها بها ليامن من فوات ما يعنيه وضياع وقته فيما لا يعنيه ولا شك

مبنى الفقه الذي به الوصول الى السعادة الدينية والدنيوية وذلك ممنوع م

الغاية وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا
المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار توفيق راجح على المشهور حيث قيل
علم اي ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد
اخرى فلا يدخل علم التصور وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام وان شمل الملكات
كلها او اصولا وقواعد او ادراكها فيدخل العلوم المذكورة ويخرج بقولي بالوقوف
لان الباء للسببية احوال الادلة والاحكام الشرعيتين اي المنسوبتين الى شريعة
محمد صلى الله عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام
لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها امر المعجزات التي يتوقف عليها الشرع
فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك
الادلة من حيث ان لها اي لتلك الاحوال دخلا في اثبات الثانية اي الاحكام بالادلة
اي الادلة قول عام كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك
الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين
اذا تخلل بينها عدم والمراد بها ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه
والنظر في احواله وصفاته فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا نظر فيها ثبت ادت
الى المطلوب الخبري والمؤدي الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم
للصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها

ي باحوال الادلة والاحكام ح

وهي كيفية راسخة في النفس فان الكيفية
التي لا تزال عنا اصلا او يسير
وملكة فيه يمكن الانزال عنها وتوقف
زوالها على ملكة وان كانت غير راسخة
سمي حالا وكيفية الشيء حاله وصفته وتوقف
بانها عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير والا يقتضي
القسمة واللاقسمة فمحل اقتضاء اولها فحرج
بالقيد الاول الاعراض النسبية مثل الاضافة
والفعل والانفعال لان الفعل عبارة عن كون
الشيء مؤثرا ما دام هو مؤثرا والانفعال عبارة
عن كون الشيء متاثرا ما دام متاثرا والقيد
الثاني الكيات وبالثالث النقطة والوحدة
على قول من يجعلها من الاعراض ويخرج بها
من الكيف والقيد الاخير الذي هو قولنا
اوليا لم يدخل في التعريف مثل العلم
بالمعلومات المقتضية للقسمة
او اللاقسمة م ح م

المؤلف يتكلم على الاصل المتقدم

التعريف الذي

وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعديه واللزوم وعديه
وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الكافية
يوقف الحكم بخطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون
غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التوقيف قيد
او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه
بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتضاء او ملازمة
الاستثناء المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات واجزية لها او اوصافا
وقيودا فيها وسواء نشأت من الادلة كلونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة
وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم
فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت
الفرضية والعلية كاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس
وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها
فالكبريات واللازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول
وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة
تحتاج في استنباط منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن
ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط
وليس العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في تعريفه العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

وعدل

وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم
ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة
من ادراكها مرة بعد اخرى اما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا
اذ لا يتوصل بها الى المطلوبا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما حرره بعض
القاعدة الكلية الى صنوى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي
بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول
كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب
وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال تحت
العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد الكلية يتوقف على البحث عن احوال
الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فخلاف
المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثاني ان مجرى التوصل على ما ذكرنا
صرحوا بخروجه بان المراد بالتوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة
في السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب
مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها والفقه لما فرغ عن التعريف اللقبي شرع
في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف
على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف
الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان
مضافها مشتقا او في معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيده

الخاف

مطلق فالمراد باصول الفقه ادلته يختص دلالتها بالفقه وما توقف معرفة المضاف
من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم
نظرا الى الظاهر فقال معرفة النفس مالها وما عليها عملا بهذا التعريف سوى القيد الاخير
منقول عن الامام ابو حنيفة رحمه الله وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي
ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد الكلية التي تعلقها
بعاشين بعدها اعني مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل
مالها وما عليها لاعن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لاينافيها عدم معرفة مسئلة من علم
وفقيه بالاجماع بعض الاحكام كما لك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين
لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا
اولا مرآخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا ومالها وما عليها احكام يتوقف
او تقرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها
لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها
في الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم يمكن ان تنتفع به
وتتقرر تصديقا ناشيا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله وموفة جبرئيل والملائكة
الملكة علم الرسول والمقلد ومن ياخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة
الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات
وكان المقصود ههنا تعريف الفقه الماخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا
فخرج بجعلا الكلام والتصوف اي علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اي في ذلك
القيد كالامام اراد الشمول لها لكونها من الفقه عنده حيث سمى الكلام فقها اكبر

فان قيل

فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد
بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالوجدان
لا بشوبها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغني عن البرهان فان قيل لا بحث
في الكلام عن الاحكام الاعلى النادر مثل ان معرفة الصانع واجبة والنظر فيها واجب
فكيف يشملهما التعريف قلنا المراد من معرفة معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته
ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفتها هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف
على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينها على القانون
الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيتعين في جميع مسائل
الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد
وان لم يقرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا
يجب ان يعلم هذا المقام وقيل قال الشافعية في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام
خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين
الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها تصديق يعني الاعتقاد
الراجح الشامل للظن والتقليد الشرعية اي الموقوفة على خطاب الشارع خرج به
الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار
والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العلمية اي المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية
غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات
نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام يعني انه
ينظر في الادلة ليعلم منها الاحكام فخرج علم الله تع وعلم الرسول وعلم جبرئيل عليهما السلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من اللغة عندهم التفصيلية
خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى والمانع
مثلا لما فرغ عن بيان اللغة شرع في بيان الاصول فقال الاصل ههنا ما يبتنى على
بناء المجعول يقال ابتنت الدار بمعنى بنيتها عليه غيره ابتناء حسيا كابتناء البناء
على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك
قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح
والقاعدة الكلية والمستصفى والمختار عند المحققين عدمه اى النقل لوجهين الاول
انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي
فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى اللغة الذي هو معنى
عقلي فيكون اصول اللغة ما يبتنى عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما يتوقف
عليه دليله الثاني ان اصول اللغة اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول
لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان
نقل الى العلم ونقل الى الدليل وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ
عن توضيح اصول اللغة شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه الاعم
او للخارج المساوي له في الصدق او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به
مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به
ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان
كلا منه جزئيه وخلافيه والثاني كادراك الامور الغريبة بجزئه الناطق هو الثالث

كالضحك له بالقوة والرابع كالنور للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي له
في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها
حمل شيء على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيد ابوض
ذاتي نحو الدليل المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد
الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض
ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو الخاص المؤول
يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله
على المقيد يوجب الحكم مقيدا او على هذا القياس في السنة والاجماع والقياس
اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد
والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه الاحكام من حيث
ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام
واختاره المتاخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل
عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال
الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس
لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث
يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة
السمعية لما اختاره صاحب الاحكام خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة
وانا قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه
اى مرجع محمولات المسائل هو العرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض

او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث
عند المحققين واما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع
في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها
في الهندسة من التثليث والتربيع والتدسيس ونحوها لما كانت امورا تخيلية
والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة متى جنس بعيد عن الخيال وادراك البرهان
على الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى الجملة
بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا انواع موضوع
الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا للامر
الاستدلالي واما الثالث فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي في الاتحاد والا
لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضي
والاشتراك في العرضي الخاص نوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط
والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك
البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان
يتحد جميع العلوم البحثية عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون
البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد
الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده ح عين اختلاف الموجب لاختلاف المسائل
الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية
وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم
وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد وهذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه

التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين
وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة انما هي المسائل فانها
العلم واختلافها انما هو باتحادها واختلافها لانها ما تركبت من جزئين موضوعات
مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العوض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها
اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها
اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بوجود ذلك بخلاف ثبوته وذلك
مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع
البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا
رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين
لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغايرت الملزومات بالضرورة
ولا وجه لترجيح احديهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة
الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار
يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما
اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ماخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه
لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد
كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام
وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب
تناسبها المنافي للاختلاف فاذا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم
تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما

الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع

يعني ان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في جامع ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي فانها اشتركت في الكم المتصل القار الذات حتى صار موضوع الهندسة وكون الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع

يعني ان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع عرضي كبدن الانسان والادوية والاغذية والامزجة والاركان وغير ذلك فانها انما جعلت موضوع الطب لتشاركها في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم

تغاير الموارد بالنوع يستلزم تغاير الملزومات

وباشتراكهما في جامع

الركن الاول في بيان حال الكتاب

اعلم ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله كما غلب في المصاحف والقرآن في اللفظ المقروء بعينه القراءة وهو في هذا المعنى اشهر واظهر من لفظ الكتاب

اوبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهواي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب على اربعة ارکان لبيان احوال الادلة الاربعة الركن الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل وعلى الكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى التفصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها فاعبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الاعجاز والانزال لان الكثرة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونها في زمن النبي ﷺ وبعض الانزال والكثرة والنقل لان المقصود تدوينه لمن يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز لانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه ولو ردد انه ان خصص بالكل لا بوافق غرض الاصولي وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرانا في العرف وان خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس تاما مع انه قران شرعا حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو هنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها اقساما

شبكة الألوكة www.alukah.net

١٢

فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم
انه ليس بقرآن الآن متاخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه آية فذة
من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو قام
في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد
الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما ما ولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما
يوضح انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المستترين
بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
الثانية وهذا التحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب
لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح
الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع
ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر
قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم ففي الضعف بحيث لا يفيد شيئا
ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر واما
المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة لانه اي الكتاب ههنا اسم للنظم المجرد
عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية
للسكوت والآفة لان شيئا منها لا يلائم غرض الاصولي ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه
عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق
بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى
واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة
يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه

النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن اية بكلماتها وكذا
بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه والكلام في كونها حروفا
مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف
فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم لا عند الكلمة اية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين
فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان
دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة ما قررنا
ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان ما دون
الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية
القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا
وكل اية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث ايات قصار او مقدارها قرآن حقيقة
وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامامان الثالث
هذا غاية تحقيق المقام بعون الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه
الحرف ويدخل الكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ
الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة
كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير
الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل
المنزل بانزال حامله وهو جبرئيل عليه السلام على رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل
على غيره المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما عدى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات
الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابي مسعود رضي الله عنه نحو فصيام

اسم للنظم الدال على المعنى بوضعه ايضا قلنا نعم الا انه مشروط بكون المعنى ركنا اصليا
فلا يلايم غرض الرح والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم
اعتبار النظم في القرآن وهو عينه على التحقيق او جزاه على التسامح وعدم صدق الحد
اعني النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن
في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول فانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر
للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل
النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن
في الصلوة قلنا لانسلم ان جواز ما متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه
والامام حمل قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي ح
الى قولهما قال وهو الاصح وله اي للنظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات
فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره ويحيط اثره وهو آما الاول فلعمومه المفرد والمركب
كالسباتي وآما الثاني فلاحاطته الاعتبارات من اول وضع الواضع الى اخر فهم السامع
فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته
اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع
اربعة اقسام بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن
احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام
الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تختص بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال الاربعة اقسام
وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قاله الشراح
انه احتراز عما يتعلق بمعرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه

التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه آما الاول فلوجود اقسام التقسيمات
في القصص وغيرها وآما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفي
بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في موضوع احكام الشرع علم الاصول وهو
انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا باذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة
ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثاني فانه ثمن كما سياتي فالتقسيم الاول حاصل
باعتبار وضعه اي اللفظ اي للمعنى قوله لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي
متفرع عليه وهو اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ
ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص وان كان موضوعا
لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستوفى لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع
كثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استيفاء فهو الجمع
المنكر اورده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان يجيء
تناول الوضع واضيف الحكم الى الصيغة لان المقصود من اقسام الوضع ليس مطلق
المأول بل المأول من المشترك الذي يرجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة
الوضع كما اذا قيل القرء في قوله تع ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة
تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل التكلف فيه وضرورة في اعتبار
الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم
من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكونها عموما
عقليا ضروريا يعني ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لانه في ذلك وبالكثرة
مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ

دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم الثاني
حاصل باعتبار دلالته اى اللفظ عليه اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال
لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق
بالاستعمال وضوحا وخفاء اى من جهتهما وهو اى الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم
ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة
لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما
ستبين في موضعها ان شاء الله تعالى ثم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه
ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل والتخصيص
اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل
فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة فهو الخفي واما لنفسها فان امكن ادراكها بالتأمل فهو المشكل والا فان كان
بيانه مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعمال اى اللفظ فيه
اى المعنى وهو اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له
فهو الحقيقة والا فهو الصريح وان استتر فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار
الوقوف به اى باللفظ عليه اى المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال باشارته وان لم يدل عليه بالنظم
فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع
ذلك الاستقراء وما ذكرو وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستحضار فان
قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض

فهو المجاز وكل منها
ان ظهر مراده

قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالجهات
والاعتبارات لا سيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام
وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني واخرى الى الموصفة والنكرة مع التداخل بينهما
وبعد ما اى بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام لانها لا تصلح الاقسامية للفظ
كما لا يخفى شمل الكل اى تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاول
موفة ما اخذ منها اى معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه ما خوذ
من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لغاية جدواه
في نظر الاصول مع كونه مستقصى في المطولات والثاني موفة معانيها اى حقايقها الشرعية
وحدودها الاصطلاحية والثالث موفة ترتيبها اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض
والرابع موفة احكامها اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك
فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين
وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان
اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة
بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام
الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية
واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد اما بالعبارة او الاشارة
او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير
المبلغ مائة واثنين وستين تسعا وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة
فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام

حيث يجوز ان يكون نظرا واحدا خاصا
ونصا وحقيقة وان يكون الاستدلال الاستدلال
باعتبار تم

يعني ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات
بل بحسب الجهات والاعتبارات وهو حيثان قد
لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد
من حيث انه وضع واحد كما في لفظ العيون فانه عام
الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين
للعين الجارية والعين الباصرة والشمس
والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع
لواحد او لكثير محصور او لكثير غير محصور
فان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما
باعتبار الجهتين متنافيتان لاجتماعهما
في لفظ واحد تم

فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا لمعنى واحد حقيقي او اعتباري
فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اى عدم المشاركة
بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف مما يشترك
لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود وهو اى ذلك المعنى في الاسم
قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا يتاتى في الفعل والحرف عين اى معين
مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئ حقيقي او ذلك المعنى نوع ان
اشترك بين الافراد في الجملة كرجل ومائة او دمنالين اشارة الى ان اسماء العدد
من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع كانسان فانه
اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون اللغة سعة
واما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى وحكم الاثر
الخاص الثابت به انه اى الخاص من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية
فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية يفيد مدلوله قطعا اى على وجه يقطع
الاحتمال الناشئ عن الدليل وسياتي تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال
بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه بان حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا
فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تغيير لانه اما لاثبات الظهور وهو
حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي الى اثبات
الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون بهما يحتاج الى تبيين المراد منه
قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فتشابهه
الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال ولذا

اى لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور في آية
الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكرا فتداءها بطريق بيان الضرورة فبعدما اعتبر
باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعي
لانه فيه ابطال الاصل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه
من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر ولذا ايضا صح طلاق المختلعة اى بقاع صريح
الطلاق على المراة بعد الخلع وذلك ان الدليل ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق
مرتان ثم ذكرا فتداء المراة بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جعلهما في ان لا يقيما تقرير فعل
الزوج على يكسبن وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا
بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع فهو على مشروعية
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء في تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره
اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي في ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا ايضا وجب
على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر في المفوضة بكسر الواو وهي التي اذنت
لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر وعلى ان ليس لمهرها الا التي زوجت نفسها بلا مهر
لانها لا تكون محللا للاتصال للخلاف فيه بخلاف الاول فان نكاحها
صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده وبهما عندنا فلنا
قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق
فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك

كما ذهب اليه الشافعي لبطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء
لفظ خاص لان الذي يبطل في المتوفى ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتفاقه به وههنا
ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم
والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص لا يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب
مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان
الله تع احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا
لا ان يكون صحيحا وستوجب الثبوت مائع او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق
يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت
كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله
بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تع لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون مسوح
فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية
التي نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا ايضا بطل تاويل القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها
والاول افصح بالاطهار دون الحيض في آية التربص وهي قوله تع والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلثة
بالراي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب
عند فينقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض
الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب
عليها التربص بثلث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا فيما اذا طلقت

وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى
بشئ من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام
في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على
تذكير المضاف فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
ثم كما فرغ عما قرع ارادان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال ومحللية الزوج الثاني
اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم
حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول
الا بثلث تطليقات او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو يوسف وبعضهم
الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا والاثر
باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الهدم وهدمها لا يكون الا باثبات حل واما بطلان
اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية
واثر الغاية فيما انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم
خالية عن المحرمات ولو سلم انها مثبتة لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون
ما دما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه حتى رجب حتى يستشير اباه فاستشاره
قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقية الآثار لمحللية
الزوج الثاني اي اثبات الحل لم تثبت بقوله تع حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باثر حديث
العسيلة روى ان امراة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني
ثلاثا فزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم احدمعه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها

في طرف ثوبها فانها شبهت ذكره عند الاسترخاء وعدم الانتشار

في فتح الواو وكسرها

في الحيض

يعني ان الحيضة الاولى لما وجبت تكميلها بشئ من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة
الواحدة لما تقبل التجزية ومندرجة تحت عدة
الامة فانها على النصف من عدة الحرة فقد
جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب
عندك في ثلثة اطهار غير الطهر الذي
وقع فيه الطلاق حتى يأتي له مثل ذلك
وايضا ان الظاهر حمل الكلام على الطلاق
المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود
بنظر الشرع وبيانه ما يتعلق به من الاحكام
فكان قوله لان الطلاق المسنون ما يكون
في الطهر اشارة الى هذا

وقد فهم التحليل من اشارة كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل
انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم عنا بعبارته على مطلوب
متفق عليه بيننا وبينه لا بحتى تنكح متعلق بجميع ما سبق اما المحللية والهدم لسبب
فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الآية
بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة
الا الوطئ كما اختاره القدماء استدل للاباحة حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار
معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك
لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ
اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستقيم كيف ولو جاز ذلك لجاز المركب في المركوب
والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فاركابها
اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير والحمد لله
ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تع
جزاء لما بقوله تع فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قالت في القطع لفظ خاص لمعنى
مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعت في الرى ابيتم والجواب ان ذلك
ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب للشرع
على مقابلة فعل العبد وان ما يجب للشرع يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقع
على حق الشرع ومن ضرورة تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي
ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله لا غرم
على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز

ترجمه بالعسيلة فقال لم تريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له
كما سيأتي ان شاء الله تع واشارة الى كونه محللا لانه عليه في عدم العود وهو الرجوع
الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا
واسطة وهو حق حادث فطعا يس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق
بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قولهم
لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثباتهما خسلة لهما لانه ذم ما ثبت لعانا
واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام
لم يسق ليكون اشارة فاذا حق حقيقة اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت
المطلوب فقال وهدمه اى هدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات الثلث بدلالة
الحديث فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما لكرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو
معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه
الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يحل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين
بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته
لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء
الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين
وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل فيما سكت عنه
كما ان اشتراط دخوله اى كون دخول الزوج الثاني شرطا في محللية بعبارة الحديث الاول
بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه

وقد

بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون
بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب
من ف والوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله ع فاقطعوا كان استفادته منه
بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله ع جزاء كان هذا
كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو من اضطراب
ولذا قيل ومنه اي من الخاص الامر قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي
والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمها على غيرها اذ بها
ثبت اكثر الاحكام وعليها مدار الاسلام وبمعرفتها يتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ احتراز
عن نحو الفعل والاشارة طلب به اي باستعانة ذلك اللفظ الفعل المتعلق اريد به لان
ارادة الآمر وقوع المامور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
يُطلب به لئلا يتوهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد
والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي حرما خرج به الصيغ
المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي بوضعه حال من ضمير به اي ملتبسا
ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل
اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب به على جهة عد الطالب نفسه
عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس فانهما وان طلب بهما الخضوع
والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب قول فرعون لقومه

ماذا تامرون مجاز بمعنى تشيرون اوتشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته
من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء
افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة
فلا يلايم غرض الاصول لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ
وان اريد المعقل لا يصح لقول افعل معنى معتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد الامر
على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق
الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصوليين فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل
الاستعلاء لمن دونه قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهي والمبلغ
والحاكي وشيء منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مكون
عناية في التعريف بحيث لا يعد العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان
اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق
بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت
وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر مشتق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر المطلوب
كفعل يفعل للكل ما بنى للمفعول من الفعلين ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى امر ر وهو
اي ذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد
على مخالفة الامر والمحاح الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفته اي مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليتحقق بها
الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تتحقق به لا بالندب وغيره

اعلم ان لفظ الامر اذا ركب مع امر رأسه او مع غيره
وجوه صيغة افعل ولها سمات وجوه الوجوب فلفظ
الامر خاص وسماه ايضا خاص ع
من اظ سورة النور ع

اعلم ان تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلية وخوفهم
ع الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر
وهي ترك المامور به كما اذا موافقته الاتيان به
لانه المتبادر اذ الى الفهم ويجوز ان يكون على
تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون
عن الامر والاتيان بالمامور به وسوق الآية
للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك
اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب
اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه
ولا لمخالفة المامور به واجبا اذ لا محذور
في ترك غير الواجب م

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بصيغة متعلق بيختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة
وغيرها خاصة به اى بذلك المراد يعنى بكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم
من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله للنفى وهو قوله تع
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها
للوجوب فقط والى الثانى بقوله والاجماع يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر
على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن
على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمتبادر
يعنى الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالراى فان المولى
يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص
الثانى بقوله ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد
افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما
يكون باختصاصه فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل
عن ذلك الا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو
الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب
مامورا به اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه
وبين الايجاب لفظا ومعنى حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة وان كانت الصيغة
مجازا فيه او لا فذهب القاضى ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة
اجماعا والطاعة فعل المامور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب
وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انا نمنع على راى من يجعل امر

للطلب

وهذا لا ينافى كونه صيغة الامر مجازا فى الندب كم

فرع الاصل

فرع كون الصيغة مقصورة على المراد كم

للطلب الجازم او الراجح وامامن يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل
الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعنى ما تعلق به صيغة افعل للايجاب
او الندب وعن الثانى انا نمنع لو كان مرادا هل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة
وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فاى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر
الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس مامورا به حقيقة وذهب
الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب
الشافعى الى الثانى لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية قال تع افعصيت امرى
فالموقوف على مندوبا يكون واجبا لان السواك مندوب وليس مما يعد به لقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لا مشقة فيه وفى المامور به
مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مامور به
لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به تتبع كلامه وآثاره الفرع الاختصاص الاول بقوله
ولا يكون موجبها اى اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة
المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد
من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب
اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته
ولا يكون موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تحتمل
فى معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان
كثيرة جميعها والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عندنا تعيين
المراد عند الاستعمال وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له

فرع كون الصيغة مقصورة على المراد كم

الترك فى الوجوب امر زائد على الرجحان كم

قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا امر رسول الله عم من غير توقف
ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر
للعلم به ابن ملك

لان تعيين الموضوع له انما عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد كم

انه الوجوب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص
كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى
اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو وردت بعد حظر اي التحريم ولو للوصول بقوله
بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب
الامر شيئ بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ
ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان
الاصطياد مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة
وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة
في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه لانسلم ان اباحتها بالامر بل بقوله تعالى واحل الله
البيع واحلت لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع
لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب
وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد
على موضوعه بالنقض ولهذا قالت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع
عدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا توقف بين الوارد
بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة
على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب
والوجوب زيادة لا بد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب
قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحد وسبب الجنابات
بوجودها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة

وزوال

وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد
الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور وأشار الى فرع
الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع
والزلة والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن شريح والاصطخري وابن
ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان
لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما
لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها
على انه مع ابتنائه عليه وشبوته بادلته ثابت بدليل منفصل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير
كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا الفعل الرسول بقوله ما امر
فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله وامرهم شورى فتنازعتم
في الامر التجيبن من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات
بمعنى الفعل ان تسمية امر أمجازا باعتبار الطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل
يجب بالامر ويثبت به وعلى الوضع بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي
والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا بفعله عليه السلام
واختار الآمدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انا هو كون اسم الامر متواطئا
في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول
حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة
بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم اي بعد الاتفاق على ان
الصيغة حقيقة في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الامر اذ لا يساعده الادلة

فرع كون المراد مقصورا على الصفة

وبهذا سمي بهذا الاسم

وشكك الناظر فيه هل هو متواطئ او مشترك

بوجهين مشترك كما ان لفظ العين مختلفة

في اصل معناه واذا نظرنا الى جهة اختلافه

اشتراكه يجيء انه متواطئ لتوافي افراده

باحد الوجوه الثلثة فالناظر اليه اذا نظر الى جهة

شكك للكونه اذا مشتركة في اصل معناه ومختلفة

الثلثي الكثير مما في بياض العاج واغلب

في الواجب الكثير كما ان اشد البياض في بياض

اشد من البعض في البعض كالوجود ايضا

التشكيك بالقوة والضعف وهو كون حصول معناه في بعضها

ايضا فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن والثالث

حصول معناه في بعضها اقوى مما على حصوله في البعض كالوجود

في الممكن والثاني التشكيك بالتقدم والتاخر وهو كون

وعدم الاولوية كالوجود فانه في الواجب اتم واثبت واقوى منه

الاول التشكيك بالاولوية وهو اختلاف الافراد في الاولوية

او اشد في البعض الاخر يسمى تشكيكا فالتشكيك على ثلثة اوجه

ايضا واما غلبة وافراده بل كما في بعضها اولى وافدم

عليها بالسوية والشمس افراد الذهن يصدق عليها اولا وبالذات

كالاناء والشمس فانه للاناء افراد في الخارج يصدق

وصدق عليها يسمى متواطئا لكون افراده متوافقة في معناه

والى خارجية حصول بعضها اولا فانه تساوى افراده في حصول بها

على كثيرين نهايتها في الاخلوا ما انه تساوى افراده الذهنية

اعلم ان اللفظ اذا لم يتشخص معناه بل صلح لان يكون تولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تع قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب
خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة فايضا قد استدل على كونه
مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة العصر وصوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوة
او صوموا مجازا قول كلامه على ان الخلاف في ام ر لا الصيغة آقول الجواب عن الاول
ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها
حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في هذه
يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة
حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت اللزوم على ثبوت الملزوم
على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بصيغة الامر اعم مما صرح به الشراح واحق
بهو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة
اذا اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي
واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والتغاير ان موجودان يجوز وجود
كل منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق
الملزوم على اللازم الغير المنفك آقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع
الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب
ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا
التغير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناها بعض من الوجوب لانه عبارة
عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة
كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء

من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منها وبه يبانه الجواب
عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم
العموم مجازا حقيقة قاصرة وآجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل
في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤها وجواز الترك انما ثبت
بعدم دلالة الامر على حرمة الترك وآورد عليه ان معنى الامر لا يكون ندبا ولا اباحة
بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه
ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة
انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منها اعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لها وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك واذا ثبت ذلك الجواز
بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر والا ضرورة
في حمل كلامهم على الجزء الاول منها وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الخ ان اريد حسب
الحقيقة فغير مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل حرما
في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع واريد منه فان ذلك مبني حيث انه من افراد الشجاع
لان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو
جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك وبهذا

بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم
عما ذكرتم ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك
وهو يمتنع ان يكون جزءً من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد
فيتحقق التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا
اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب
بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا
فليتامل واما اذا اريد بصيغة الامر الوجوب وقد نسخ ذلك الوجوب حتى بقي الجواز عند
الشافعي لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تع
فلا مجاز في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاحتمال
وبهما خرج على تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على
اختلاف الروايتين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة
العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف
او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد
بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة
واما عموم فشمولي لافراده فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في
زمان وبغيره قان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة ادلة
الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر في تحرير المباحث على ذكر التكرار وقد
يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه

لما كان المقيد عما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق
ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما
العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل
واما التكرار فلان اقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج حيث قال الكل عام يا رسول الله حين قال ع م يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج
على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك
لجواز ان يكون لوجوده بعض العبادات منكرا لا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها
غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب هل يتكرر وهو البيت والوقت شرط الاداء
الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل
مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل
ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص
لكنها تحتمل الكل لكن يحتمل ان يقود المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة و
سيأتي جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان
معلقا بشرط كقولك ان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقولك اقم
الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار
في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة

مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر
فالاول باطل لان وجوب الاداء لايضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد
بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كالظن وكثيرا مايطلق السبب على العلة
فكانه قال وما تكرر من العبادات يتكرر عليها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين
ذلك بان الدفع لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولاشك
ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لايدفع الاشكال لان حاصله ان السبب
المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لايضاف الى الوقت
حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه
التكرار ولايدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب
ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لابمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار
ويحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلوة فيتكرر
الوقت يتكرر توجه الامر وتتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسياتي لهذا زيادة تحقيق
ان شاء الله تع الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لايوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا
سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل وهو ادنى
ما يعد به ممتثلا للتعيينه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كمال المسمى المتضمنه
علة لعدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله مصدر الا يحتمل محض العدد كالاثنين
في طلاق الحرة والثلثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد
والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا على المجموع من حيث
هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث الاول

انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية
على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد انه لفظ مفرد بمعنى انه ليس بتثنية
ولا جمع فسلم ولكنه لاينافي احتمال العدد والثاني انه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان
المراد به مقابل المثنى والمجموع تكاثرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه
بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولايخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي
لادلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لادلالة للعام على الخاص اصلا ولادليل خارجيا
يدل عليه فلايصح استعماله فيه قطعا الثالث لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد المعرف
بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت
انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لانعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد
ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق
وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به
مثل طلقي نفسك اثنين وضم ثلثة ايام او كل يوم وغير ذلك واجيب بانا لانسلم انه تفسير
بل تغيير الى مالا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات
قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد
موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وتاكيدا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد
موجبه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس
من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان
الواحد في ما يتحقق الجنس في ضمنه ولا يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فلم اقتصر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه الوقتي واما اذا زاد عليه العدد وعلم انه اراد معناه اللغوي
المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب
حيث قال اني ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة الوقف وقرينة الاستقبال
المحمول على معناه اللغوي وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله لانه كل اسم
فاعل دل عليه اي على المصدر قيدته احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالقاسم والحارث فان الدلالة
المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التلفظ الذهني فقط وذلك كالسارق في آية السرقة
فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد
الاعتباري اعني كل السراق الى يوم القيامة لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة
الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى
او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رض
فاقطعوا ايمانهما اذ القراءات يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة
فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل
مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما يحمل
الشافع المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يحمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل
في مثل هذه الصورة وهو اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به
بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد اداء او غير مشروع في الاول يكون امرا لحج مطلقا
وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر
انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التقوي بالنهار داخل في مفهوم
الصوم لا قيد له وعدمها من الوقت شائع مبني على الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر

بصدقة الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان
بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بانه
موجب الامر التكوار لهم قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس
على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا
لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا الساجدين اقول قد منع المحققون
دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تع اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه
يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالامر المتناول له
ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال
لا التقييد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاصل ايضاح ان يقال افعل الساعة
او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول
تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير واجيب عن
بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان
التقرير الا تاكيد السابق بالاجماع وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة
مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق اللفظي فلم لا يكفي غير مقيد وان اريد من قال بالفور
القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي
وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا

اعلم ان علماء الاصول اختلفوا في موجب الامر
فذهب كثير منهم الى انه حقيقة الفور والمختار انه لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء
يعنون بالفور اتيان المامور به عقيب ورود الامر
وبالتراخي الاتيان به متراخيا عنه ثم من مذهب العلماء المختفية انه لو ثبت الفور دلالة
على التراخي لكن مرادهم بالتراخي عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فيكون اعم من الفور
وغيره حتى لو اداه في الحال او بعد زمان يخرج
عن العهدة فعلى هذا لا يثبت الا بقرينة وعند عدمها
يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا الدلالة
على التعيين بل كل منهما جائز والمختار ما ذكرناه من ان مطلق الامر
المقابل للفور اذا دل دلالة في الامر على احدهما
لا يدل على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي
كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سيأتي بيانه وكونه ابتدائيا اما لهذا الوفاق على ان
الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم
الاطلاق بل للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال من
اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور
او على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط من قائله فالامر بادا الحج ليس بمطلق بل هو
موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحج واما مقيد به اي بالوقت
وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد وقسم القيد
الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال وهو اي ذلك الوقت اما ظرف
للمؤدى المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض وشرط للاداء اي
لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته
للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف
الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى فاللزوم مسلم
لكنه غير بين حتى يستغني عن ذكره وسبب لنفس الوجوب لا الوجوب الاداء فانه ثابت
بالخطاب كما سيأتي ان شاء الله تع كوقت الصلوة فانه ظرف لها لا فضلة عنها
اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تاثيره في وجوده
وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقويها قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل
في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي وهو
الشرع رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اولى بتوالية

فيه لكثرة سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة يسيرا كالملك على الشراء والملك على النكاح
ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الشرع
كالرافع للاحراج فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي
والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو
حادث فلا اشكال توا ولما فاة الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قد ثبت عليه اي لكونه
ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت
لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببية التقدم وقد ثبت الاول
لان الكلام في الاداء المقتضاء فائتي الثاني فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا
نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء اما ان يكون اول
الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده
واللازم بط بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع
التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر
ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم
لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح ولا سقوطها
في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو اي السبب في حق القضاء الكل
اي كل الوقت ثم اي بعد ملكان السبب هو الجزء الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع
بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم
فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صح عندهم لا عندنا لوجوب
تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تسليم الرواية فالامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما مر ان تكون
العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقرر اى السببية في اى جزء
الوقت وليه الشروع والاداء وان لم يدل الشروع تنتقل اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك
الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص
الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان
الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بمنتقل
يسع ما بعده اى ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال
على هذا الجزء ليتأتى الشروع في الوقت اتماما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب
هو ان لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واتماما لما سياتي انه
يوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد
انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض
الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما
يؤدي اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب
في الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على
الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء
فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات
متقدمة هي سلامة الاسباب والآلات فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة
الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت
سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض

لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضييق الوقت عن الواجب غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق الا لعوض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا
للاداء اكرم له وسلامة ان يكون بحيث ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأدية
فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت
لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة فيعتبر
تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اى اهلية المكلف لاداء
ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اى في ذلك الجزء من الوقت
حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء ويعتبر زوالها اى زوال الاهلية
فيه ايضا كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت
فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له
اى لزفر في الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية
الحادثة فيه فلم يتكمل وجوب القضاء على الاهل فيه لانه امتناع الاداء اوجب امتناع
القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاول على قول ودليله
عين ودليل زفر واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات البدنية
لما لم يعتبر عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق وجد
وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره
لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب
في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد
ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ويتوقف تقرره اى تقرر السببية في الجزء

وعند الشافعي رضي الله عنه يجب الاداء بنفس دخول الوقت
وفائدة الخلاف تظهر في موضع وهو ما اذا امرأة اذا حاضت
بعد ما ادركت اول الوقت ما يسع فيه فرض الوقت وصلاة
بناء على انه لا يفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الواجبات البدنية ولا وجه للكراهة لانه نفس الوجوب
عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة
عن وجوب التفريغ واستحال ان يكون وجوب
التفريغ عن الواجب في الذمة عين شغل الواجب في الذمة
وذلك لان وجوب التفريغ يستدعي سابقة الشغل
فلو كان هو عينه يلزم سبق الشيء على نفسه

وقع لو وقع في الوقت والاتمام بعد خروجه
يكون اداء لا قضاء كم

سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء
على اتصاله اى اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها فى الكل على انتفاء اى انتفاء
الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة
المنافاة فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية ويعتبر فى كمال الواجب
ونقصانه وصف ما تقرر فيه السبب وحاله فان كان الجزء كاملا كان الواجب كاملا
وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعها اى كمال الواجب ونقصانه الصفة التادية اى تادية
الواجب كاملا او ناقصا يعنى ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا فلا يقضى تنزيع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى اى اذا لم يؤد ناقصا
ما وجب كاملا فلا يقضى العصر فى الوقت الناقص من الاوقات الثلثة وقت الطلوع
والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله
ثابتا وهو كامل لانتفاء نفسه لانه ليس الا من التشبه بعباد الشمس فان عبادتها
يعيدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عباده فيه لا يحصل ذلك التشبه فلا يجب به
كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فاندفع
بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز
القضاء فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء
كما لا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تنزيع ثان على ما ذكر
والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان ما وجب
كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان
ما قبل الطلوع وقت كامل لانعقاد نفله صلاة فيشرع فيه يجب الاداء كاملا

فاذا طلعت

فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان
ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر يؤدى به فى وقت الاحمرار بالغروب تنزيع على انه
ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد
عصر يؤدى به فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدى به فى الوقت
الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر الذى فى
لا يفسد الاول اى لم يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع بالقياس اى بسبب قياسه
الفجر على الثانى اى العصر وحديث ابى هريرة وهو قوله ثم من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان يغرب الشمس
فقد ادرك العصر قلنا فى الجواب عن دليل الشافعى الاول الى قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق
من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه بالعارض
الف دعليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثانى ان العصر
يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهة
وفى الغروب خروجا عنها والثانى اى حديث ابى هريرة قبل النهى عن الصلوة فى الاوقات
الثلثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الاثار وتعضيد ما فهم من قولنا يتبعهما التادية
ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بالممدود اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت الممدود منبسط
الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحة اتفاقا ورد هذا النقض
بان الف د المبنى على مثله ارد بالف د المبنى الف د الحاصل بمقارنة الغروب
وبمثله الف د الحاصل بالاحمرار اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت
بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاتى بها لا يتخلص عن ف د الاحمرار وكراهيته

وهو معنى اللزوم عفو خبر ان مخلاف الف والطارى على الكمال كما فى الجزء فان جميع اجزاء وقته
كامل لا فيه ناقصا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيجعل واقول
هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يبقى به لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب
كاملا المؤدى ناقصا وقيل فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب
للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه بل كل اى كل جزء من الوقت سبب للكل اى الكل جزء
من الصلوة بلاقيه فالجزء الذى طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجب
عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضى
صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى
ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعها التادية
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاهل فى الجزء الاخير من وقت العصر كون المسلم فيه
مثلا لا يقتضيه اى العصر ناقصا اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس ورد هذا الايراد بانه اى عدم
قضائه ناقصا بعد تسليم لذات الوقت يعنى انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان صور
المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض
ليس ما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هو ما وجب كاملا لما مر ان
ذات الوقت لا انقصان فيه وانما هو من التشبيه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا انقصان فيه
ولا فى سببه فلا يقتضى ناقصا والشرطية كالسببية الا فى الانتقال الى الكل يعنى ان
البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيها باعتبار الشرطية لان الوقت
شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى الوقت

تقديما

تقديما للشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول
متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه
لا ينتقل الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره واما وجوب
الاداء تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث وسبب لنفس الوجوب
ان سبب وجوب الاداء ما ذا وازالة التردد فى ذلك فسبب الخطاب اى اللفظ
الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس
الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء العمال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب
الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر
بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة
ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمها الايقاع والاداء فى الحال واعلم ان جمهور
مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب
الشافعى والجبائيين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب
معلق باول الوقت وفى الاخر قضاء والواقفيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر
الوقت وفى الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعى والمعتزلة
بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة فى اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى
على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة فى هذا الوقت اما
فى اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعندنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب
وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى آخر الوقت ان لم يوجد الشروع

ناقة فيكبر نفس الوجوب بكبر سببه
ان الاداء بما ذا فانا نبطل بطلوع
بالسبب بما ذا جميع الواجبات الموسعة
للاداء ناة الامر بنا والاداء بنا والاداء
بنا الامر فانهم فانهم الصلوة فى
بنا الجنس فانهم فانهم الصلوة فى الوقت
بنا الجنس فانهم فانهم الصلوة فى الوقت
بنا الجنس فانهم فانهم الصلوة فى الوقت

٢٨

اعلم ان الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة المكلف بفعل
هو مال او وجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة وتحقيقه
ان للفعل من حيث هو مصدرا وهو الايقاع وفى تلك الحالة
بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم ايقاعها هو وجوب الاداء
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب ولزوم
وكذا فى المال لزوم المال ظاهر فالوجوب
تسليم الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب
بكل منهما صفة لشئ اخر مغايرا شتركا شيئا
يثبت الثمن فى الذمة فتشتغل فيها فنفس الوجوب
واما لزوم الاداء فانما يثبت عند المطالبة بناء
على اصل الوجوب بهذا بيانه الافتراق بينهما فى
بحسب الوجود واما بيانه فى البدن فانه اقتضاء
يجب على المغمى عليه والنائم واى بعض والمسافر
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما فى الاولين
فلانها خطاب بما لا يفهم لغة واما فى الاخيرين فلانها
خطاب بالصوم فى ايام اخر بنى اداء وقوع تلك الحالة
منه بوقوع الاداء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع

لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع
ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلت المتوجه عنده ما اي اخر وقت يسع ذلك
الاخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان
من الوقت فان قيل بل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق
فلا وجوب اداء ولا ان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني
على وجوب الاداء الآن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة
بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فهنا
يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
بوقف الشمس كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط
ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكم
اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فاذا الوقت لما كان متسعا
شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان
ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لانه ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال في الكلام وتبعه
الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث لا يسع الا فرضه مع انه ولاية
ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم
سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا الكلام لان المعنى الموجب للتعيين
عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية

جواز الاداء على وجه الكمال فهم وان اريد مطلق الجواز فلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة
منفردا في وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادى
المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بترك العزيمة
وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع
ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينتفي صحة الغير فيه ولا يحتاج
الى التعيين كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد
بتقصير العبد تضييعه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا
راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر
فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا
والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكم ايضا عدم التعيين
اي عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اي لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء وقام مشتغلا
بالاداء لا يتعين بل الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له
ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ
بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه
فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جنايته يخير فيها المولى بين الدفع
والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا في حقوق الله تعالى هو الفعل
والمحل تابع لا وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء
والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق

كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم كما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع في الثاني فقال
واما ذلك الوقت معيارا اي للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص
بانتقاصه وعرف به كما يوقف مقادير الاشياء بالمعيار وشرط الاداء كما سبق في الظرف
وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط
لاداءه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار
عن الموصول مشعر بعلية الصلة للحكم عند صلوحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية
فتكون ادل على السببية ولنسبية الصوم اليها وصحة الاداء فيها للما فرق مع عدم
الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولي الابصار والشهر عند البعض وهو
شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلق لا الايام
خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهران مما سيأتي واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت
بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء بسبب غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان
فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم واما في السببية لظاهر الاية
السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا ظهر
من دلالتها على سببية الايام وظاهر الحديث وهو قوله ع صوموا لرؤيته فان المراد بها
شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية
للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع
تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اي من صار مجنونا
في الليلة الاولى منه وامتد جنونه الى العيد ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء
لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب على السبب

وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان
سببية شهود الشهر مطلقا ثم كما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم
جواز ادا الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز
الصوم ليلا اي في الليل كما خرج وقت الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه
بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يقول بينهما بان اخر الوقت لا يناسب الصلوة بالذات
فانه جزء من وقتها بل انما تجزء فيه بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه يناسب الصوم
بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل
بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر
يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف
بقوله والجزء الاول ههنا اي في المعيار متعين للسببية من غير اشتراط اتصال بالاداء
بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية ان السبب
في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكم اي حكم هذا الفرق صحة
النفل اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط اي التعيين في النية
خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي بيان خلاف كل منهما في قوله
تفريع على النفي والعدم اي فمن يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي
مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر
او الكفارة او النفل الا في مسافر ينوي واجبا فانه استثناء من قوله والخطاء في الوصف
يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند
المحرر وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت

في حقها والواضح منه بالاجماع الآن الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه
وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء والاوجه
فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه
كشعبان فتقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف
امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى
ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز
الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين
يكون في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن
الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك
العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل
بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول الجمهور فان الفرض
اختلفوا في ان المريض اذا صام بنية واجب اخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما
نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا
وهو الصحيح مذهب الجمهور وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قال رفر تقع عن النية يعني عن النية يعني ان
الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تع مستحقا على الفاعل كمن
استاجر خياطا ليخيط له ببده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة
فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الا فقيرا بلا نية قلنا في جوابه
فيكون جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون النفل جبرا فلا يكون قربة بدون القصد

والشرع

اذ لا قربة

يعني ان تعين الوقت للصوم لكونه ظرفا لا يوجب النية لكونه ظرفا فعل العبد حين اختار الصوم اختار ضمنا العبادة لان الصوم عبادة فلا يكون عبادة الا بالنية والعبادة النفل الذي قصده عن العبادة الى العبادة العبادة اي العبادة باختياره

والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الغير
فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي دفع الجبر الذي
اعتبر ثم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها
فلا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فلذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها
احترازا عما قلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة الاطلاق في المتعين تعيين
اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل
الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يثبت بالاطلاق فاحتيج الى التعيين
بالنية ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا اذا الخطاء
لبطلانه اطلاق يعني ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما
بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ثم الفاضي اوجبه اي التعيين من الاول اي اول
اليوم حتى شرط التبييت لشيوع الفاد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت
في جزء فقد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادا ولا يمكن
اعتبار تقدم النية المتاخرة لانتفاء الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور
الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته
في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور
الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت لا يحصل
في اخر قبل كالنية بعد الزوال وقبل في القضاء قلنا في جوابه لا نسلم ان النية الحقيقية

عن الجبر

وقت الغصب حتى اذا استولد الجارية المغصوبة فماتت فادى الضمان يثبت النسب منه م
من الغاصب

يعني ان يصير النصاب ناقصا بان تصير ركوة من فضة انها عبادة فيصح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبنى باوجه الاوجه لا عوض من الفقير وذكر شمس الائمة ان مع القصد يحصل به الثواب بخلاف الحمال فانه لا يثاب لعدم القصد كما في المغني والله اعلم بالصواب

٣١

في المتعين لكن لا نسلم عدم جميع احكام التعيين كما اذا كان الوقت وقتا واحدا معينا وطلب الافضل فكذلك ههنا لا يكون غير صوم رمضان شرعا عن الواجب الحاضر

الصوم في النية تعيين صوم رمضان للايجاب وطلب الحصول م

تابع للاصل دون الوصف ولم يكن منه ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم وهو تعيين م

الوصف واه كان لازما لكنه ليس بتعيين لان الاثم احد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلانه وصف معين وهو النفل لا يوجب انتفاء الاصل لجواز انه يوجد بوصف اخر وهو الفرض ههنا م

تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم
تقديرا لكان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء الصوم تصير مقارنة
لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة
اقتران الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد الذي نفاه وهو
اي التقدير والمراد النية التقديرية كاف في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار
وقصوره باعتبار قصور وسيل النفل الى المفطرات فظهران الجزء الاقل من الصوم اذا
خلا عن النية لم يقع بل حال موقوفة فاذا وجد النية في الاكثر تقرر وجودها فيه ايضا فيصح
لوجود النية التقديرية والا يعد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثالث
من الوقت شرع في الثالث منه فقال واما ذلك الوقت ظرف له اي للمؤدى شرط الاداء
لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل
بمعنى جوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت الوقت وسبب ايضا لوجوب اداء
المعين اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اي الوجوب
فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السلماني يجوز تعجيل ما اوجبه المديون مضافا الى وقت
كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان في الزكوة نفس
الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور
بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين لما فاذا عجل كان بعد الوجوب فجاز وحكم
اي حكم هذا النوع جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان سببا
لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الغاد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
واما ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الوقت وشرط

الاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسببه اي لوجوب الاداء لا لنفل الوجوب لما سبق
المعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه
واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت سنة نذر فيها الخ فانها تشبه
المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء وحكم نفي النفل معيارية
لانفي واجب اذ لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يتعدى الى حق الشارع
كمن سلم مريضا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة للاداء فيؤدي بالمطلق
تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدي المنذور من الصوم والاعتكاف
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر لما عرفت ان نية
الواجب صحيحة ويؤدي ايضا مع نية قبل الزوال كما في رمضان واما ذلك الوقت
معيار فقط هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم
القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء
لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر
والموجب في الاداء وحكم وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب النية فلكونه
عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل فاذا لم يبيتها
يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات
الى آخر العمر اذ ليس لوقت معين وحكمه ايضا ان لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا
ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم هو الصحيح لما روى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف
كالحج واما ذلك الوقت يشكل في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس
يشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج

يعني ان تعيين وقت الصوم المنذور انما حصل
بتعيين الناذر للتعيين الشارع فيؤثر
فيما هو حقه الذي هو النفل والا يؤثر فيما هو
حق الشارع وهو الواجب الخالص حتى لو صام
بنية النفل يقع عن الواجب الاخر
او صام بنية واجب اخر لا يقع عن النفل
بل يقع عن الواجب الاخر

يعني ان شهر رمضان والايام التي نذر فيها الصوم
متعلق للصوم فيكفي وجود النية في اكثر النهار
فيكون حصولها في اكثر بمنزلة حصولها
في اوله بناء على كون الوقت متعينا للصوم
فانه يوجب وقوع الصوم فيه فيكون
الامساك الغير المقترن بالنية في اول النهار موقوفا فاذا وجد
في الوقت فاذا اقترنت بالنية قبل
الزوال يصير صوما والا فلا

يعني ان الشروع الاصلي في غير رمضان وفي غير
اليوم الذي نذر فيه الصوم النفل فكون الامساك
في اول النهار موقوفا فاذا وجد الشروع
في الوقت فاذا وجد اكثر النهار بنية الصوم يكون الصوم
للشروع في ذلك اليوم وهو الصوم الفرض في رمضان
والصوم المنذور في اليوم المعين والصوم النفل
في غير ذلك واما الكفارات والنذور المطلقة
فلما لم يكن الوقت متعينا لها فاته الصوم
منه عند عارض ضيق الوقت فلا بد من النية في الليل ح

جهة الظرفية ومحمد رجح الظرفية نظرا الى الظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه
اى التاخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت قال فخر الاسلام وبه يفتى الائمة يسوغ التاخير
عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت فى السنة الاولى دائما
وقبل ان لم يمت اى المكلف بعد التمكن منه اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اثار
الاسرار قال محمد وان بقى الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه
انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى اخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فى اداء
لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد بها قلبه بانه لو اخر يفوت
لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم
دليل قوة واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التاخير بشرط
سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان
ما ذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام فى المشكل المشتمل
على جهة الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة
المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافى بناء الامر عليها كيف
وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا ومندوبا اليه وهو مقيد
بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها
وللزاى وليصحة فى البيع بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعنى ان من وجب عليه
حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر وقالا فى لا يصح التطوع
بل يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه يحج لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لا تستوعب جميع اجزاء وقته الخ كوقت الصلوة الثانى بالنسبة
الى سنى العمر فان محمدا يوسع مع التاثيم بالموت بعد التاخير فلا يكون كالصلوة
وابا يوسف يضيق مع الاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فشبهت الاشكال وحكم الصحة فى العمر
ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد
انه لما تضيق ولم يجز التاخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام فكيف يكون
اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التاخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف
يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رجح
المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لانه نفى الظرفية بالكلية قائم
بالتاخير اى حكم بأثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم
بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال بالاداء بعده اى وان اعترف بكون الحج المأتى
بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون
الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يحكم بكون الحج
المأتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصاموا يعتكف حيث
يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه
مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل
ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان
الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سياتى
وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح باذكر ترجيحا يؤدى الى الجزم بانتفاء

مشكوكة الحيوة الى العام القابل

يكون سفرها والسفينة تجر عندي صيانة للمالية فحجه صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف
اي تجعل نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية
يؤدي اي الحج بالاتفاق بل ويؤدي بدونها اي بدون النية اصلا المغمى عليه
اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صفة مغمى عليه الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى يجامع
يرافق بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء
نيته قلنا في جوابه الوصف اي وصف العبادة عندك كالاصل فيكون كل منهما
عبادة محتاجة الى النية كما سبق فاذا لا نية في الوصف لان النية الاول التي كانت
للنفل وقد بطلت بالحج فلم يوجد نية اخرى للفرض لاصحة للوصف فلا يقع ما اداه
عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها ان في حيث قال فخر الاسلام
قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحج عن المتطوع صيانة له واشفاقا عليه
غير مسموعة لانه اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى يلزمه انكاره
فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا
من الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهور المذكور في الكتب بان الحج
ينافي العبادة لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة ضعيف لان
الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان اراد وا عنافاة الحج للعبادة
منافاة لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحج بالنظر اليه حتى ينافيه وان اراد وا
منافاته لوصف العبادة اعني النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود هنا
وفي الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤدي بالاتفاق وتقريره ان
جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى

وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا
نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح والاريد التنقص نية النفل في رمضان
لان وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى في المؤدى
والكلام فيه والاحرام غير مقصود جواب عن قوله وبدونها الخ يعني انا لا نسلم ان النية
ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط
كالوضوء للصلوة فصح بفعل الغير بالامر دلالة فان عقد الرفقة انما يكون ليعين
بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز (اي المغمى عليه) واذن لهم
بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته
كما لو امرهم بذلك نصا وهذا الذي من النسخ الا اختيار كاف في شرط العبادة كالوضوء
غيره والمامور به لما فرغ من الامر وما يتعلق بشرع في تقسيم المامور به ولهذا اخر
هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء لا نزاع في اطلاقه
الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة
وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب
الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء
الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المامور به موقتا كان الامر
او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت حيث قيل وهو اي الاداء تسليم
عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء
على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة
المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب

في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو لله على الناس
حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري
اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم
مرسوم ايقاعه به والمراد بتسليمه احداثه والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد
يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يتعلق عين الثابت
بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب ان المندوب
ليس بمامور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول
من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين
واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابن زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض
في دقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختار اللحاكي
او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومامورا
واداء وان لم يكن قبل كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثل اي مثل الواجب
بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان
ليس من شرط القضاء وجوب الاداء فحق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء
في الجملة ليعم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع قيام وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه
من عنده اي من المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر
الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان
المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عنده وجب عليه ومقدوره ليستحق كل منها
اي من الاداء والقضاء في الاخرى جاز شرعا بالتباين المعنيين كما عرفت واشتراط

في تسليم

في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تع فاذا قضيتم مناسككم اي ادّيتم وقولك نويت
اداء ظهر الامس وآثما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل
لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء بالمثل
المثل قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق فيوجب
الاداء وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم
وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد بهذا
الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل
في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول
هل يتوقف وجوبه على امر جديد لا حتى ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق
ثمة حتى الحائض الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب
في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو راى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعد جعل
الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والواقيون منا
وعامة ائمة فقهية وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة
الا بالنص يعني ان الفائت عبادة عرف قربة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان
الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يوف لها مثل الا بالنص الجديد
فان قبل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتداء اجيب بانه يسمى
قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون
سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي فلنا فائدة الاستدلال على المختار
بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين لما عقل ما في قضاء الصوم المكتوب
وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت
اما ما في الصوم فقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر واما في الصلوة فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها ووجه دلالتها على بقاء الوجوب اما الاولى
فلانها تفيد ان ما يفعل المريض او المسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه
في الشهر واما الحديث فلان الضمائر فليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة
الواجبة ووجه كونها معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء
او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في حق
اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ما لزمه من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه
ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز الا الى
مثل من جنسه لعدم تغير مؤثر في سقوط اصل كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز
ولذا سمي قضاء وبره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما
نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان قرنهما
اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف
والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كلا واحد منها عبادة وجبت بسببها
وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت

لا الفوات

لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام
واما على في التخريج فاعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب
قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لا يجاب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا
كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب
المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق ثم لما وردت ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم
المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف
لا فرض مبتدأ اذا نذر ما اى الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف
فصامه اى رمضان بدونه اى بدون الاعتكاف حتى لو تركها معا يخرج عن العهدة
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير
واصول شمس الائمة لعود خبر وجوب شرط اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب
للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف
فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن ذكره الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت
ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط

الوقت ناصر باعتبار

العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار
ترك الجماعة وردة اى المغصوب مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء
لورود ه على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه واما غير محض
بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى
بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى
ما انفرد به احرام الامام بمثله وانما لم يكن لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه
قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء
فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير
من خواص القضاء وتسليم عبد مشترى بعد الايهار فانه اذا هلك عند البائع فى يد المشترى كان
تسليما اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك
عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى يجبر المرء على القبول تفريع على كونه اداء وقوله ويفسخه
اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اى الرجل المشترى لا هو اى لا المرأة المنكوحة تفريع
على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لا عتقه والقضاء اما قضاء محض
بمعقول اى بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم اى كقضاء
بالصوم هذا مثال من حقوق الله تع واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله
وضمان المغصوب بالمثل اى اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر
بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه اى المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل
الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تع
لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد

الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوط يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك
الا بوقت يستوى فيه الجيوش والحاج مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر
ان وجوب قضائه بلا ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى لا لوجوبه اى القضاء
بالجزاء بسبب اخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى
مجرى النص ونحوه الا ذا اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء والاول
ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل
الكامل والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله تع وحقوق العباد الا الاخير
فانه لا يجرى فى حقوق الله تع كما سنبين ان شاء الله تع وقد بين كلا منها بامثلتها حيث
قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات
كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات
فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لانها بالجماعة
ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيره ويسجى انها قاصرة كالصلوة بالجماعة
يعنى صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح
والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل
فى حقوق الله تع وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق العباد وهكذا حال
الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تع والآخر من حقوق

العباد

قاصر ردّ بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء
بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الآن الاول كامل وهذا اى القضاء بمثل معقول
قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار
اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز
وذلك وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول يعني انه لا يدرك بعقولنا لانه كما
مما يردّه العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حج الله تعالى
كالغدية في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة
وهو ظاهر ولا معنى لانها صوم يعني هو وسيلة الى الجوع والغدية عين صحح وسيلة الى الشبع
والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه
او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص
وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص
يعني هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور
في التمثيل والبيان ان يقال كيفيان النفس بالمال فانه ثابت بقوله مع ودية يسلمه
الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمي
مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز ولا تماثل
بينهما وانما عدل عنه ههنا لانه فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني
بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه
الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل

الاداء

الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة
والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان التفاوت بينه وبين المال ثم المأمور
على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن
بمعناه بلا نص ولا دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله
والامر بها اى بالفدية في الصلوة اى صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس
على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تع
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه
القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضه الله عنه وحذف لا جائز
عند عدم اللبس وبعضده قراءة جعفر لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون
معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدإ له
لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان يكون
العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فامرناه بالفدية
نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه
والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد
في الزيادات يخير ان شاء ادى الفدية وان شاء ادى الصلوة ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليل
لكن الاجتهاديات كايجاب التصدق اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط
كايجاب التصدق بالعين اى عين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اى
قيمتها اذا استهلكت او ابدلها الغني فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح
القياس عليه من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل

ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون
شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة مائة مال الصدقة
من اوساخ الآثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة
فيه الوقت لم نعقل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التشريق عملنا به احتياطا
في باب العبادة لابتناء على انه مخالف مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الا التضحية
في العام القابل كما انتقل في الفدية عند العدم فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة
ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اي الى القضاء بمثل غير معقول الا النص
لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا
انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا
عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا
الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى الاية ثم نقل عنه الا الفدية في غير المطيق
للعجز عنه على سبيل التخليفية تيسيرا الامر عليه بدليل تسميته ذلك فدية في غير المطيق
فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال تع وفديناه بذبح عظيم
قوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الفرض بالتكليف
عين ما كلف به واما اذا كان غيره فيجائز كوجوب الصلوة على المسلم في اخر جزء من الوقت
كما سبق او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا
للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك انه ثبوت الدية في الخطاء لا للبدلية
بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منه على القاتل بسلامة نفسه وقد قتل
نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به

كل

كل عمد تعذر فيه القصاص لعفو في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة فان المخصوص
من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد
بعد سقوط القصاص بالشبهة احرى بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف
وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار
الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص او دلالة فلا يضمن المنافع
بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم
اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني
فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز
هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد
والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثل المال المتقوم فلا تقضى الا
بنص او دلالة وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها
تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرع ابتداء على قوله ما لا يعقل لا مثل له لا يقضى
الا بنص فلا يضمن قاتل العاقل لولي القتيل لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا
استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولي القتيل لانه يضمن
لولي العاقل الدية ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد
في الكافي واما قضاء غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد والركوع
فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوات يركع ويشتغل
بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان
الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد
ادركها واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه لان من تزوج امراة على عبد غير معين يكون
تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه
يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن
اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقوما
على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بدله اى للمامور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال
كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملايما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل
ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المامور به متعلق المدح عاجلا والثواب
ومتعلق الثواب آجلا والعقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الشرع
المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اى الحسن بهذا المعنى موجب
الامر اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لانه حسن فامر به والحاكم به اى بالحسن
والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي
ومنا اى من الحنفية منى وافقهم اى الاشاعرة في هذا الراى وقالت المعتزلة
الحسن مدلوله اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به
على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المامور به
شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع
في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض الذي العقل فيه الحسن ابتداء فاية رعاية يظهر
انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف
العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك ومنا اى من الحنفية

لا يدرك

بالنسبة الى فتح اول يوم من شوال
فانه لا سبيل للعقل اليه لكن اذا ورد به كشف عن حسن وقبح
اذا تبين هذا

كالشيخ

كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق منى وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب
المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تع حتى قالوا بوجوب الايمان
على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي
مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله
اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اى فيما يفهم
العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اى الحسن
اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اى غير المفهوم كاكثر
الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والمختار عندنا انه مدلول مطلقا اى سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة الامر فانه تعالى
حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال تع ان الله يامر بالعدل والاحسان واعلم
ان افادة ما ذكرهنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المامور به بالمعنى
المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عن الاشتغال به كما كثير المقال
والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو راى الاشاعرة وليس العقل بحر والة فهم الخطاب
بل هو يعرفه اى الحسن في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه وكذا
قوله بلا سبب كحسن الصدق النافع او بكحسن الكذب النافع ويعرفه في بعض
آخر بعده اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن
متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن
المامور به وقد علم حكم القبح منه واما اقامة فساد في مباحث النهي ان شاء الله
فالمامور به اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمامور به اما حسن

الحسن في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه
او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالحسن
في قول الجمهور اما حسن لعينه في نفسه هو الحسن لا مر اخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه
صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه شبهة الحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن
سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل
سقوط بهذا الوصف يعني وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه
لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا
الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما
في الصلوة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال
لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان وهو التصديق
المنطقي المعبر به في الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وحاصله الاذعان
والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود
وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض
يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يجوز ان
لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر
وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق او يقبله
اي سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق
وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عذر له لكن ترك متمكنه من غير
عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا وهو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن

وان كان نادرا والا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم
الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار
الفاسد والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهي
وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله
لكنها دونه اي الصلوة اداء من الاقرار وليست ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر
ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة
وستره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روح
وجسد فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل راس الشكر
الحمد لا عمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثاني بقوله وسقط اي الصلوة باعذار
كما سبق وسقط هو اي الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او حسن لحسن في نفسه
لكن لا حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس
ومنع نفع الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر
النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب
العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة
المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه والحج
فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة آلها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بشرف الله
اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لغيرها لان النفس وان كانت
بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة

امر جبلي لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قبحها اذ القبح الامر
والقبيح انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع
الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج
حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت
حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا
ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف
ليس كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم
والحج قلنا لم نسلم فليكن التغاير الذهني فليتامل وحكمه اي حكم الحسن لحسن في نفسه
حقيقيا كان او حكميا عدم سقوط الاداء او بسبب عروض ما يسقط مثل الحيض
والنفاس للصلوة والصوم بعينه احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي
فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي فان قيل المراد بالساقط ان كان
ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد
الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع لانه
في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء
لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط
بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب اداء ما ثبت
بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط

عنها اذا حاضت او نفست في اخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت واما
حسن لحسن في غيره فاما ان يتادى ذلك الغير بنفس المامور به من غير احتياج
الى فعل اخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما
حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون
الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت وهذا الضرب
من الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما
وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن
لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه
هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلنا لانه لا جهة ههنا لارتفاع
الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة ولا يتادى ذلك الغير بها اي بنفس
المامور به بل يحتاج الى فعل اخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن
لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه
وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا يتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود
بعد حصول كل واحد منها وحكمه اي حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه بوجوب الغير الذي
هو الواسطة وسقوطه اي سقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط
وجوب الجهاد معهم وان بقي مع الباغين ولو بقي مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب
الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي
والامر المطلق عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره يقتضي الغرب الاول
وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لحسن في نفسه لاقتضاء الكمال

شبكة الألوكة www.alukah.net

اى كمال الامر وهو المطلق الكمال اى كمال حسن المامور به ثم التكليف اعلم ان مالا يطاق
على ثلث مراتب ادناها مايمتنع لعلم الله تع بعدم وقوعه اولارادته ذلك ولاخباره تع
بعدم وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره يعذب عاصيا اجماعا
واقصاها مايمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به
واكرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم
او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قالت ثم التكليف
اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لاعلى قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بالاجماع
على المامور مطلقا او عادة محال اما عقلا فلان طلب حصول المحال لايليق من الحكيم
المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لانمنع الوجوب بمقتضى
الحكمة والوعد والفضل كما لانمنع الايجاب بمقتضى الاختيار واما نقلا فلقوله تع
لايكلف الله نفسا الا وسعها وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر
الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه
ليس دليلا على عدم الوقوع فقط وان كان التكليف بالمحال محالا بد اى للمامور
من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب
والآلات المقدرة بقدرة بها يتمكن المامور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج
غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه ادرو بلا راحلة فقط كثيرا واما بهما فغالب
وهي اى القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اى الاداء
قبلها اى قبل القدرة المفسرة كالحج والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم

عليها

عليها ولا شرطا لنفس الوجوب لانه اى الوجوب نفسه جبري غير محتاج الى القدرة
ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثم فان قيل نفس
الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا
عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تع لا يامر العبد
الا بما يستطيعه عند ارادة احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا بل حال الشروع
وهي اى القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه
بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل
من غير اعتبار شيء زائد وسواى هذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا
بدنيا كان او ماليا وحسنا لنفسه او لغيره ولذا اى ولكونه شرطا لوجوب الاداء
مطلقا لم يلزم وقوع الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان
الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا جوابه انما يؤدي
الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف
انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع
في الوقت يكون فعله اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف
بالاداء فيه لكن لزومه اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فقط حتى يلزم التكليف
بما لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه
للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة
بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء
ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور

بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على نفس الوجوب
فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس
الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا ضعيف خبر الجواب اما ضعف
الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى
السلامة واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتامل
والنوع الثاني اقصاه اي على ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة لتحصيلها
اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الدرج وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون اداءها شاقا
على النفس عند العامة وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجب في الذمة
لئلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر
اداؤها خمس سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا بانا لا نسلم انه
يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو
النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة ميسر وبقاؤه ما ميسر
آخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت
بهذا الحبس على احد ملكا ولا ايدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فان يتعين محلا
للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي
من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار تحاويط المولى
العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك

لا يوجب

لا يوجب الضمان وعن الثاني بان منع انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب
القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو ايجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الزامه
والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير
اليسر عسرا وبالعكس دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المفتقر
الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء والاقتدار عليه
يستغنى عن البقاء اي بقاء القدرة بل بكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة
لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط
بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها
غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها
نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يعلم بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر
فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا اي ولذلك
الاستغناء قيل القائل فخر الاسلام ومن تبعه لم يشترط اي بقاء القدرة للقضاء بدليل
ان في النفل الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج
وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا
ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو
بالسبب الاول وليس فيه كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر
اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط

بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة لبقوله فلا يبقى الزكوة
والعشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة
انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب
لما لم يغير الواجب من العشر الى اليسر لان اناء الخمسة من المائتين واناء واحد من الاربعين
سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ
او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل
فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة
الخ هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك
بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي
واما العشر فلان الدين خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير
اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج
فقد خصه الدين بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا
اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيئ واما اذا تمكن من الزراعة وتركها
فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عد على نفسه كالاستهلاك
في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب
في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف
العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج
وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط
لم يشترط بقاؤها بقاء اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان

الغالب التمكن بهما ذهبوا الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس
بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت
الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التكليف ولا خلف حتى ينظر
اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل
عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك
نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير
المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن المسئلة
واما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل اختلف
في ان الامر للمكلف ان يامر غيره بشئ سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو
امر لذلك الغير ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلوة والسلام
مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تقديرا ومناقضا
لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان
وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا تدفع
التناقض وقيل امرا ذفهم ذلك من امر الله تع رسوله ان يامرنا وكذا من امر الملك
وزيره قلنا نمنع دلالته على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه
اي المامور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمامور به
على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى
حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر
ان بقي متعلقا بعين المامور به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المامور به

كل المامور به والمفوض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذكر الا بالصحة الشرعية
واما ثالثا فلانه لو لم ينقض عن عهدته بذلك لوجب ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال
مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهي
لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى تكون الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
وكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه
كما سياتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو
ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه
او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى
الامر فعل المامور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضي
وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر
يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز يثبت
بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس
فانه جائز مامور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز
مامور به مع كونه مكروها قلنا المامور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها واما الكراهة
في التاخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المامور به
نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه
ايضا ويزول جواز ما ذكر اي المامور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ
موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الكرخي يبقى صفة
الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب

انتفاء العام وما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز
ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء
فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة
وجوده اي المامور به ليست شرطا لصحة الامر لا خلاف في ان الآمر امتثال المامور به
شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط
خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تع لما لم يجز عندنا لزمنا القول
بانفكاكها عن الأمر ليعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا وانما جاز ذلك عند المعتزلة
لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء
ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تع وامر غيره لكنا لما جوزنا تخلف مراد الله
تع عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة
فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها لزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تع
ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب واراداة العبد
في جواز تخلف المراد انجر لهم القول بالقول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان
بالاتفاق لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان
قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام
المعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك بهم اليوم وانهم آثروا الدنيا
على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما رجع الى المعاملات ويؤمرون
ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق
الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليوم من المؤمنين واعتقاد

اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون
فى الاخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر واما
الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به
وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط
منها اى من العبادات واليه ذهب الفقيه ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتاخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الاخرة بترك العبادات زيادة
على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول ان صيغة
ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف
هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك الاعتقاد والوجوب
وقولهم ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون
باداءه بالاتفاق هو الصحيح لما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة
لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء
لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد
الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنها ان الخاص النهى وهو لفظ طلب به الكف اى من حيث
انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم مراد ملحوظ فى نفسه فلا يرد النقض بقولنا
الكف جزما حرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لانه
موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تع وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق
والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط او فيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا

كالخلاف

والنفظ الاشتراك كالعين فانه مشترك بين معان كثيرة
اعنى انه استعمل من حيث
الوجود فى اعيان كثيرة
اختلافا لا دخل فيه للاعتبار
الاول مشترك معنوى
وبالاعتبار الثانى مشترك لفظى

كالخلاف السابق فى الامر بوضعه حال من ضميره اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه له
اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف استدعاء خرج به الدعاء
والالتماس بصيغة النهى وهو اى النهى يوجب دوام الترك لان من لا تضرب مثلا لا يصدر
منك ضرب والنكرة فى سياق النفى تعم الا لدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تع ولا تتولوا
الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد انتفى الدوام عنه فى نهى الحائض عن الصلوة
والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام فى المطلق ويقتضى القبح
لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملائم للطبع كالمرارة
وبالجملة كل ما يستحق به الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك
بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المنهى عنه متعلق الذم عاجلا فى الدنيا
ومتعلق العقاب آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله فى حكم الله تع الذم
والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختيار لفظ يقتضى على يوجب
اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى عنه لان النهى يوجب القبح
كما هو راى الاشعرى والاقوال السابقة فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها
بعد ما عرفت فهواى اذا كان القبح مقتضى النهى لا موجبه فالقبح اما لعينه اى عين المنهى عنه
سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به قبح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة
داخلة فى حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى
اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث
فان قبحها باعتبار كون النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة وصفا
اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بحكم العقل قبل ورود السمع

الشرع ز

تقول الدعاء للسهم الاتكاى الفتح

٤٧

قال بعض الفضلاء الاولى ان يقال الاقتضاء والايجاب
بحسب اللغة والاقتضاء المصطلح المذكور فى التقسيم
الرابع لا يناسب المقام اما على اصل الاشعرى فظاهر
واما على اصل الفقهاء فلان قبح الفعل
بعدم الشرع لا يقتضى

كالكفر فان قبح كفر النعمة مركوز في العقول او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو
ذلك كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر
ليس بمال وحكما اى حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان اى عدم المشروعية باصله
ووصفه بخلاف الفاسد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سياتي واما
ذلك القبح لغيره اى غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه
عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق عليه الملزوم كصوم الايام المنهية اعراض
عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع
وليس ركنه لانه وسيلة المبيع لا مقصودا صلا فجرى مجرى آلات الصناعة كصوم الايام
المنهية يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وحال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه
عنه في الجملة سواء صدق عليه اولا والاول كالبيع وقت النداء فان النهي لاجل الاخلال
بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى ان
البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتباعا في الطريق ذاهبين وبالعكس
والثاني نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السعي والنهي المطلوب عن القربة الدالة
على القبح لعينه او غيره عن الافعال وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم مطلوب
كالسفه والعبث واللواطة والزنا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي
وهو النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم
فان قبحه مركوز في العقول ورد الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن
بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع في الوصف

يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول يعني القبح لعينه في ان كلا
منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي وقبيح لغيره وهو تضييع
النسب واسراف الماء لا المجاور عطف على الوصف اى لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير
هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي الحائض فان
الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول
والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق
عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي
الاول الثاني يعني قبحي لغيره وصفا قبح المنهي عنه شرعا باصله وان قد بوصفه لان كون
الفعل شرعيا يمنع جريان النهي عن اصله كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي
النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه لاقتضاء
الكمال اى كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل اى كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر
اى كما لاقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق
والتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا فقنا في الجواب
عن الدليل الاول كمال المقتضى يعني القبح ههنا اى في النهي يبطل المقتضى وهو النهي
حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه اى بخلاف كمال المقتضى ثمة اى في الامر
حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود
بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف
عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور

لا يضر لانه مجاز عن النفي لمه والعبرة بالمعنى لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي لانسلم احتياجه الى امكان المنهي الشرعي وجوابه ان كل فعل منهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يقتضي لغوا الامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يقتضي لغوا الامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل كبسيط مثلا عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فلم لكن لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل الثالث جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الوصف في المشروعات يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاها فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة العارفة عن الظاهر يقتضي ما تفيده القرينة فنقول المفاد بقولنا فيما اي فيقتضي النهي في صورة يدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف كبيع الملامسين وهو ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح وهو ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع

المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لخلوه في غير محله كعزب الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية في المجاورة اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للجاورة وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتها وهي اجزاء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانها كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم تكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل تاما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعيينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعيينه المكاني بل من حيث اضافته بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بانه يلجئه اذن مالكه وينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط لا البطلان خلافا لاي الشافع وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عندنا كان البطلان جري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي

لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم
جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه
ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه
الا عند الضرورة وهي مفتقرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما
اذا دل انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء
والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان
بالوصف الخارجي واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا
باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا
او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان يفسد الربوا فانه
فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد
والناقص عدول عن مقتضى العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان
كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة
فاصل المبادلة حاصل لاوصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر فانه غير متقوم فجعلها
ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف
التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم
المال المتقوم في احد الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل
البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة
من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة

يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والعهد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاص
بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة
الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك
المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان
فاسدا لا باطلا واذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية وفي
الشروع فيه تحرير للمعصية ولا يصح للقضاء ايضا لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق وما ورد من الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب
ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة النذر به اي بالصوم وبانفصال المعصية عنه
اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل
الصوم لافي ذكر اسمه وايجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد
النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم يوم النحر
لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات
المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه اي دنيء مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام
لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا في حده تعقلا اكثر من تلبس
الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتاثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تاثير نقصان
الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك
الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم
اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة
في تلك الاوقات لا تصلح له اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلوة

في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما اى الصلوة الكائنة
في الارض المغصوبة في النقصان لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله بخلاف
النقصان الناشئ من الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى من الاوقات
المنهية متضمن تلك الصلوة به بالشروع في المغصوبة وتصلح ايضا اى للقضاء لان
النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا
واما مايدخل تحت الامر فغوات لا يمنع لانه لا يحتج بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل
في الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فانه لم يدخل تحت
الامر فلا ينتقض المامور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب
كاملا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا تذنيب شبه
تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضدام لا بالتذنيب
وهو جعل الشئ ذنابة لشئ اخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطريق
اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشئ والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا
والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال
الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت ذلك الضد المقصود به
اى بالامر سواء كان له ضد واحد بغوته كالسكون للحركة او اضداد بغوته كل منها
كالقعود والصوم والنصرانية للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المامور
كما في قوله تع فاعتزلوا النساء في المحيض اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد
من قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل والا اى وان لم يفوته فالكراهة اى اللازم هو
الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه السلام

لا يؤدى ناقصا

الى الكرة الثانية بعد النوع
هذا الكرة الثانية

ثم ارفع

ثم ارفع راسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام
المامور به بجواز القعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان
بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام وانتقد والنهي عنه اى عن الشئ
يستلزم وجوب ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت عدمه اى عدم ذلك الضد المقصود
اى بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن
التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اى وان لم يفوت
عدم ذلك الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم منهى
عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس
بفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيأ من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اى ذلك الضد
السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة
حرمة واباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة الذي هو ضده ليس بفوت
لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة والجارية
كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بفوت لترك لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم سنة
مؤكدة وهو مباح ومنه اى من الخاص المطلق اختلف في كون المطلق والمقيد قسما
من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين
وهو ثابت في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام
المعارف بلا شمول اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام
والا تعيين اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد

فيلزم ان يكون القربان
كل يوم ح

ليس الكراهة بمعنى كون الضد سنة ان يكون
محمولا او فعلا ويدل عليه ما مر من ان الامر
ان يفعل بالامر كالسنة المؤكدة
نظرا الى كون ضد الحرمة مندوبا
كما مر ح

مخرج بالمقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة
مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبة المؤمنة
وحكمها اى المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
اعلم انهما اذا ورد البيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن
احد الحكمين موجبا للتقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم
رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا للتقييد الاخر بالذات نحو اعتق
رقبة لا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه
بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قولهم ولا يحمل الاول يعني المطلق على الثاني
يعني المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام وان اتحد فاما ان تختلف
الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا يحمل خلافا للشافعي وان
اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او في الحكم فان كان
الاول فلا يحمل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلق في احد
الحديثين ومقيد بالاسلام في الاخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وهذا معنى قولهم ولا يحمل الاول على الثاني
عند اتحاده اى الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اى الاطلاق والتقييد في الحكم
دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق

والموقوفة ليست بمطلق الشافعي حمل المطلق على المقيد في اتحاده اى في صورة اتحاد
الحكم مطلقا اى سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم
فان ان طق بالقيد الذي هو المقيد اولى من الساكت عن القيد الذي هو المطلق
قلنا في جوابه ذلك اى الترجيح بالناطقية عند التعارض ولا تعارض الآن اذ اتحاد
الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره للقطع
بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث
الخاص شرع في العام فقال واما العام فلفظ احترز به عن المعنى لان الصحيح
ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف
باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى الطرد والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل
الامكنة والبلاد يستوفي مسميات خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر
غير محصورة اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج
اسماء العدد والجمع المعهود وحكم ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف في حكم العام من حيث
هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي
الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند
جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد
ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ
العراق وعامة المتاخرين لاحتجاج اهل اللغة بالعمومات في احكام قطعية يقول

ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين
لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان
من وجه وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية
وحرمتهما آية والمحرم راجح ونقل ابي بكر رضي الله عنه قول عامة الائمة من قريش وقوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالتواتر
لان فتح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالتواتر
فان الناقلين لم ينقلوا نقل الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال فلا يخص
تزييف على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص بالظني
سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون
ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص
فيجوز بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الثاني
التخصيص يعني قصر العام على بعض مسمياته سواء كان بكلام مستقل او غير مستقل لانه شائع
في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا بموته تعالى الوارث كقولنا ان الله بكل شيء عليم
حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص
ظاهر يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اي الاحتمال
ينافي القطع الذي ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به اي بالظني ابتداء لان التخصيص
عنده تغيير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا قلنا في جوابه احتمال العام للتخصيص
احتمال غير ناش عن الدليل اي ليس مستندا اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان
كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات

في عام لم يقارنه مخصص فاذا اختلفا تزييف علما ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي
اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام تعارضا اي ثبت بينهما حكم المعارضة
عندنا للونهما قطعيين خلافا لك في لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما مر
فان علم التاريخ يخصصه اي الخاص العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب
او الورود ان كانا من الحديث وينسخ اي الخاص العام في قدر ما تناولاه ان تراخى
الخاص سواء اكان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تع احل الله
البيع وحرم الربوا الآية والثاني نحو فواتح والذين يتوفون منكم الآية وقوله تع واولات
الاحمال اجلهن الآية علما اي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال تراخى
عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة
كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض
فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما اشترطنا التخصيص لمقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل
المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق
التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان
ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص
اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي
لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس
وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا
لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول

فان المفهوم من كلام المتاخرين ان ما بعده تغير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعام يكون بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتنى هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيها بيان التغيير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص ويسمى الخاص به اي بالعام ان تقدم الخاص على العام بهذا الكلمة ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الاخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت بينهما حكم المعارضة في متنا ولها قال الشافعي يخصص العام بر اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم او تاخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل اللوف على ان ذراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا واذا خصص العام بكلام احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذا تبع منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا ياكل راس فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد

اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سمياه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بالنزوة بين التراخي وغيره بناء قولهم ان التراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم ورود الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا او ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يبين مراد موصول احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لانه المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس مستغرقا كما سيجيء يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخصص تبعا لكونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يغير الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تغيير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناولا مجهولا بقوله لشبهة الاستثناء والنسخ في المجهول يعني ان المخصص شبيه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته وشبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه

هو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين الشرطين ان يعتبر بهما ويؤخذ
حظ من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناولا له مجهولا عند السامع
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة
عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع
الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة
تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلى كونه ظنيا فيما اذا كان متناولا له معلوما
بعد له وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناولا له معلوما عند السامع
يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت
فاحتمال الخير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد
توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرف انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال
اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان
معلوما ففي جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة
في الباقي اذ لا يدرك كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل
اصل الحجية بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقبل يبقى العام بعد
التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه لا شبه
الناسخ بصيغة اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما
لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا في التقديرين يكون العام في الباقي

قطعيا

قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص
او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما
فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا
وقيل بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل
في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول
والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط
والثالث شبه الاستثناء المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء
والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد
لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لانه حقيقة من حيث
التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة
كانا تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي
ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستواء والاكتفاء
على انتظام جمع من المشايخ والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ الاكثر مشترطي الاستواء ايضا
على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا الكلام لا معنى له
فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا عن موضوعه
واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما يتناول المائة والالف واكثر من ذلك
فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراه وهو حقيقة فيه
ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل

(اختلاف في اشتراط الاستواء في اشتراط الاكثر في بعض المجاز
اطلاق لفظ العام على ما خرج عنه البعض مبني على الاختلاف
اعتبارا بانه عام لو لا الاخراج او الكثير انتظام
جمع من المشايخ في حقيقة حتى يشترط
التخصيص الى ادونه الثلث م)

فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه
بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا البعض
واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار
لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار وضعين واما
بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا

الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ
والمستغرق للمعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثاني العام
بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصوران يكون العام عاما بصيغته
فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا الكل او احد وحينئذ يثبت
الحكم لها اي العام بمعناه فقط اغا يثبت للاحاد لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد
اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط
الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره
صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه او لا يكون خاصا وهو المختار
وسيجيء هنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا
تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم الاعم
وانا الاصل اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم

من الاطلاق

من الاطلاق حيث لا عهد ولا خارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد
دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام
الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء
وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا
او اسم علم نحو كسوت زيدا الا راسا او مثالا ليحتى صمت هذا الشهر الا يوم كذا
واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا
بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار
يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى الموصوفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد
وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء
من متعدد غير مخصوص دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع
فلا بد في الصدر من الشمول واذ ليس ضمير ليكون شموله كشمول العشرة للواحد
وكذلك وجب استواؤه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد
بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه
او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل
جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد وما في معناه
اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل
الانفراد وحيث يثبت للاحاد اغا يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون
العشرة من الرجال ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد

بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد للكل واحد
من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل
جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة
استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيئ المجموع
لا يتصور بدون مجيئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو
من غير ان يثبت للكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر قوم الا زيدا
وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ويخصص كل واحد
من الجمع وما فى معناه الى الثلثة اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح
شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا لكما فى الاستثناء واختاره الامام فخر الاسلام وهو منسوب
من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او فى معناه يجوز تخصيصه
الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع
فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان
وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءنى زيد وعمرو
العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه
الاول قوله تع فان كان لاخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام
الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا الثانى قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اى قلباكما اذ ما جعل الله لرجل قلبين الثالث قوله عليه السلام

الاثنان

الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى والجواب عن الاول
انه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا
باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل
ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق منه
لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ
الجمع وصاير ه صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع
ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث
استحقاقا وحجبا اوفى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة
السفر وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافة واحدا واثنين بناء
على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان
الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال
وهو ان المشايخ لم يوفقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق
بان الجمع المعرف يتناول مستويات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل
العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة ما تقرر فيها
ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد
من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء
ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك
ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون

مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا يحل الاشكال الوارد في الربط بانه لما كان موضوعا
عادون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية وقولهم اي قول
الشيخ محلاه باللام يعني الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تكا بوقوعه في الكلام
كقوله تع لا يحل لك النساء من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد
واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يتكلم الناس يحنث
بالواحد الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى
حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم
انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز
ليس على الاطلاق خبر قولهم بل كونه مجازا عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق
لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للحمل
الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار انه للاستغراق
لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا الا يدركه شيء من الابصار
ليكون عموم السلب والمؤد المعرف باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف
حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان
تدل القرينة على انه للنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني
كما في اكلت الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج
النساء حيث يحنث بالواحدة ويخص كل من المؤد وما في معناه الى الواحد لانه
ادناه اي ادنى ما يصدق عليه كل منها والنكرة المنفية اي الواقعة في موضع

ورد

ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم منها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس
او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عموما عقليا لا وضعيا
قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان
الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم
النفي عن الآحاد في المؤد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فيكون
عموما عقليا ضروريا بمعنى انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء
كل فرد دلالتا في ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع
الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم
انما استفيدا من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي
فهلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لان الوضع النوعي قسمان
احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف
او ياء مشددة ما قبلها ونون مكسورة فهو لغوين من مدلول ما الحق بآخره هذه
العلامة وكل اسم غير المثنى من رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك
الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت
في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة
الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع
والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ مخصوص
للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق

معلا
الوضع الشخصي والوضع العام والوضع النوعي

اه من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى
الموضوع له بخصوصه كما اذا وضع لفظ
بخصوصه سواء كان المعنى كليا كوضع رجل
لذكر من بني آدم وحيوانا كوضع زيد
لذات متشخص وهذا يسمى وضعا شخصيا
ومنها ما لا يجب ملاحظة المعنى الموضوع له
بخصوصه كما اذا لوحظ امور متكثرة
في ضمن مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك
المفهوم مرآة لملاحظة تلك الامور المتكثرة
ووضع لفظ بخصوصه بازاء كل واحد
من تلك الامور المتكثرة بحيث يكون كل واحد
من تلك الامور المتكثرة بخصوصه موضوعا له
لذلك اللفظ وذلك كوضع لفظ هذا الكل
واحد من تلك الامور المتكثرة التي يصدق
على كل واحد منها انه مؤد مذكور مشار اليه
فان المفهوم المشار اليه جعل مرآة لملاحظة
افراده المتكثرة وجعل لفظ هذا موضوعا
بازاء كل واحد من تلك الافراد التي لوحظت
في ضمن هذا المفهوم العام الشامل لها
فكل واحد من تلك الافراد بخصوصه
موضوع عن اللفظ هذا ومن هذا القبيل
وضع سائر اسماء الاشارات
والموصولات والضمائر وهذا يسمى
وضعا عاما وموضوعا له خاصا اذ الوضع فيها كثير
في ضمن امر عام شامل لها ولوحظ ايضا
معان كثيرة في ضمن امر شامل لها ووضع
كل واحد من تلك الالفاظ المتكثرة بازاء
كل واحد من تلك المعاني المتكثرة وذلك
كما يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو
موضوع بازاء كل واحد من قام به
ما اخذ اشتقاقا فانه فيضع لذلك الوضع
ضارب لمن قام به الضرب وناصر لمن
قام به النصر وقاتل لمن قام به القتل
الى غير ذلك ومن هذا القبيل ووضع سائر
المشتقات وهذا الوضع يسمى
وضعا نوعيا والمركبات كلها موضوعة
بهذا الوضع على قول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة ذلك التعيين بل بمعنى
انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى
الاصلي فلفظ الأسود في قولنا رايت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل
في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة كقولنا اضرب
رجلا او حلما كما اذا وقع في سياق النفي الاستفهام الانكاري والشرط المثبت
فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد النفي نحو ان ضربت رجلا
فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا واما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا في ص
والمنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم اقتل مسلما نحوت من القصاص
اعلم انه لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها
لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء
والاعادة اي اعادة النكرة او المعرفة باللام سواء عرفت باللام او الاضافة
يقتضي الاتحاد بين مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر هو العهد
والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد
والاتحاد فحاصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة
والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخريين التغاير الا لمانع كما تغايرت
المعرفتان في قوله تع وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
والنكرة والمعرفة في قوله تع وهذا كتاب انزلناه الى قوله تع انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تع وهو الذي في السماء اله

وفي الارض اله واتحدت الموصولة والنكرة في قوله تع انما الهكم اله واحد ومن فانها
موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم غير معتبر في عمومها الافراد كما في كل والاجتماع
كما في جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فاي معنى من جاءني فله درهم ان
جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد في الدار
ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى اللفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر
لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها لا تكون عامة قطعا امّا اذا كانت موصوفة
فلانها اذا لمعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض
كما في قوله تع ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى لفظ من وافرد اخرى نظرا الى معنى
فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يقتضي في العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اي ولكون
من الشرطية عامة قطعا سوى ابي يوسف ومحمد بين من شاء من عبيدي عتقه
فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فأعتقه في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة
الاولى اعتقهم عتقوا واذا شاء المولى طب في الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من
ولم يجعلا كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا راعاه اي راعى ابو حنيفة رحمه
العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اما في الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية
فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ولم يقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى
لان من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا انها من موضوعة للتبعيض وحقيقة
فيه لما تقرر في موضعه فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولانها في هذا قول ائمة
العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ في الحقيقة

فاعلم واه كان خاصا للبعض
الا اذا البعض متعدد
لا محالة م

وفي الارض اله

بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض ففي صورة اضافة المشية الى العام يعني من وهي
الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعم
كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب في من شئت
يعتبر الخصوص معه اي مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم الا واحدا
واما حمل قوله تع فاذن لمن شئت منهم وقوله تع ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيف
الى الخاص فلقرينة قوله تع واستغفر لهم الله وقوله تع ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان
كلا منها يرجح العموم وكون من للبيان وبعض اي يكون من خاص غير معهود ومن الفاظ
العموم اذا الحقه لفظ اولا قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فاخذ كذا فدخل
رجلا معالم يسم واحد منها شيئا لان الاول اسم لموجود سابق فاذا وصله بكلمة من وهو
تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة
وما كان في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة
وفي انها تكون خاصا اذا الحقه اولا لكنه اي بالصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول
شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول البعض ائمة اللغة والاكثرون على انه
يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع
ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر
على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع
ينقلب متعسرا او ميتا والان اي متى وما المذكر والمؤنث وان عاد اليها ضمير اي غير
المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فيمن دخل داري فهو حر على عتق
الجواري الداخلات ويستعار احدهما للاخر اما استعارة من لما فكقوله تع فمنهم من يمشي

على بطنه واما العكس فكقوله تع والسماء وما بناها والذي يعمها اي العقلاء وغيرهم
واين وحيث للتعميم لامكنة قال الله تع اينما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تع اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت تقتصر
على المجلس لانه ليس في لفظ ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اي لتعميمها ولهذا
لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اي للدلالة
على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم
موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والموف المجموع نحو اكلهم
آتيه واجزاء الموف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت للعموم
الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا
وجب في قراءة غير ابن عامر وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بتنوين
تنوين قلب بتقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء
لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب ونحوها صريحا وتعم الافعال ضمنا
اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امراة اتزوجها كذا تطلق كل امراة يتزوجها على العموم
ولو تزوج امراة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما
دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء
ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة وتصرف
اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لغلمان على كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي
من استاجر كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه
لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل للعدم اولوية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يوقف منتهاه يراد به
ادناه وانما قال مما يجري فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا
عن نحو ان يقال كل امراة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل
واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وتخصص كلمة كل اذا لحقتها لفظ اولا حتى اذا
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل
للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول
السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الاخر فصار
كل اول بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال
من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق وجميع ما ذكرناه
على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص
واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان
للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه مجازا في المنفرد فلا يصح جعلها في ارادة واحد
والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فوادي يستحق الاول اجاب عنه بقوله
وهو اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ليس بمجاز على حقيقته
اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق النوذ الاول في الدخول فرادى
الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا
بل هو مستعار لا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة

على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل
واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز فقيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال
النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق
وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو
ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق
من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما
او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك
كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا
في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو
سرقها فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا او كان
جوابا ظاهرا في جواب نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو اغتسلت فكذا
بعد ما قيل تغسل الليلة عن الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثاني
بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر فانه عمم عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته دلالة
الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء فابتداء
لا جواب وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقولهم لما سئل عين بئر
بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه اولونه او ريحه وقوله عليه السلام
حين رأى شاة ميمونة اياما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا
في جواب تعال تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل
على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمل

على ذلك

على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال
مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ
وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر
من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
من غير فصل لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء نحو الجواب صدق ديانة
لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل
المثبت لا تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل
المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل
ولاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول
بعموم المشترك ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر جمعها في وقت الاولى
والثانية لانا اي الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم فلا يتم ذلك الفعل على صفة معينة
فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتامل في وجهه فان ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك
والا اي وان لم يترجح بل ثبت التساوي بينها فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله
والبعض الباقي ثابت بالقياس اي على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي صلى الله
عليه وسلم في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم
استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار
فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط
بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ

ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا
للاكثرين لان العدل الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ ووجهة
دلالته على المعنى المراد لا يستدل اي الفعل عاما اي بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه فان قيل
يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه
والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة
الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستفتاح ونحو بخلاف
هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم اي بالذكور
الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة
الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال
كما في ادخلوا الباب سجدا نساء بني اسرائيل ونحو اهبطوا آدم وحوا وابليس
دخلت ص
فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال
حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة
لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع
واما ثانيا فلشاركتهن اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرها وان وردت
بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة
ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيها لاشاركتهن يحتاج اليه وذا اقل دليل
على التناول لولاه والجمع المذكور بعلامة الاناث نحو المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول
الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا فيما من امنون على بنى ولا العريقان
قول ص
اي البنون والبنات بنا ولها اي العريقين الامان لتناول اللفظ اياهما معا

شبكة الألوكة www.alukah.net

لانه بناء اى لاينتاولها الامان فى قوله امنونى على بناء اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ
من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال **واما المشترك** اى المشترك فيه لان الكلمات
مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه للشهرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا
لما اشترك فيه المعانى فالاى للفظ وضع اى عين للدلالة على معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد به مقابل الواحد
فيشمل الوضعين ايضا المعنيين فصاعدا فخرج المنفرد اى الاسماء المنفردة المعانى خ
اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا تعقل من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول
فانطبق الحد على المحدود وحكم التوقف للتامل ليترجح المعنى المراد من بين المعانى حتى لو ابتدر
بان استرابه ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سياتى
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على واحد من المعنيين او المعانى من غير توقف
وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه
فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا لبعض الحنفية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك
فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع
من حيث هو مجموع اذا لم يكن اجتماعها كائنا على مولاك وان كانا متضادين كحوراء
الجون اى الاسود والابيض وقرأت بقذا اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء
وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز نظرا الى ان اختلف القائلون بالجواز
فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن ان فى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن
ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلفوا واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه
وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثر الى ان الخلاف فيه

وقيل لا يجوز

٦٣

مبنى على الخلاف فى المفرد ان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار
انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة
فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز
ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا
فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما ان يكون بين المعنيين علاقة
فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما
وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال
وسيجئ ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق **واما الجمع المنكر**
فان وضع وضعا واحدا خرج به المشترك للكثير غير محصور خرج به الخاص بالشمول وخرج به
العام وحكمه ان يتناول الثلثة والكثير سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا
عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له صلا حتى لو حلف لا يتزوج
نساء لا يحنث بواحدة وثنتين اذ لا يشملها لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول
شرع فى اقسام التقسيم الثانى فقال **واما الظاهر** فما عرف مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم
تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى والوضوح ولم يقل ما وضح لان الوضوح
فوق الظهور **بسماع صيغته** اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر
فى النص كونه مسوقا له سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفى المفسر عدم احتمال
التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك
فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
هذا على راى المتقدمين واما المتاخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه

يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال
التاويل والتخصيص وفي المفسر عدم احتمالها مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا
وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا فعند البعض
لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تع منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا
قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا يشاء عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا
يقينا قبل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن
وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الزيديين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول
بافادة القطع انما يقول بانها من حيث هما يفيدانه كما في الخاص فالعام لا مطلقا
وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى
مع احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيئ
من الخاص ظاهرا ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما **واما النص**
فما ازداد ظهورا اي ظهوره والمراد ظهور المراد به على ظهور الظاهر مستفاد بتوكيد ازداد
بمعنى اي ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى
من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشئ لعدم التوقف
في الظهور بين وانكحوا الايامى فانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للسوق له على علة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة لفظية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع
او سياقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود
الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد والتوقف

في الثاني

في الثاني لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا ورد اولا بان قرينة السوق تمنع
احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية
ولعلها حالية خاصا كان ذلك النص او عاما قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء
ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك
نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها سبب باشرته فوضحنا ان
النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما او خاصا
غير مختص بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس
كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهر الصيغة
الخطاب نظرا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها لقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا
هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة
لان السوق كان لاجله فانما نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع
والربوا كما قال تع ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا
مع الاحتمال السابق يعني احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل
وقد عرفت انه لا بنا في القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال
على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال ويطلق على لفظ القرآن والحديث لان اكثرهما
نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب
واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التغيير او التقرير فان ما به
ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول
بيان التغيير بان يكون اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب

قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب ح

اشارة الى ان اللام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما فتدبر

التاويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبله ما بين بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما اسند به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما اسند به باب التاويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد الا النسخ دون التاويل والتخصيص الاول نحو قوله تع خلق الانسان هلوعا حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة وامثالها والاول من الثاني قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل اسند باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع اجمعون فصار مفسرا والثاني من الثاني نحو طلقي نفسك واحدة فان طلقي خاص يحتمل التاويل بالثلث فبذكر الواحدة اسند باب التاويل وحكم وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله يعني النسخ واما المحكم فازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ ماخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكم وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه لا احتمال شيء من التاويل والتخصيص والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي اي احتمال النسخ غايدل على الدوام والتاييد كقوله تع ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام في نفسه محالا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بعض زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية كل من الامور

المذكورة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الادنى بالاعلى فيما فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالا ان قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدة حولان ونصف لانها سبقت لمدة الوالدة على الولد فخرجت الاولى ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا من البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضاء لكل صلوة نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضاء لوقت كل صلوة مفسر فترجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل مسوق للمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع نهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للمقبول عند الاداء وقوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم القبول المجرد وفي القذف وان تاب وعدل محكم فرده اذ لا يحتمل النسخ للتابيد واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للمقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون

شبكة الألوكة www.alukah.net

الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لاستيفائى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء
فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى لا تقتلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون
التمثيل كلها للتعدد من الكلام المجموعى كالمفعول فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد
بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للاعانة المجازية بان فكيف يكون مفسرا اذا
ساويا اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبة بان يكونا متواترين او مشهورين
او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله تع حتى تنكح زوجا غيره
فانه ظاهر فى انها ناكحة نص فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وان كان
نصا فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا قس
واما الخفى لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام
متباينة بلا خلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول الاخر فقال فالخفى ما خفى مراده بعارض غير
الصيغة فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته
للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان
الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر
كالسارق فانه لفظ السارق خفى فى حق الطرار والنباش لاختصاصها باسمها
وحكما اعتقاد حقيقة المراد من اللفظ الخفى ثم النظر فى ان اختفاءه اى اختفاء اللفظ
فيما خفى فيه لمزية لما خفى فيه على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم فيشمل اللفظ
ويثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته
فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع
او نقصان لما خفى فيه عما هو ظاهر فيه فى ذلك المعنى فلا يشمل اللفظ ولا يثبت الحكم فى حقه

كالنباش

كالنباش فانه ناقص عن السارق فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالملوى فلا يقطع
واما المشكل فما خفى مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بتامل والنظر سمى به
لدخوله فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما لغموض فى المعنى المراد
ودقة فيه نحو ان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبر بالوجهين فالحق
بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب
غسله فى الحدث الاصغر وهذا ادنى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوههكم فان قبول التطهر معلوم لغة وشرعا
لكنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا سلم انه معلوم
فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتامل انه يشمل البشرة
والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشاء الاشكال
المبالغة المستفادة من الامر فانها يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه
فبعد ما نظر فى المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثانى فاذا وضح الاشكال اندفع
الاشكال او ذلك الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة
نحو قوارير من فضة اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء
القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف
استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج

يعنى اذا قوبل قوارير من فضة الشامل على المانع
لان القارورة لا تكون من الفضة فبعد التامل
عرفنا ان قوارير واكواب كانت قوارير
مثل قولك زيد كان اسدا فى كونه من باب
التشبيه البليغ الذى ذهب الناس الى انه
استعارة لان تلك الاكواب ليست
قوارير لها لانها زجاجة ولا فضة بل هى حقيقة
فى بياضها وشفيفها لكنها جامدة لا وصافها شبه الفضة
وشفافيتها وذلك كاف فى الطلاق اسم القارورة
والفضة عليها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فجاءت استعارة غريبة بديعة وحكم اعتقاد حقية المراد ثم الطلب اى النظر فى محامله
ثم التامل اى التكلف فى الفكر ليظهر المراد الداخل فى اشكاله وامثاله اما المجمل فاخفى
مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره
ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه
فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل اية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن ان يعلم ان
بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب
بانه لابد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى
بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اى المجمل انواع ثلثة لانه
اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك لكنه لم يرد بل اريد
معنى اخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوى متعدد
والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدها على الاخر كالقرء فى المشترك وسببه
اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تع وحكمه اعتقاد
حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اريد به (مفعول بيانا) المجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج
اليها بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليها وهو
اى بيان المجمل تقرير ان شئ وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال
كتفسير الصلوة والزكوة وتاويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الراس
بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان
يفيد الظن فكان ماتولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة
استناده الى الكتاب والا اى وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال ينقلب

الى الاشكال فان البيان اذا لم يفد الظن بحمل المراد يحتاج اولا الى المطلب والنظر
فى المحلات ثم الى التامل فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون
ماولا كالربوا فانه محلى باللام فيستوعب جميع انواعه والنبى عليه السلام قد بين الحكم فى الاشياء
الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم
بان علته هى القدر والجنس صار ماولا واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده
اى للامة اما النبى ع فربما يعلمه باعلام الله تع كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه
اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور نحو طه وليس سميت بالمقطعات
لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل عن الاخر فى التكلم وتسميتها حروفا باعتبار دلالتها
الاصلية اولان الحروف قد تطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم
بالرمز لتاويل بعض السلف اياها من غير انكار من النافين والاكثرون على الاول
والثانى متشابه المفهوم ان استحال ارادة اى ارادة ذلك المفهوم كالاستواء (اى التاويل ع)
المفهوم من قوله تع الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تع يد الله فوق
ايديهم فحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التاويل بهذه طريقة السلف ومذهب
عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة
ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا لا وجه لعد الاقسام
النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعى اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب بان هذا القسم
انما ذكر استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا
لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تع صفة يعبر
عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه

فليتامل بناء على لزوم الوقف على الا الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تع ورجحت
هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل
المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضه ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم
برفع الراسخون الثانية انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال
من الراسخون فحذف ذلك غير جائز الثالث ان الله تع ذم من اتبع المتشابه ابتغاء
التاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد
اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انا ابين بالنظم
فانه تع لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق
والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تع فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز
عن الادراك حظ الراسخين بقوله تع والراسخون في العلم يقولون آمنا به اى صدقنا
بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انا توجب ان يكون يقولون
كلاما مبتداء موضحا لحال الراسخين بحذف المبتداء اى هم يقولون والحذف
خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه
يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عم
واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون
رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر ومن جود الغياض للناس ما ترى
من المال الا مسحتا او مجلف على ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم
ذلك لكن معناه ان تاويله لا يعلمه احد سوى الله تع بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز

ان يعلم

ان يعلم بالهام الحق كما في الغيب فان الله تع قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء
يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين
التابع والمتبوع جائز اقول لا ضير فيما ذكرا اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام
انما هو على راى المتاخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لاحظ للراسخين
في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تع وان الوقف على قوله
الا الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل
لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعوا اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية
تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبهية عنده لزعمه لا دلائل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد
سوى الله تع بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فيه قرينة
الامر ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافي العطف فلزومه
ينافيه والكلام في لزومه لا فيه وعن الثالث انه تع ما ذم مطلقا
بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل طبعه اليه
كالمجسمة مثلا اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تع ذم من اتبع المتشابه ابتغاء
التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل
ويؤيده ما روي عن عائشة رضه الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه الاية فقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله
تعالى فاحذروهم امرنا بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فبتناول الجميع
وروي عنها ايضا ان النبي عم لم يفسر عن القرآن الا آيات علمن جبرئيل عم

٦٨

ممن قال انا اقر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلفه الرسول عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد
ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية
صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتداء وان جوزه اى تاويل المتشابه
المتاخرون وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب
بما لا يفهم لا يليق بالحكيم لخطاب ما لا يفهم فيه بحث لانه انما يليق به اذا قصد به فهم
المخاطب كما اذا فعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا اخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن
للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل
على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم
من هذا الوجه لكن لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا
الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية
الا وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف
في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا
بالمتشابه في زاعم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم
وبيانا لفساد تاويلهم وردا بان ذلك كان في القرون الاول والثاني حتى نقل تاويل
المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول
الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة تكلموا في تاويله ظاهر الاحقيقة
فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين وردا بان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر
القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرايبه فانى للبشر التوصل

على الآلية والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل
اى تنزيل المتشابه على الراى الاول اما هي ابتلاء والراسخين هذا جواب عما يرد
ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعقيد
وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه
بالامر بطلب العلم لمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متناه فكيف يتبلى به وانما قال
ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء
ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك
المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وعمها جدوى لانها شر وثوابه اكثر ثم لما فرغ
عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال **واما الحقيقة** وهي
اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء
اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل
من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتانيث لانه صفة غير جارية على موصوفها
والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا
على موصوفه لا مطلقا فاى لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانها من عوارض اللفظ المستعمل فيما اى معنى وضع ذلك اللفظ
له اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء
كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية
والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة
هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق

ولا يشترط في الحقيقة اى بكون اللفظ موضوعا لمعناه في جميع الاوضاع
ولا في المجاز اى لا يكون موضوعا لذلك المعنى في شيء من الاوضاع م

اى قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة
يعني اى ذكر ذا لا تتصف اللفظ به قبل
الاستعمال بخلاف المستعمل فانه
يتصف به بعد الوضع والنقل والتعيين م

اى بكونه العلم بالتعيين كما في ذكره م

يعني اى ذكر التعيين اى كان من جهة واضع اللغة
فوضع لغوي واى كان من ارباب فوضع شرعي
واى كان من قوم مخصوص كاهل
الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي
خاص ويسمى اصطلاحيا واى كان من قوم
غير مخصوص من فوضع عرفي عام وقد غلب
الوضع عند الاطلاق على الوضع العام
م

والآمر

في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فالحقيقة على الاطلاق تنقسم حقيقة
مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع واما كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغوية
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع
وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة
مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له
فليتامل ويدخل فيه اى في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا
صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا
الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم للاقربية
مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية
انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان
اللغة اصل والنقل طارء عليه وحكمها اى حكم الحقيقة ثبوته اى ثبوت ما وضعت له مطلقا
اى سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا نوى او لم ينو وحكمها ايضا امتناع نفيها
اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عنه اى عما وضعت له ولا يقال للاب انه ليس باب ويقال
للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تع في حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا
بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية
بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها على المجاز لاستغنائها

عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وان رجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ
اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطء مجاز
في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة
بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك
بالاستقراء فالاولى الحاق الفرد بالاعم الاغلب **واما المجاز** وهو مفعل من جاز
المكان يجوزه اذا قطعه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تقدمت
موضوعها الاصلي فما اى لفظ استعمل في غير ما وضع له ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة
ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع
والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف
كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه
موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال
لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة
لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة **لعلاقة** بينهما اى لاتصال بين المعنى
المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها اختلف في انه
هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع
العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع

يعني ان قيد الحيثية ما فوذ في تعريف الامور التي
يختلف باختلاف الاعتبارات الا انه اشتهر ايضا بحذف
قيد الحيثية عن اللفظ لوضوح خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية وذكر الوصف ههنا وفي ما قبل
كان قبيل الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من
حيث انه غير الموضوع له الخ

يعني ان العلاقة في المجاز هي اتصال المعنى الذي
استعمل اللفظ فيه بالمعنى الذي وضع اللفظ له

يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم
اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط
اعتبارها بشخصها حتى يلزم فيما حاد
المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة
لوضح

باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم
الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة الطويل
غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل
بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى
ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى وهي
اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة
او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع
او اعتبارا بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تملح او تهكم كما في اطلاق
الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة
على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المشابهة فيما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل
ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاولان تقدم ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة
والتكلم بالجملة فهي الكون عليه وان تاخر عنه فهي الاولى اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك
الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا
اليتامى في قوله تع وآتوا اليتامى اموالهم مجاز بوقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان
كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر كذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا مجاز
وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا الكرم الرجل الذي
خلفه ابوه يتيما ولا شرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف
وخمرا عند المصير وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهي الاستعداد والا فان لم يكن

بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون احدهما
حالا في الآخر اى حاصلا فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك
كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعلى نحو قدرة
طوى ويد خل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او يحلولها
في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان الحالين في الشخص او يحلولها في محلين متقاربين
كاستعمال رضى الله في رضى رسوله او يحلولها في حيزين متقاربين كاستعمال البيت
في حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهي الحلول المتناول للاقسام المذكورة
واما ان يكون احدهما جزء للآخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء
الرسغ او في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد
وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان فهي الجزئية
والكلية والكلي بالجزئية للتضايف بينهما واما ان يكون احدهما سببا للآخر والآخر
مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم في الدية والمسببية كاستعمال الموت في المرض والجرح والضرب
المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والوهد في الوفاء ومنه قوله تعالى
انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية واما ان يكون شرطا للآخر والآخر مشروطا به
كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم
او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان
صدق في الآخرين اى ذكرا حسنا فهي شرطية ان امله للآلية اعلم ان هذه العلاقات

يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في اللفظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل
على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية
الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز
في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون
تعرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر
وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات
فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا
او انشاء وقد يعتبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع
كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع في كاستعمال اللفظين
الدالين عليهما في النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة فالنكاح لملك المتعة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا
نكاح غير الرسول ﷺ كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة
يثبت الهبة وعندك في لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تع خالصة لك
ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم القطاع النسل والاجتناب عن الزنا
وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر ووجوب النفقة والمهر
وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة
على هذه المقاصد لكونه مبنيا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة

والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه
بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم
وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره ﷺ مع وجوب المهر او خلوصها له
واختصاصها به ﷺ اذ لا يحل ازواج النبي ﷺ لاحد غيره كما قال الله تع وازواجه
امهاتهم وعن الثاني انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك لها والا فهي
ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده
لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدل ان على الملك لغة فلا يصح
بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بها لعدم دلالتها على الملك قلنا
انما صح بها لانها صارت بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتها على الملك واما البيع
فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح
اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجب حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء
حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور يوجد في احدهما
اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين
لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم
الطلاق والعتاق كما سيأتي ثم ان كانت الاصالة والنوعية من الطرفين جاز
المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر
ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع

من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما
في الآخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود به فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه
وابتنائه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت
معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية ومتقدمة عليها ولهذا
قالوا الاحكام علل عالية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الاخر مجازا
كاشتراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متعرقا فقال عنيت بالملك
الشراء يطرق الطلاق اسم المسبب على السبب صدق دينا لوجود طريق المجاز وان
لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء اى للكل
فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل بواسطة فهم الكل موقوف على فهم الجزء اصل باعتبار احتياج
الكل في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على الجزء كان سابقا عليه البتة
فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما بالمعنى
المذكور قلنا ليس معنى الاستلزام من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم
متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة
الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي
يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك

الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق
العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد
بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ونحو المحل والحال المقصود به اى بذلك المحل
فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كون القصد اليه
والاول نحو فليدع ناديه اى اهل مجلسه الحال فيه الثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم
ففي رحمة الله اى في الجنة التي يحل فيها الرحمة والآ اى وان لم يكن الاصالة والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد فلا يجوز المجاز الا من طرف الاصل كما في السبب
المحض وهو ما يفضي الى المسبب ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة فان شرعيته
ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاع والامة بالغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس
لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع
لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي
اليها ولیست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر
في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست
من المعنى الحقيقي للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الوضع
من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل
هذا الوضع في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لوضع اثبات ملك الرقبة
في اثبات ملك المتعة قال ان في يقع العكس ايضا اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق
اطلاق المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما

اذ كل منها اى من الطلاق والعتاق اسقاط بنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات
اما ان تثبت كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم
فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ قلنا فى جوابه ازالة الملك التى
هى الاعتاق اقوى من ازالة القيد التى هى الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة
القيد فلا وجه للاستعارة اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار
يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجرى الاستعارة من الطرفين
واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة
الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين
على الاخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام
التشبيه على ما تقرر فى علم البيان اقول قد تقرر فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار
يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح فى الاستعارة المصرح بها التحقيقية
هى اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزوم ومين مختلفين فى الحقيقة هو فى احدهما
اقوى منه فى الاخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان
تدعى ان ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسم عليه واورد هذا
المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل فى مفهوم الطرفين ان الجامع فى المستعار
يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب
مستلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو فى الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل
داخلا فى مفهوم الطرفين لا فى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية

وقد يكون مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا
فى المفهوم مع كونه فى احد المفهومين اشد واقوى ثم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه
وانما يشترط قوة وجه الشبه فى بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة
والمقرر فى علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة وكذا
ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم
يعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدى بكذا
فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى
ينعقد اجارة كذا فى الاسرار بلا علل لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك
مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع
واراده الاجارة اذا جاز ينبغى ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار
فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقاده اى الاجارة فى صورة
اضافته اى العقد الى المنفعة ليس لغاء المجاز بل لانها اى المنفعة لا تصلح محلا لها اى
لاضافة العقد اليها لكونها معدومة وحكم اى المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان
المجاز او عاما دخل فيه اى فى ذلك العام المعنى الحقيقى نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول
الملك والعارية والاجارة اولا نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يكال فيه
وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا
جاء الاسود والرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية
كما ذكر فى التلويح لم اتعرض لذلك البحث وحكم ايضا جواز نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقى عن المسمى وهو المعنى المجازى حيث يقال للبخيل ليس بباب كما يقال للرجل الشجاع

ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى
المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد وابنفس الامر
لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا زيد ليس بانسان واعترض عليه بانه
يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم
صحة نفيه عنها متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه
المطابقي عن المراد منها وهو مفهوما هما وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك
بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لانا المقصود هنا بالاستعمال
فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب
سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان
وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق
لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا باذا استعمل اللفظ
الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص
ويخلوها اي المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق المتكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق التكلم فيشترط تقدم
اي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في الخلفية ايضا هذا الوصف
فلئن لا صحتها اي الحقيقة لفظا اي من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من امكان
الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى لو امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه
ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين المعقوس حيث لا يجب الكفارة وقالا اي الامامان يخلف المجاز
الحقيقة في حق الحكم لانه اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون

الوسيلة الى شرط صحتها حكما لبخلوها خلفها بسبب امتناعها العارضي قلنا في الجواب
عن قولها التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله كالاستثناء
فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم والامكانه فان من قال لامرأته انت طالق
الا ثلاثا وقعت واحدة وشذ من قال انه يقع واحدة ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد
على الثلث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف في الكلام بالمنع عن الدخول
لانه لما كان تصرفا في الكلام لا في الحكم كان تصرفا في الحكم صحيح لاثبات المعنى
المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي مثل المولى للاكبر لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني
مراده به البنوة اصلا وهذا ابني مراده به الحرية خلف والاصل صحيح من حيث العربية
غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فالضرورة بجعل
ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك ولا استحالة به انما المستحيل ثبوت
البنوة حتى لو قال عتقت على من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد عنده
اي عند ابي حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف
ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فالضرورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد عندهما
اعلم ان لثبوت العتق عند ابي حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه
بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور
وهو الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على المسبب
فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثاني بخلاف
قول المولى لعبده يا ابني حيث لا يعتق به العتق لانه اي النداء لاستحضار المنادى

الوسيلة

بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة التصحيح المعنى لان
تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقوله اى فرع العتق
يا حر يا مولاى مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه اى لكون كل واحد من هذين اللفظين
صريحا فيما ذكر فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى
فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق ولكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيتعين
بالنية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اى ولكون المجاز خلفا
عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل
ولا ينازعه فاذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى الملوك الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة
او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذر منها لا يتعلق به
حكم وان تحقق والمهجورة قد يثبت بها الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا
فان المهجور شرعا كالمهجور عادة صير اليه اى الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يتوصل
الى الاكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف
ما اذا قال لا آكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار
اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة اللغوية
اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم
بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازى وهو الدخول حافيا او متنعلا
او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا
اذن له فى الشرع بل الجواب مطلق اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق
او الكل فى الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كما بحث

والموافقة

لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة
وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة فيجعل
مجازا عن الاقرار الذى هو صدقها بل عادت عليه القرينة كما هو الواجب لا اذا تعارضت
المجاز اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند مشايخ عراق وفى الجامع
الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا ياكل لحما
فاكل لحم آدمى او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل
لا يقع عليه لان لحمها لا يؤكل واستعملت الحقيقة فى الجملة حتى قالوا اعلم ان الحقيقة
اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل
بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعند العبرة للحقيقة
لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح
فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال
المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العبرة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب التنقيح
وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للاحكام او فى كلام
صاحب الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما
فى مسئلة اكل الخنزير حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية
المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده
لما كان فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى وقد يتعذر ان معا
اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة

المراد فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته
ايضا يلغو لضرورة كقوله لامراته هذه بنتي هي لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه
او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه ويتلقى ممن اشتهر منه
لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان يتلقى ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه
لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما
في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع
عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده
بالقبول لاحتمال التناقض بالرجوع او الرد وهذا هو المذكور في الاسرار والاشارات
والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر العمل
فيها ظاهر واما تعذر المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التي
هي من لوازم البنتية او الحرمة التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام
بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له
والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق
بقوله هذا ابني للاكبر او الموطوء النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك
كان شراء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك
ولهذا يصح شراء امه وبنته فاتيان العتق القاطع للملك متصورا منه وثابت في وسعه

فيجعل

فيجعل هذا ابنى مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية
بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنبه كما سبق فليتامل ولا يجتمعان اي المعنى
الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم
في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ
الواحد وير اد اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثل ان يقول لا اقتل اسدا وير يد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه
نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى
المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا
كان في فمن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع
ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها
وردها فلا يراد المس باليد وغير الخمر او رد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق
اراده المجاز فيمتنع اراده الحقيقة كالملامسة في قوله تع او لامستم النساء حيث اريد
الوطئ مجازا حتى حل للمجب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان يتحقق اراده
الحقيقة فيمتنع اراده المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث
اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المكرات بعلاقة الشابهة في مخامرة العقل
وانما يجب الحد في المسكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد

شبكة الألوكة www.alukah.net

بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره والخمر مطلق ما يخامر العقل فتثبت الحكم في الجميع
بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
والقرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لو كان مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز
اوردها وحققها فقال واذا قال عالما اضع قدمي في دار فلان انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي
على الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول مشتملا وماشيا وراكبا الذي
هو معناه المجازي وانما وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي معناه الحقيقي وعلى الاجارة
والعارية اللتين هما معناه المجازي لعموم المجاز اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي
عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو
اي المعنى المجازي العام في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل
فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى لانسبة الملك حقيقة وغيرها
مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لا تقادى ولا تهجر لذواتها بل لبعض ما فيها الا ان السكنى
قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يتملكن من السكنى فيها
فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية
والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا لا يحنث لانقطاع النسبة
بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي كذا اليوم يقدم فلان انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا
لان اليوم في مثله اي مثل هذا الكلام ليس بمعنى الوقت مطلقا كقوله لا تتم ومن يومئذ
دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل
ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب

الى ظرف الزمان بواسطة تقديره دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه
مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الظرف ضرورة
فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا للغير فلا يصح حمله
على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان
من الليل او النهار وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع لفظ اليمين او بدونه او ينوي اليمين
مع لفظ النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق
والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف والبيان اثر بعقوله ونوى اليمين اي مع
نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس
نذر وعندهما الفاظها نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني الحافظة على البر والكفارة عند الفوت
لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية
بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما ظاهر لزم تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك
فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر واليمين لانه اي هذا القول نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان النذر ايجاب
للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح
ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح
يمين لغوا تح قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي
مارية او العمل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه

يثبت وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين مما توقف على الارادة
وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة
بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت
الصيغة في محل آخر خرجت اليمين عن ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة
فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر لا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد
بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد واجيب عن الثاني بانه
انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي
وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب
المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة
يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه
شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى
اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامها فكذلك ههنا يراعى احكامها حتى لو
لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انها مرادان
لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا يناقض ارادة
الحقيقة ولا يفهم معناه الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
لا الحقيقي والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف
وقال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا

بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا قال
ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام
الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا شيء مما ذكر من لوازم الاحرام
وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط صحته اي المجاز قرينة تمنع اي الحقيقة والمراد
المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط الصحة عند ائمة
الاصول وان جعلت داخلة في مفهوم المجاز على راي علماء البيان حاصله لا تاكل من هذه
النخلة او عقلا نحو استفز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم
لا يريد ظاهره او عادة كما في يمين الفور فان المرأة اذا رادت الخروج فقال الزوج
ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا
او شرعا كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق وهي اي القرينة هذا تقسيم القرينة بوجه آخر
اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام كقول
الحالف في يمين الفور فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام او امرا في المتكلم كقوله نع
واستفز اي حرك من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فان كون
الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه
من ذلك وأقدارة عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته
عليه او امرا في الكلام فما ذلك الامر زيادة معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد
فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة
ليست في الباقي كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه
او نقصانا اي نقصان معنى ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد فان بعض الافراد

٧٩

العلامة شمس الدين الكردري العلامة شمس الدين الكردري رحمه الله تعالى
كذا في التلويح م

يعني ان المجاز لا بد له من قرينة مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم
المجاز كما هو راي علماء البيان
او شرطا للصحة واعتباره كما هو
راي ائمة الاصول م

اعلم ان من حلف لا ياكل من هذه الشجرة فانه ينوي
ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فاه كانت عامة تؤكل
كالرمان ليس فعلى الحقيقة والا فاه كانت
مثمرة فعلى ثمرها والا فعلى عينها كشجرة الخلاف
كذا في التلويح م

فحينئذ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب
وهي كونه الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يامر
ابليس باغواء عباده فهو مجاز
عن تمكينه من ذلك واقداره
عليه بعلاقة اه تلويح

بسلامة الآلات
والاسباب تلويح

قد يكون اولى ايضا بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بنقصان ليس في البالغ كما اذا
قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص واما محل الكلام اي معنوي
وفحواه عطف على قوله فما مزيادة معناه كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي
الخطاء والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة
اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبي معصوم عن الكذب بل المراد
والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قولهم واسئل القرية والحكم وما
في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال
المفترقة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا له
على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق
الحكم وما في معناه عليه يكون بعض اخر بالضرورة ولا مانع للاشتراك اللفظ الا ذلك
فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام
وغيره بل يجب حمل على احدهما فحينئذ ان قضي على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى الموافقة
دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة لا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل
بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة يتعين
العمل بدلالة الالتزام تقليلا للمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي
العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمل على اقرب المجازات لشبهه
ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ينفي عنه احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه

ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم
اكثر من مشابهة الفعل الذي ح

اولى وحمل ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال في الاحكام
المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا
فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه
لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ الثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم
من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد بثواب الاعمال
بالنية بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم
المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المواخذة الاخروية والعقوبة
الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا كما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا
لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني
على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب
اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا
القبيل مثل قوله تع حرمت عليكم امهاتكم اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات
وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم
المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا
على عدم ارادة الحقيقة لان المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح
الذي عليه المحققون ان حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشاء حرمة عين ذلك
المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر وسمي حراما لعينه ونوع يكون منشاء الحرمة غير ذلك
المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم مم

اعلم ان ابا حنيفة لما لم يجعل
حمل عليها الثواب بدليل الكرامة
النية لان الصلوة بدونها
الثواب فضلا عن كمال الثواب
لا تتوقف على النية و
النية و
منتفا فالمقصود
لا ينتفي ا

٨٠

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه او باذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج
عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل
والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن
الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه
الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد الميتة اكلها لما ذكر
من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرام
الى المحل يكون على حذف المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه
ان الميتة منشاء لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين
ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال الداعي اليه اي المجاز
اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يستنكر الطبع عنه
كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لانا نفر فيه
او الوزن عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام
موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس
والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي وهو
اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ اريت صيغة لرجل عالم او التحقير كاستعارة
الهيج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض
المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات
ليتنفر السامع او زيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على
الشجاعة من قولك رايت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز

اطلق

اطلق اسم الملزوم على اللازم على [illegible] فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال
الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه
الذهب لفرس جرموق فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد هو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتمام
المراد بكيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء فانه
لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها عند العلم بالوضع وعدمها
عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب
اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح
في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح
يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسير ذلك **تذنيب** قد جرت العادة بالبحث عن بعض
الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها
مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها
للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع
بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للكل على مطلق الكلمة من حروف المعاني الحروف
الواقعة سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة
عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف
المعاني والا فهي من حروف المباني **فالواو** لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد
بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك

ونسب الى الامامين ولا دلالة على ترتيب اى تاخر ما بعد ما عما قبلها فى الزمان
كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة رحمه الله واستدلوا على ذلك بوجوه اختير
ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع
عليه وقد نص عليه سيبويه فى جملة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله والاستقراء
اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة
حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا
بوقوع الثلث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمانه اى زمان
وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق فى ذلك الزمان وانما التفريق
فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفريق ازمنة التطليق
فان الترتيب انما هو فى الكلام لا فى صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث
اتفاقا فكذا ههنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار
تعلق به الاجزية المتوفقة دفعة وما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عندهما حتى
استدل للابى بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا
فقال ووقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكور ليس لدلالته على الترتيب

بل لان

بل لان الوقوع اى وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه
ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت فانت طالق جملة كاملة مستقلة
عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة
الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان
تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا
كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفى المنجزتين بالاولى فلا يضاف
الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار الى آخره ما
مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخرى فى هذه
الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة
الثانى كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط
دفعة لانه اذا كان آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب
فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع وهى اى الواو اذا دخلت بين الشيئين
فاما ان يتعلق المعطوف عليه شئ مثل ان يقع خبرا لمبتدأ او جزاء لشرط او صفة
لموصوف او نحو ذلك تفيد الواو الجمع بينهما فى ذلك التعلق فقوله ان دخلت
ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك
فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لاكتفاء الشرط
ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار
وان دخلت هذه يقع بواحدة وان دخلتها او لم يتعلق المعطوف عليه شئ
فيفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين فى الحصول اى حصول مضمونهما فى الواقع

فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك ذلولا قالاحتمل
الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار
فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض
قيود الاول في الثاني او العكس فمن القرائن ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل لهذه
طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر
طالق الثاني وعلى هذا قس واستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج
كما ذا الى الفاء وانت حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا
لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاول
مشروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار
راكبة فانت طالق فيتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان
اديت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر على ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو
لما دخلت فانت حر اقتضت ان يكون الحرية مشروطا للاداء فتكون سابقة عليه
لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا اولا
انه من باب القلب والتقدير كل حر اوانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع
تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس وسع
المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه وما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف
ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا
قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكم معنى الكلام اذ الى الفا

تصير حرا

٨٣

تصير حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب اي لافادة
كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يروى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع
متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء في قوله ان دخلت الدار فانت
لا يحنث بترك دخول احديهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتاخير
اي الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى
بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان يدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء
الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول
للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء
بخلاف قوله هو حر او هو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فبقي محتملا لوقوع الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية السابقة قبل الايجاب ولقبول
البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا الفاء التفريع
والسببية وقد تدخل الفاء العلل اذا دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت
في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن كان في قيد ظالم ابشر فقد اتاك
الغوث فان الغوث بعد ابتداء الاسار باق ويسمى هذا الفاء التعليل فانها بمعنى لان
ففي قوله اذا الى الفا فانت حر يعتق حالا لان معناه اذا الى الفا لانك حر وانما لم يحمل
على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر
لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل

ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت
مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان
خلاف الاصل الآ ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب
ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو انتي
اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي البعد من الماضي اولى ويستعار الفاء للواو
في قوله لفلان علي درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته
بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها
الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يعرف الترتيب
الى الوجوب للواجب ويبقى الفاء على حقيقتها وهو للتراخي وهو ان يكون بين المعطوفين
مهلة لكن ذكر التراخي عند ابي حنيفة في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت
ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي
موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا
وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس
المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد
على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع
في جعل الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الاتصال الصوري حتى لا يتعلق
الثاني بما تعلق به الاول فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الا ترى لانه كالمنفصل عنه صورة

ولغا الباقي لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث
لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار
كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا لا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما يلغو
لما عرف ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر
في الثاني ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان آخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال لعدم
تعلقها بالشرط فكانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لاتصاله ونزل الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل وقال الجمل
المذكور انه يتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود الشرط في الصور
كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلو جود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود
التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث والا فيقع
واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل ويستعار ثم للواو لجامع كونها للعطف كقوله تعالى
من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وانما
حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه فان ثم
في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية
هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار والوصحي
كان ثم ههنا بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لانه التكفير

وذلك لانه لم يتحقق مع الكسر والتراخي واقام
السكوت مقام التراخي بقي الجمع وجد مع الواو
والاتصال صورة وكذا في حق العطف
واذا ثبت ان الشرط انما يتوقف
التعليق الشرط فانه يتوقف
على الاتصال صورة
ومعنى

١٤

قبل الحث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود
وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له وبل للاضراب عما قبلها اى جعله فى حكم المسكوت عنه
بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه الا صار نقضا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره
المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله واثبات ما بعده على سبيل التدارك
ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان المتكلم به ما كان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثانى تدارك بما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام البيع الاخبار
او بتاويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو الاخبار دون الانشاء
لان التدارك للكذب والكذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك
الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود
فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود فمعنى قوله انت طالق واحدة
بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع لاجزائه
لبقاء المحل بخلاف قوله على درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد
بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انوار ما اقر به اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل
فى الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد فكانه قال
على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم اخر كما يقال سئ ستون بل سيصد
ولكن للاستدراك اى التدارك وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل
ما جاءنى زيد لكن عمرو اذ التوهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا لما بينهما
بعد النفى ان دخلت المؤكدة لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها
لما قبلها فاذا عطف بها مؤكد وهو لا يحتمل النفى يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل

المغايرة ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ
او معنى نحو ما جاءنى زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفى
والاثبات ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط
اتساق الكلام اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين
الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثانى ان يكون
محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما كذلك اى كقوله لك على الف قرض فقال المقر
لا لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء فى السبب الواجب
فنفى القرض واثبت الغصب فلولاه اى لولا الاتساق بان يثبت احد الامرين المذكورين
ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا لا تعلق له
بما قبله كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنى اى المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون منقطعا
لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا اصل النكاح
هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز
النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه
وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم
العبث لو لم يعد الاحتراز من مقيد اخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفى راجعا
الى القيد فى هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية صرح الشيخ عبد القاهر
فى موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفى الى القيد مطلقا فلا وجه للمنع واما ثانيا فلان
معنى رجوع النفى الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفى اصله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على الجملة على الاطلاق ولا يدعى احد رجوعه الى مجرد التقييد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل
مقيدا بقيد اخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد اخر لم يكن النفي المنفي عين
المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاول في الاعتراض
ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيره عاتيين يفيد نفي فعل واثباته
بعينه ليكون غير متسوغ بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر واو لاحد ما فوقه
اى فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار
فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار
بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان المجائ احدهما ولا يعلم
بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لتوضل له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نكتة
مثل واننا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض
الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر
انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من انه وضع
الكلام للابهام على تقدير تمامه انما يدل على انه اولم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا
مما يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف
الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا توجد فيه
التخيير في الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام
فالتخيير كما في قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه يجب الامران ليكون
باحد هذه الامور ويجيء الفرق بينه وبين الاباحة في قوله هذا احراو هذا احمد

اى لجمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب قدمت عليها جهتها اى جهة الاخبار
والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا
اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا
حقيقة لغة فلجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر رجحان
احتمال الحرية ههنا ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه
مخصوص بالانشاء كما سبق بجمع ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت بهذا الجهتين
المذكورتين فشرط لجهة الانشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ولجهة الاخبارية صح الاخبار عليه اى على ذلك البيان فانه
لا اخبار في الانشاء آت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا
ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه ولذا اى ولكون او لاحد الشيئين
فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا شاء الشك في الخبر
والتخيير في الانشاء ابطلا اى ابو يوسف ومحمد قول المولى هذا احرا وهذا العبده ودابته
وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة
الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل
وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه
احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وان صح
ابو حنيفة هذا القول بان جعله مجازا عن العين لان خلفية المجاز عنده في اللفظ كما هو
وهي تحتمل التعيين حتى لزمه في العبدين ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اولى من الاهدار فيلغوا ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت وفي قوله لعبيده الثلثة تحرروا
او هذا و هذا اعطفا للثاني باوّ وللثالث بالواو ويعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين
لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
كاحدهما حرّ وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين
بالتعيين وقيل لايعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاولين والاخيرين لان
الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذا
كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا او هذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني
وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين احدهما ان تقدير الكلام على الاول
احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حرّ وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر
لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردّد
فيتوقف عليه الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين
الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حرّ وهذا واعترض على الاول
بجواز تقدير مؤد للكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حرّ وهذا حرّ وعلى الثاني
بان التشريك لا ينافي التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين
في الاختيار ح ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر للكل
ان يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حرّ او هذا حرّ وهذا حرّ فالظاهر قصد
الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة ارادة الحكم
المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرية الثالث يتوقف على عطفه على الثاني
معينا وفيه النزاع فغيله المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له

قطعا

٨٧

قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي نحو ما جاءني
زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك وكقولك لا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا او بان يطيع واحدا منهما فقط او معنى بل يقع في اليمين المثبت
نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو
افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد
الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقولك ما جاءني
لاتطع منهم آثما او كفورا معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احدهما بخلاف الواو فانها للنفي العموم
حتى اذا قال لا افعل هذا وهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلها
لا بفعل احدهما لان المراد بمجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا القرينة حالية او مقالية
تمنع كلية او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فيفيد عدم الشمول
قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تع يوم ياتي بعض ايات
ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان
عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان
ولم يحمل على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيها
لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف
ليس بقطعي فان او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل
كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير
لم تكن امنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف

اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى الشمول
والواو بالعكس وقد يكون اولا باحة كما يكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا
افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقولك بع عبدي
هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى الكلمة اي
وقد عرفت انه لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن فان قيل قد
لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر
في امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدها وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به
بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك او طلق هذه
الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الا تيان بواحد ويجب في التخيير
فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي
هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه
الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا
يسمى التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون اولا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى
الا ان اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون
كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف
اما لفظي او معنوي الاول كقولك بع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم على احد
الاقاويل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او
تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل

الاباحة والتخيير
يضافان الى صيغة
الامر تارة والى الكلمة
اخرى

٨٨

قبلها مضارع منصوب او لا يكون او
بمعنى حتى بل يكون عاطفة فافهم

على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على امنت عطف مفرد على مفرد
حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك
بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على امنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن
المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قول شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا
عطف احد الامرين على الآخر بثم او سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او علمت لا اذا عطف
بالواو نفي امر على امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تقدر الاول للزوم
التكرار فتعين الثاني لتخصيصه العموم انما هو في العطف بالواو لا في عطف النفي بالواو قوله
او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف
على معنى لم تكن امنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا تاملت فيه حق التامل عرفت
ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الادلة
نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل محثان الاول ان صاحب الكشاف بعد
ما قال قوله او كسبت عطف على امنت لا وجه لان يقال في توجيهه فيؤول او كسبت
عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف
فانه تشويش للكلام لا توجيه لمرامه والثاني ان عطف كسبت على امنت لا يتاتى كون
كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق
لما عرف ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتامل وحكم
او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد
الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لا يرتكب الزنا والكل مال اليتيم
وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او

الامتداد فحمل على الغاية والثاني نحو لا تزنوا ولا تقتلوا حتى قال المقصود وهو كون
الزنا والقتل لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير للايحمل وهو
الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاء
بوجود صاحبه ويحتمل الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار
اذ اما الحرف الجار او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات
المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه
وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينيك انما نحاول ملكا او نموت
فنعذرا وقد يكون او بمعنى بل كقوله تع فهي كالحجارة او اشد قسوة اى بل اشد قسوة
قيل وعليه قوله تع ان يقتلوا او يصلبوا الآية قال مالك لما كان او في الانشاء
للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تع ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بان تع
ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزاد وينقص بازدياد الجناية وينتقص
بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في موض
الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل
جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال
واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او
ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا تفاقمت المحاربة بقتل النفس واخذ المال

بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فقال
بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعل البعض ليس كما ينبغي اعلم
ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها الجارة لا العاطفة
كما سيجيئ فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة ومنها اى الحروف حروف الجارة
وجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله اليه
مثل مررت بزيد اى الصقت مروري بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اى اذا كانت
الباء للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه
استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي
تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على العدم لانه لو لم تخرج الآن آذن لك
فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر الامتداد
المفيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه
وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان
اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع
المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت
خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب للخروج اذن آخر
بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير
الاول يوجب ان لا يحنث فلا يثبت الشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا
يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الآبان آذن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيصير بمنزلة الآباذ وحذف حرف الجر مع ان واذ شايع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وردّ بان قولنا الآخر وجابا ذ في كلام مستقيم
بخلاف قولنا الآخر وجا ان آذن لك فانه مختل لا يوقف لاستقال والجواب ان اختلاله
على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو حرف جا
حتى اذا قدر هكذا لا تخرج الآخر وجا ملصقا بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا
والصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان
في جانب آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية
الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث والاستعانة اي طلب المعونة
شيئ على شيئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت
الكتابة بالقلم فتدخل اي اذا كان الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ يا يستقال
على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع
بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود والة لا تنتفع
بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود
المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان فبعت
اي قول البايع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلا بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
في الذمة حالا وقوله بعت كر من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد راس المال والكر
مسلم فيه فيراعى شرائط من التاجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض راس المال
في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه المتاخرة عنه

لا عبرة بكثرة الادلة
بل بقوتها

لعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا توضيح ثان
على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اي استيعاب المحل بالفعل كالآلة اي كما
لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل
والآلات نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصدها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
لكونه المقصود بشبه المحل الذي من شانه الاستيعاب اذا دخلت الباء بالآلة
التي من شانها عدم الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب في مسح الراس كما ذهب اليه
مالك لان الباء دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما ورد على قوله
واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه
اجاب بقوله واما وجوبه اي وجوب الاستيعاب في التيمم ان صح انما قال ذلك
لما قال انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة
قيل فافهم
ولان مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والراس فبالحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان
الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولانه اي التيمم خلف عن المستوعب
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان
الخلف لا يخالف الاصل اصلا ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف
الاربع وانما نقضنا للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يخفف بقاء الباء على ما كان
عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى
للاستعلاء صورة من ركب على الفرس او معنى كما مر علينا ولان الواجب مستعل

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه
الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل
صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه
ايضا لان المقصود حاصل الصاق الفعل
واثبات وصف الالصاق في الفعل
فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة
الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي
فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني
الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل
ببعض الراس فيكون التبعيض
مستفادا من هذا الامر الوضع واللغة
على ما شهد به الاثر فمن ولهذا قال
جار الله اذا الصق الصقت المسح
بالراس وهذا شامل للاستيعاب
وغيره تلويح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على من عليه كما يقال ركبه دين يستعمل على للوجوب بالوضع الشرعي فعلى الف اي اذا كان
على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان علي الف دين لا وديعة الا اذا وصل به اي بقوله
على الف قوله وديعة فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ
محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء الازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه يستعمل في الشرط
اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تع بايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اي بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعنا على كذا فكيف
يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة لتوقفها عليه ثم
لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب يستعمل في العوض ايضا كالباء الا ان
المشروط لتوقف على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه يقارن
المعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتاخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم
كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند اذ ح على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
كان في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها
لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف
بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به
فلذا عندهما اي تحمل على العوض فيه لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة
ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال
وللشرط عندنا عملا بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلث الف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا شيء عنده
لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرف ان ثبوت العوض

مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض
ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المقارنة
لتوقف المشروط على الشرط بالعكس فلو انتفى جزاء الشرط على جزاء المشروط لزم تقدم
جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المقارنة وحتى لابتداء الغاية المراد بالغاية
ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية
هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون وذهب
بعض النحاة الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة
اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في الوف العقلي للتبعيض مع رعاية
معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو لفلان علي عشرة من قفيز وبمعنى الباء كما في قوله تعالى
يحفظونه من امر الله اي بامره وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف
ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق
وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه اولا
والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب
بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب اي فاذا لم يسقط
معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء او احسن الاجزاء
فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند ويجب ايضا انقضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء
متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي
الى المعطوف الذي هو الافضل او الاخس لكن لا بحسب الواقع بل بالاعتبار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا كما فى قولك
مات كل اب لى حتى ادم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء وقد تكون
ابتدائية مها اى مع رعاية معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر نحو خرجت
الناء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما قيل امرئ القيس
مَلُوْمٌ بهم حتى تكل غزاتهم • وحتى الجياد ما يُقَدْنَ بأرسان • او مقدرة اى قدر
الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكول هذا اذا
دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة
على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل والحمل عليه اولى
لكن احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه اى كونه منتهى للصدر حتى يعطوا
ان
الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له والا اى وان لم يحتمل
الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فيمتنع ان يصلح الصدر للسببية للفعل الواقع
بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المقتا
فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه يمتنع ان للغاية لانه ان اريد
بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة
لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع
والانتهاء والا اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى
فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاتها ذهب فى الاسلام الى انه غير موجود
فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين
الغاية والتعقيب ولا حاجة فى امر اد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ

منه اللغة فكفى بقوله سمعناه واورد صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب
مثل ثم الفاء ليكون موافقا لما ذكره فى الزيادات انه لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك
غدوات وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور
والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى
متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا
فى جميع الزمان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم اتك اليوم
حتى اتغدى وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام
العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب واذا وقعت حتى فى اليمين فشرط البر صورة كونها للافادة الغاية ووجود
اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها وشرط البر صورة السببية وجود ما يصلح
سببا سواء ترتب عليه او لا وشرط البر صورة العطف وجود العاملين المعطوف
والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولتوضيحها بنوع فلو قال عبدى حر ان لم اضرب
حتى تصيح فمتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب
يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية
المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم اتك حتى تغديني فمتى للسببية لا للغاية لان آخر
الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد
بصلوحه لان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر
اليه والقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والا حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدى كذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان لم انك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح
غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان
كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم انك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد
ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد
عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى
لقوله غير متراخ واجيب بان المراد لم يتغده من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه
وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما ثبت من حمل المراخي على التراخي
عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا ثبت له تحقيق محله التنبيه
على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز التاخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما في الفاء فانه
لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه والى لانتهاء الغاية وقد مر معناه فيحمل اليه اى على انتهاء الغاية
ان احتمله الصدر اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كاجلت مالي عليك الى شهر
فان الاجل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق الى
بمحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر فان صدر الكلام
وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام
عليه صار معنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر والا اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف
تحمل الى على تاخيره اى تاخير صدر الكلام ان احتمله اى الصدر التاخير كانت لمطلق الى شهر
ولا ينوى التنجيز والتاخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضي شهر لان الاجل
الى الايقاع احترازا عن الالقاء وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة
لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها

اى صدر الكلام الغاية تدخل اى الغاية في المغيا سواء قامت بنفسها اى كانت بحسب
الوجود قبل التكلم كراس السمكة فانه غاية وطرف لها في نفس الامر اولا اى لم تقم
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تع وايديكم
الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم في التيمم وقد جعلت
المرافق غاية لها في التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية اسقاط
ما وراءها اى وراء الغاية ان كان وراءه شيء كالمرافق بخلاف الراس اذ ليس
وراءه شيء لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها الجاء الشك
في خروجها عنه ولا شك ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك والا
اى وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية
بنفسها كالحائط البستان فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان
بحسب الوجود قبل التكلم اولا كالليل في قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام
لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل
الليل غاية له في التكلم فتفيد الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد الحكم الى الغاية
لا دخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها الجاء
الشك في دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي لا يثبت بالشك
فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرات الكتاب الى باب القياس فانه يتناول
باب القياس فلم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقولنا رايت المسجد
الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول ان
ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر في ذكر الغاية او الاستخبار بذكر المغيا

لان مقام الافتخار يقتضي عده من المفيا لو قرئ وعن الثاني ان دخوله في المفيا ثبت
بالاحاديث لا بموجب الخ فلا نقض وللقاضي الامام ابن زيد ههنا بحث وهو انه اذا قال
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة
واحدة للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصبين
والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد
والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانيه مفردة لانه اعتبار كل منهما منفردا وفي الظرف
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزماني للمعاني والمكاني لها
وللذات حقيقيين نحو صمت في يوم الاثنين وزيد او جلوسه في الدار او مجازيين
نحو طاب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب او زيد
في نحو وحقيقية كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة او
اعتبارية كالقدر الاكمل كحور زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر
وسوى اي الالهان بين اثباتها وحذفها اي في عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختص
من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجودي لم يشترط بدونه
ايضا في ظروف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو حنيفة بين
اثباتها وحذفها بصحة نية الاجزاء من الوقت في صورة الاثبات اي اثبات في فنحو
صمت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
بجميعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف
قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء

وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزاء الاول اولى
لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنها مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال
امرك بيدك رمضان او في رمضان فلها سواء في الاستيعاب وكذا غدا او
في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض
فان التفويض للمكان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها
اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر
الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق
فانه ليس كذلك كما لا يخفى وتقييدي اذا دخلت في التنجيز يعني ان اضافة الطلاق مثلا
الى المكان لا تقيد بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود في التعليق
تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا الا بتقدير فعل كالدخول
حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار بعني وقت وخولك على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما
ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو
اي كونه كالشرط هو الاصح اذ الشرط يجب ان يكون معاقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق
اذ لا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف
بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة وهو ينافي الشرطية واذن لا تطلق
اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحي فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان
مستعارا للشرط طلقت كما تطلق فان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي
بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبل لا تطلق بانت طالق في مشية الله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصف تع بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه فتطعا
كما في العباد وتطلق بمعنى اي بقوله انت انت طالق في علم الله اما لان المشهور استعماله
في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تنجيز لان معلومه واقع اولان اضافة تع بصفده
محال فيكون تنجيزا كما سيأتي وفي القدرية روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة
الله تع ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الطلاق والثانية انه لا يقع كما في المشية
قال صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته
او في رضائه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع اصلا الا في علم الله
فانه يقع الطلاق في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان
صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه
انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى
الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به
وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله كذا ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها
تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا ما العلم فلا يصح
وصف الله تع بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا
فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة
القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تع فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تع قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف
الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول
يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى

المعنى

المعنى الثاني يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء
الظروف مع المقارنة سواء وصف به ما قبلها او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان
في انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها اولا وقبل للتقديم
فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغير ما اي لغير
الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها
فلم يبق للآخر ويقع ثنتان بعدها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية
ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا
في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت تصحيحا لكلامه
كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة وبعد العكس
اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكرنا في قبل واحدة
ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكرنا في قبل واحدة وعند
للحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة فعندي الف وديعة لا دين الا اذا وصل
المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اي في حكمه
ومن كلمات الشرط عما لان بعضها اسماء ان وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى
وتدخل ان امرا معدوما لكنه على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون
ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيله منزلة المشكوك لنكتة
اذا المنع او الحمل المقصود ان من اليمين لا يتحقق في شيء منها فالشرط في قول الزوج لها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اى موت الزوج او الزوجة لان التعليق
بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة فمى موت الزوج للموطوءة
الميراث للمؤار ولغيرها لا وفى موت الزوجة لا ميراث لها لان الفرقة من قبلها وكون
التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة
كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما عتى عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان
لا يقع بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع
قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكم ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك
ولو للمضى لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فلو دخلت الدار تقتضى ولم يدخل
فيما مضى ينبغى ان لا يقع ولكن الفقهاء استعاروه لان كما فى قوله تع ولوا عجبكم
ولو كره الكافرون كعلمك فى قوله تع ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت
الدار لا يقع حتى تدخل هو المروى فى نوادر ابن سماعة عن ابى يوسف ولا نص عنا وقد تدخل اللام
فى جوابه نحو لئن دخلتها وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لالفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت
الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا
ان للمنع كالاستثناء يعنى ان لولا للمنع على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا
عن وقوع ما يترتب عليه مضارعا كالاستثناء حتى قال محمد لا تطلق المرأة فى قول الزوج
لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك
الدار ذكره الكرخى فى مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف
فقط بحيث لا مجازا ولا جزم للمضارع ويستعمل فى العطف كقولك واذا تكون كريهة
أدعى لها. واذا يأس الحيس يدعى جندب. وموضوع ايضا عندهم للشرط

فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل امرا على خطر الوجود
كقوله واستغفر ما اغناك ربك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتجمل وهو مختاره
اى ابى حنيفة قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون
حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقوله استغفر
ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل
الفاء فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان
وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرناه
هو وجه الاستدلال ولا يخفى بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد علينا ان المشكوك
منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب
حتى كانه لا شك فى اصابة المكاره ليوطن النفوس عليها ويجاب عنه بان القول
بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق
الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت فى موضعه
وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان واذا
عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال ولكنها
قد تستعمل لمجرده اى مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تع والليل
اذا يغشى اى وقت يغشيانه على انه بدل من الليل ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوط
اى سقوط معنى الظرف مثل انت اخرجت خرجت اى انت تخرج وقت خروجك تعليقا
بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا
به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر

شبكة الألوكة www.alukah.net

البسر بمنزلة اليك الوقت الذى يجر البسر فيه بتعيين وتخصيص كلاف متى تخرج اخرج

خانة بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك

ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الآن فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى

الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى

الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا

وهو اى كونه للظرف فقط قولها اى الامامين فمتى لم اطلقك فانت طالق لا يقع

الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما اى احد الزوجين لان اذا كما عرفت

مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما

كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما وقع

مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت

يوجد ذلك الوقت فتطلق وتخرج اذا ما الآن محضة للمجازاة فان دخول ما يحقق

معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها

عاملة فيه تقول اذا ما تاتنى اكرمك فاهى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان كما

يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة

ومتى للوقت الازم المبهم فيقع على كونه للوقت بقوله فتطلق المرأة بادنى سكوت

من الزوج فى قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق

وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وقع على كونه لازما بقوله ولا لفظ

حين المجازاة اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية

وقع على كونه مبهما بقوله ولا يدخل الا على خطر اى متردد بين الوجود والعدم ويجزم

الفعل فان كلا منهما اثر الابهام بخلاف اذا فانها تعشو الى ضوء ناره فتجد خيرا عنده

خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ومثله

متيما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام خاتمة سمى

المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل فى نوع ما سبق ولكنه

مما لا بد منه بيان حاله فى بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به كيف للسؤال

عن الحال يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم

الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السؤال عن الحال

بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف والا اى وان

لم يستقم السؤال لفا ذكر كيف فيقع العبد عند ابى حنيفة فى قول المولى لمن انت ح

كيف شئت بلا تفويض الى مشيته اما لانه تفويض حال العتق بعد وقوع اصله والا ساغ

لذلك فيلغوا واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف

على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه

على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا باتيانه من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع

بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلثا فانها

امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة

فى قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض الكيفية كالبينونة والغلظة

والتعدد الى مشيتها فى المجلس فالاساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله

فى غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفوض الكيفية الى مشيتها فى المجلس

ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا اى بنيا هما فذاك والا اى وان لم يتفق البيتان

الى مشيتها م ح

شبكة الألوكة www.alukah.net

فرجعية لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت
نيتا هما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيته فللتفويض اليها
واما نيتها فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق وهو
الرجعي وقالا يتمالا يتأتى الاشارة اليه بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل ويفيد
تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال
متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من
وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء من مسئلة الطلاق
والعتاق مالم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة
واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او شرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو رد
عنده وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته
في كتاب كذا في الكشف وله اي لابي حنيفة ان الاستيصاف الذي معناه طلب الوصف
لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت فهل
صبر فتأل عن كيف واذا كان الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف يقع اصل
الطلاق قبل المشية فتصير لاستيصاف لكن يثبت اذن او صافه ضرورة ان اصله
لا ينفك عنه فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم
فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي فكيف
كيف شئت وما نحن فيه سيجيء قبيل الثاني قلنا الوقوف باطل بل هو مطلق للاستيصاف
وتفويض بعض الاوصاف من غير تفويض للاصل وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض
حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فان ايقاع

في الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالا صحة الكلام عرفا
واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا
قيد لما قبله وهو قوله بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار للكلام الامامين
فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل ثم اسم موضوع للعدد
المبهم لا بقيد العدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له
على وقوع شيء من المعدودات فعلى هذا لو قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية
لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذا التقدير انت طالق
اي بالتقدير طلقة او تطليقة واحدة واما مذكور كما في قوله انت طالق ثلثا او اثنين
او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع فعلى اصله بالمشية بخلاف
كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت
المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة جدا كان لها ان تطلق
نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادته اي الزوج وغير مستعمل
صفة للنكرة بحيث لا يتوقف بالاضافة الى الموقوفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين
الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين
الاول ان استعمال الصفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني
رجل غير زيد لم يكن فيه انه زيد جاء ولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني
القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ ستعرف الفرق وعلى هذا فقوله
له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي هو غير يلزمه درهم تام لانه صفة
للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه

٩٨

يعني انه قوله كم شئت تنقض لما هو الواقع
في باب الطلاق من العدد الى المشية وهو عام
فكما ان نية الزوج هناك لغو كذا هنا فتدبر
عند هذا ما ذكرناه في معناها م

استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم واما الصريح فما

اى لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال

فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة واغا ترك هذا القيد اعتمادا على القسم

وقيل لاحاجة اليه لان ماعدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج

بقوله بينا لان الظهور فيه ليس تام والاول اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان

المجاز بسبب اشتهاره او ظهوره قرينة يكون ظاهرا المراد ظهورا بينا وحكم ثبوت موجبه للاحتراز

على بينة لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة

لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة فى احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه

ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء قيد به لانه ان اريد صرف

الكلام من موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى

يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية فاى لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار

الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعلو على قصده فانه قد يقصد الاغراض صحيحة وان

كان معناه ظاهرا فى اللغة كان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان

كان خفيا فى اللغة ومن لا يشترط فى الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك

والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة

المهجورة قبل التعارف بعد ان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية

باين عندنا وقال الشافعى لا يقع بها الا الرجعى لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع

بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا

بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها لما بنيت الكناية

من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتحل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان

محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لانه

بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت

الى البينة ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن

بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون

الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا

لا ينافى الكناية واستتار المراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها

ظاهر لا استتار فيه ممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهو

مصروف بانها من جهة المحل مبهمة مستترة والبائن والكناية الا بسواء كان ذلك

باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة الكناية الى الطلاق كنسبة المراد

عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الوقعة بطريق الطلاق

وان كانت تلك الالفاظ فى انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها كما مر معنى ان ما ذكر

الشافعى انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة

مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها

وتتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق

الرجعى الا عددى واستبرئى رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعى لان شيئا

منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقتها الامر بالجمع ويحتمل ان يراد به

اعتدى نعم الله او نعمى عليك او اعتدى من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح اوقع عليه

لحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

طالق فاعتدى وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة
الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة واما الثانية فلانه تصريح بما هو
المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم عن الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد
وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وملبوسة اعتدى
يا تي ههنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرنت واحدة مرفوعة او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قولك او واحدة النساء في الجمال او منورة
عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع
الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه على ايضا على البينونة
وحكمها اى الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا او دلالة الحال
كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا على ما استار المراد بها وقصورها في البيان
عدم اثباتها ما يندرئ اى يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف بنحو جامعت
فلانة او واقعتها ولا يحد
بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لان كناية
ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح
قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا محل قابل فيكون نسبة الى
الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام
التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارته لابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد
مقدمات الاول ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما على الموضوع
او جزؤه او لازمه واللازم اما متاخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه

الدال بعبارته

كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفهم المقام
الخطابي امور لاعبرة لها في الاحكام وانما يعتبر بها علماء البيان الثانية ان اللازم المتاخر
لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متاخرا اما المتقدم فقد يتوقف
عليه صحة شرعا كالتمليك للصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عني بالف
او عقلا كالاهل للصحة تعلق السؤال في اسال التوبة او صحة صدقه كالحكم للصحة
تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء والنسيان والاول مقتض بالاتفاق وكذا الثاني
والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتاخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا
قالوا بعمومها الا اليسيرا كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض
المؤدات على معناه كزوال الملك للصحة اطلاق الفقيه على المعنى الثالثة ان اللازم المتاخر
للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسم ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم
لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس الرابع ان معنى
الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع
لافهمه منه اذا طلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره
بينا او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية
وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال
بعبارته فاى لفظ دل باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام
على ما اى معنى سيق ذلك اللفظ لاى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان
معنى السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح
او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام التنقيح ان المراد به مكتوب في النص

فان قلت اذا سيق لاحد في اباحة النكاح وتوابعها
فكيف يعد اباحة الفعل مسوقا لكل من اثبت له شيء فيقال انه
استدلال بعبارة النص كما صرحوا به
مع ان اباحة الفعل ليست مسوقا لها
قلت الكلام هاهنا في ان ما يتوقف عليه
والمراد من السوق ما بالذات
من اية يكون مسوقا بالذات
او بالعرض بما يتوقف
المسوق له اتى تامل

شبكة الألوكة www.alukah.net

المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون
نفس الموضوع له كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك
المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا
اصلا كما صرحوا به وهو بالحل لان الخواص والمزايا الخ بهامش البلاغة ويظهر الاعجاز
ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص
يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على
ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد به
الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء ثبت ولا يقصد ليس في هذا المقام بمثال
الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم
وهو المعنى المطابق له ومثال الدال بالتضمن نحو لكل امراة في فلك اذا حال كون هذا الكلام
من الزوج جواب ارضاء لقولها ملكت على امراة فطلقتها فانه في طلاق تلك المراة
عبارة وهي جزء مدلول كل امراة وان طلقت كلهن قضاء ومثال الدال بالالتزام
نحو احل الله وحرم الربوا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابق
وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال بالاشارة

الدال بالاشارة

فما دل بها اى باحدى الدلالات الثلث على ما ليس له السياق بمعنى كونه مقصودا
اصليا فلا يناقض كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ذاتيا اى متاخرا
لا يكون بواسطة المتاخر حتى لو كان بواسطته لا يكون ثابتا بالاشارة بل
بالدلالة او القياس او متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق اى اطلاق بعض المفردات
على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كالسبق مثال

الاول

الدال بالمطابقة كآية الربوا فانها اشارة الى بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابق لها
ومثال الدال بالتضمن نحو لكل امراة في كذا فانه اشارة في طلاق مريدة الطلاق اى
طلاق ضرتها حيث قالت ملكت على امراة فطلقتها وما كان اللازم قسمين احدهما
الذاتي والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد ذكر للدال بالالتزام مثالين الاول
نحو قوله تع وعلى المولود له الاية فانها اشارة الى ان النسب الى الآباء وهو لازم
للولادة لاجل الاب ومتاخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا جزء
للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تع للفقراء المهاجرين فانه اشارة
الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو
لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر
وعدم ملك شيء لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الثاني اطلاق الفقراء عليهم
بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم
بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي
لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو
الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاسترقاق
لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون
الديار والاموال ملكا لهم حال خوفهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من
الغنيمة وهو المطلوب وحكم الاول اى الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع
النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه
البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع

كالاول مطلقا اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة فى الاصح ذهب الامام ابو
زيد الى ان الاشارة قسمان مايكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة ومالا يكون
موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه
شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر
المتاخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى
تفيد القطع وماذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية
الاشارة من حيث هى هى وحكم الاول ايضا انه يرجح لانضمامه بالسوق على الثانى
لانفكاكه عن السوق اذا تعارضا فان قوله ﷺ فى حق النساء تقعد احدهن
فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى. قوله عليه السلام انهن
ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة
الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى
رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره
عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا
وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركها
واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة بين الستين الى السبعين
على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال
والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ولراى للدال بالاشارة عموم كالاول
فى الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض

مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فان
مايقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص
ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل
ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت
بالاشارة ولهذا قلنا فى اشارة قوله تع وعلى المولود له خصص منها اباحة الوطئ للاب
جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد والمال ملكا للاب بالاشارة
واما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناط اى بواسطة علة حكمه
وقوله المفهوم صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالراى الموقوف
على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكم اخرج العبارة والاشارة
والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم وما بواسطة
يجب ان يتاخر وقوله المفهوم لا بالراى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح
التعريف ان قوله تع مثلا الاقل لها اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان
التافيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة باللفظ بكلمة اف ومعنى
مقصود وهو الايذاء وللتافيف حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى
الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم
وغيرهما فوق التافيف فى الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد
بمعناه الوضعى حرمة التافيف وبمعنى معناه حرمة الباقى ولذا اى ولان مناط الحكم
بدون الراى يثبت بها اى بدلالة النص الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة

الدال بالاشارة

عطف على قوله بصورة معلومة والمعنى
اى التافيف اسم لفعل بصورة
معلومة وبمعنى مقصود
والاجل ثبت الحرمة
وهو الايذاء ثم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع
والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة
والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تع ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الجرائم
واثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزجرا عنها وما يحصل به ازالة اثامها ومقاديرها
فلا يلحق اثباتها بالقياس المبني على الراي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي
يتضمنه النص فيكون مضافا الى الشرع او لا بخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا
بمنزلة النص والقول الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي بانها اي دلالة النص
قياس جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه وجزئية التأفيف
فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة
اشار الى الاول بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا من النوع كما لو قال لعبده لا تقطع
زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس فان
الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لان الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي
ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر المعهود ولو سلم
تحققه ايضا ممنوع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله ولشبوتها اي الدلالة قبله
اي القياس الشرعي فان كل احديهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء
علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله ولافهامها
مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية
من تاثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم وجنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس
ان شاء الله تع والى الرابع بقوله ولان النوع فيه اي القياس ادخل من الاصل

وفيها ما هو الاصل او اعلى منه رتبة قوله وكل الخ ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل
اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما جلي ان اتفق على تعيين طريق
مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي وان كان جليا
بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي
الجلي لغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه سبب
الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وقد اوجب الكفارة على اعرابي
جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه لم يوجبها عليه لكونه اعرابيا
او صحابيا ونحو ذلك بل الجناية على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه
الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوي الخفي نحو وقاعها اي وقاع المرأة في نهار رمضان
الملحق بوقاعه اي الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم
المشتركة بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها
الله تع زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان
فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية
بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلي كالضرب والشتم الملحقين
بالتأفيف المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
رفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فمدار الامر العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما
اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت ولده لا يضربه ولا يبره ولا يضربنه
ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما لا يؤذيه ومثال

الاعلى الخفى نحو الاكل والشرب فى نهار رمضان المكتفين بالوقاع المنصوص فوجب
الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على
الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث بما يجانبها اولى من ايجاب
الوقاع لانها احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيها سيما فى النهار
وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب وحكمه اى حكم الدال بدلالته انه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع لاستناد الثابت بها الى المعنى
المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس هو الصحيح لما قيل ان مقصود
المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كاية التاثيف
والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية مخرج لها الى الاجتهاد
ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال
بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله ان التنبيه بالادنى على الاعلى
او بالشئ على ما يساويه اما الاعلى فنوعان قطعى حلى ان اتفق على طريق تعيين
مناط وظنى حقى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتباه الفهم فى هذه المسائل على فقيه
مبرز فى طريق اللغة بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا
صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان جزم الرجل فى العلم
بمعنى لغوية عدم توقف فهم مناط على مقدمة شرعية لافهم كل احد منه قطعية قطعية
مفهومية لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطية
ولا قطعية كونه اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيم الى القطعى
والظنى غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا

فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل
قد اختار انها اى العبارة والاشارة على الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن
قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد
بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعا فلان تقدى الحكم الى
الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا
فان المراد بالحكم ثم حكم النوع لا يقال الظن من اختلافهم فان طريق فهم المناط الى
اى شئ يفضى مثلا فى مورد حديث الاعرابى من الاختلاف فان طريق فهم المناط
يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى الظن بالنظر
الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعى والظنى ويقال
فى جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم فى المسائل الجزئية لا ينافى قطعية الاصل
بل اشتباهه فى الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعى قد اشتبه عليه قطعية العام
قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل
لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده
قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناش عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية
ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند
المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان فى الاشارة النظم والمعنى
وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل
العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء فيعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه

جهنم حيث جعل كل جزاء جهنم فيكون اشارة الى الكفارة فرجعت على الدلالة فان قيل
المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى القصاص اجيب بان القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
يجب بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع
قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم يتم لم يحصل لان التخصيص
فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص
الدلالة ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت
معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى شيء
واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم
كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال واما الدال بالاقتضاء الطلب يقال اقتضيت
الدين اي طلبته وسمي المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فادل على اللازم
بهذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج اليه خرج به
الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة شرعا خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود
وهذا القيد مما اعتنى فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب
اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف
من باب المقتضى وقسموه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية
او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كما عتق عبدك عني بالف
فان هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد لم
بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف

الدال بالمعنى
المضمر

ولكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول
ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه اذا اختار هذا
التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر
كانه قال اشتريت منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك
فاعتقته فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني
متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك
والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمين معنى البيع كانه قال
اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع يثبت
بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين
لغوي ولو علم كما هو راي البعض لا يستقيم لان الصحة اللغطية غير الصحة العقلية ولو سلمه
اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضي يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير
تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكروا لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة
للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق
سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتامل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة فلا يثبت معه اي مع البيع شروط تحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة
يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم بعبرة في الامراهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام
ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويستغني الهبة
عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عن القبول وهو كذلك لكنا نقول انما يسقط

صاحب التوضيح

لان القبول يسقط بالتعاطي وخيار الرؤية
والعيب بعبارة البيع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لا يوجد هبة
توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور لا الآمر وهو
اي الاقتضاء ثابت يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلال الصحيحة خلافا للزفر
فانه لا يقول بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء والثابت
بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له
اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان المقتضى على
لفظ الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى
اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده
ايضا فاسد بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها
كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فاذا دار المعنى
فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا
لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اي المقتضى اسم مفعول لا ضروري
صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدم الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم للفظ اي يختص به لا يوجد في المعنى
كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عني بكذا
يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء فلنا العموم الثابت بنفس المقتضى وفرق ما بين العموم
المقتضى وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى
والثاني الى الثانية فتبطل نية الثلث فما عندي للموطوءة هذا شروع في دفع عدم العموم
وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان

رجعيا

رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها
لا تطلق بالاقتضاء على طريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث في انت طالق لانه يدل
بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لنيتها وانما ذكر امر شرعي ثبت ضرورة ان
اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق
الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها
لا يثبت لغة بل اقتضاء بنا في العموم وكذا تبطل نية الثلث في طلقتك فانه وان دل لغة
على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحادث في الحال فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء
الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله
انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء للغة فان قيل صيغ العقود خرجت
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبني على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى
الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل حال انشائيتها باخباريتها اذا
امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة
صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه
لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا ثبت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع
ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار عنها احتمال الصدق والكذب
لا يوجد فيها للقطع بخطئه من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان
ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا
قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار

شيئت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء

١٠٦

عن الطلاق السابق بخلاف طلقتي نفسك فانه مختص من افعل طلاقا من غير ان يتوقف
على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا
على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به بنفس مصدر الفعل فيكون ثابتا بالغة على
الاقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم
دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب
الامر ولم يجز سنية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ كما سبق وهذا لانه ابتناه على عدم عموم المقتضى ايضا والباقي كالطالق
فان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بينها فرقا وهو ان البينونة
تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اي اذا نوت
البينونة الى النوعين صحت ونيتها نية الثلث لان اللفظ لما احتمل كانت النية لتعيين
المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الاول المتيقن واذا نوى
انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق
فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه
انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول في المحال لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه
في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا سلم تنوعه ههنا كيف
وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنوع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع نظيره
لا يكون محتملا للطلاق فانه حين يتنوع الى منزل الملك بانقضاء العدة والى منزل الحل بكمال
العدد وليس شيء منها محتملا لنفسه وتبطل كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق
وطلقتك نية تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص

وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحدة او اثنين وعليه ج

الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في
رواية عن ابي يوسف ومعقول كما اذا قال ان اكلت اولا آكل فنوى طعاما دون طعام
فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت وارادا الاغتسال عن الجنابة
فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلمه والرجل ونوى حال قيامه وصفة كما اذا
قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية فاليمين في اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه
الامور انما ثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا
قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول كما
كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا
دون زمان فان ما بين البينتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه
الآمدي ثم سلم وبتي الوزن ولذا اوردها تان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف
الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص
قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيها باطلة بالاتفاق واحتمال سياقه
على ان دليله لا يفيد الا عموم المفرد والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر
المنفي كما في الصورة المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم
المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة
في موضع النفي فيقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فلم يصح نية نوع دون نوع للتعارض

خلافا ج

شبكة الألوكة www.alukah.net

انه هيئتم كالمساكنة فانها لما توضعت الى الكاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة
وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة لانه لا اذا قال لا اساكن فلانا
بناء على انتهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بالنية والخروج لانه لما تنوع الى مديد
مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني
الخروج الى المكان بعينه حيث لم يعمل نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف
ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول فلما سيأتي ان نفي الحقيقة (عدم عموم المصدر المحلى) ينافي في اثبات بعض الافراد
وما ذكره في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى النوعين صح
نية احدهما ديانة وان لم تصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين
عاتنا فيما بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو
وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان
المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا اكل اكلا ونوى الكل دون اكل
يصح كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا ظهرت تم ايضا فيصح تخصيصها
وما ورد ههنا ان في هذه المسائل يبحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغيرذلك وهذا
دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل
والمفعول وغيرذلك في كل من الصور المذكورة لتيمين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات
للعموم المنافي للاقتضاء وفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة قولنا ان اكلت
اولا اكل الا خبزا وان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج
الا كوفية ولا اخرج الا مكان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء
قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال

وتحقيق

اي بالفعل فحو رجل جاءني اي لا امرأة
فيكون تخصيص جنس او لا رجلان
فيكون تخصيص واحد وذلك لان
اسم الجنس حامل للتعيين الجنسية
والعدد فاصل بين الواحد او لا كان
متعددا او الاثنين او لا كان مثنى
والزائد عليه او لا كان جمعا فاصل
النكرة المفردة او لا فحو لواحد
من الجنس فقد يقصد بها الجنس فقط
وقد يقصد بها الواحد فقط تحصر

١٠٨

اذا بنى الفعل على اسم الجنس او الواحد

وتحقيق مذهبنا ان لا اكل مثلا النفي جنس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة
الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ماكول دون ماكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله
اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده
فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح
والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل
في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال فافهم ما ذكرنا في التلويح
ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا
لا يدل الا على الماهية وعلامته اعلم ان علامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة
صدق المتكلم وما اضمر لصحته شرعا وسموا الاول مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر
لصحة لفظ كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك ومن هذا
القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر
وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا
ومضمرا ولما اخترنا ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل
وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور
شرعا اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال شمس الائمة
المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام لاختصار
اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة
وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول

شبكة الألوكة www.alukah.net

ا ذا طلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكرهنا لزيادة التوضيح وشرطه اى المقتضى ان
لا يلغى المذكور عند ظهوره اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ اصول فخر
الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح
به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف
لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام
مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء
باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء
يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو الضرورة
ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه لم يشترط وجوده فى غيره
جعله شرطا لا علامة وشرطه ايضا ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر اذ فى
من المذكور او ما واله فان الشئ قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا
ولهذا قلنا اذا قال لامراته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس
وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا يستتبع الايمان وقلنا اذا
قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر
التصرفات فلا يثبت تبعا لغيره ذلك من الفروع وهو اقتضاء النص كالدلالة فى افادة
الحكم قطعا واشتراك الثابت بها فى الاضافة الى النص ولكونه واسطة فان المقتضى موجب
حكم المنصوص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك يحكم حكما
للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند المعارضة

فان

فان دلالة النص حينئذ تترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها **فصل**
لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فاسدها وجوها يستدل بها بعض
العلماء فقال استدل بوجوه اخر غير ما ذكر فاسدة عندنا منها مفهوم المخالفة وهو
ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الاحكام اثباتا ونفيا ويسمى بعينه دليل
الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته
فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها
ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب
كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه
ومنها ان لا يكون السؤال عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان سئل
هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له
السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة
ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص
حينئذ لا يكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد
لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم
الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص
قال الآمدى وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم
فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم فى محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص
او لا يجب واما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فسيثبت بمعنى ان مفهوم
المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى وهو محال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في اللغة فنعين انه لو ثبت بنقل و ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ الاحاد
متعارضة فلا تفيد الظن لانها انما تفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك ولا متواتر
او شبهه ليحصل العلم او طمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة
اصلا كيف وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس
فلا يدل احدهما عليه اى على الاخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف
ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه من قبيل المنطوق وهو اى مفهوم المخالفة
انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث
الفل الذي سياتي او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق
وبعض الحنابلة والاشعرية لنهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع
بلا انزال من قوله عم الماء من الماء اى الغسل بسبب المني وهم من اهل اللغة فلولا
ان التخصيص باللام يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة
ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص باللام بل اداة العموم وهي الالف في الماء بمعنى ان كل
فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو اى عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء
لا يجب ان يكون عينا انا السنة بل قد يثبت عينا كالانزال وقد يثبت دلالة كالتقاء
الختانين فانه لما كان سببا اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوع الثاني
مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد
وظرفي الزمان والمكان وغيرها منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري

لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء يتغرا الشافعية فلو الا ان التقييد بالوصف يدل
على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما
هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء يتغرا الحنفية لان تنفر
الشافعية لا يصلح الاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام
في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم الملازمة بل النفرة اما
لتركهم على الاحتمال وتصريح بعضهم بافضلية او لفهم البعض اى لفهم المعتقدين
لافادة النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر
عبارة يتوهم بعض الناس نفي الفضل عنهم او لانقامه في الجملة ولو من القرائن وفي
المقام الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا
قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين
البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن شريح من الشافعية لان عدمه اى عدم الشرط
يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي
وهذا الشرط الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب
ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة او انتفاء شيء منها لا يوجب
انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى
من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قاله كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به
كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اى الغاية اخر والا لا يكون غاية فلو لم يكن ما بعدها
مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا تكون الغاية اخرا وهو خلاف
المفروض والواقع قلنا الكلام في الاخر تنفر لا فيما بعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية

لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية اخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق
في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا
الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول
كونه مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم
مخالفا لحكم ما قبل الا جزء هذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب
البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل للكلام التلويح في بحث المعارضة
والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى
مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد
على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو اي كونه دالا على ذلك انما هو بقرينة
من خصوصية المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي
تمام تحقيقه ان شاء الله تع والنوع السادس مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر والغزالي
وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التاكيد لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق
وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء
لغير المعتق قلنا هو اي الحصر لم يشاء الا بس عموم الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء
للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس
لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء
مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كل لغير
المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليها قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له
ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق

وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لانا لا نجوز
ان يتغاير بالجزء والاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب
سماع لزيد وكلم او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي والولاء
للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر
في الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد
وانما افاد التخصيص لان التعميم بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه
لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة قروء وقلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو
بعلة لا سيما اذا كانت منصوصة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق
لا به اي لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا
لعدمه والمذهبان اي القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول
صاحب الهداية بعد حديث النواسخ ولان الذئب في معنى الكلب العقور فانه
يبتدئ بالاذى وكذا قولهم العقور غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كمن ضرب الجيف
مع قوله في جواب قياس الشافعي في السباع على الفواسق والقياس يمتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثامن مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير واثبات
بتصرف في التركيب لتقديم ما حقه التاخير من متعلقات الفعل الفاعل المعنوي والخبر وتوسيط
المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يوقع المبتدأ بحيث يكون
ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء
كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب وصديق خالد ولا خلاف
في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولانه علم ايضا مثل زيد العالم حتى

قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيدا المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا
ان اعتبار ائمة الاصول لما عدا يراعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث
افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والا عتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان
اختاره بعض قائلا اذ لولاه اى لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص وانه باطل اما الملازمة
فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع
الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم
اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس لما صدق عليه مع بقائه
على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين
وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه
وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل الذي
ذكرتم هو المبالغة وهو غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب ومنها اى من الوجوه
الفاسدة ما قيل الواو في النظم يوجب المساواة في الحكم يعني ان عطف احدى الجملتين
المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا
قال به بعض اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين
او تامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا ترى انا انا قصة
اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب
لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا
في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة على الصبي

كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف
يجب القول بالشركة في الحكم قلنا المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف
ونقصانه فان في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة
جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما ثبتت ضرورة
افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها
فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما في الجملة الثانية قد تكون باعتبار
امر فلا تشارك الاولى وناقصة باعتبار اخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية
وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان عرضه تعليق العتق
بالشرط لا تنجيزا او ذكر شرطا له على حدة فصارت ناقصا من حيث المعنى والدليل كون الخبر
الاول غير صالح لخبرية الثاني قال قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدي فيدل ذكره مع الاول
على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق فان اعادة
طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا
قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة
بالدخول كطلاق المخاطبة الآن عمرة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله
وعمرة كان كافيا في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه
مراده دون خبر الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول عد واو
بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع
كلها ان باعراب سابقة ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل

تمامه ج

الث ركة بينهما في الحكم لان ذلك في واو العطف ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص
العام بسببه اي قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده اي سبب وجوده
وعدم تقديمه ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام
وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك
الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي
باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي وابو الوزج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان
يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني
واما خصص من خصص اذ لولاه اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اي
السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص
اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه لما يصح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه
من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقل اي نقل السبب فائدة فانه اذا عم السبب وغيره
كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السؤال
(من عدم الفائدة وعدم المطابقة)
لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع قلنا عن الاول يجوز
دخول البعض من الافراد في الحكم قطعا يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معنيا ودخول
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك
الافراد وقلنا عن الثاني في الفائدة من نقل السبب لا تنحصر فيما ذكر اي في خصوص الحكم به
بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص
فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكشف لا المساواة يعني ان مطابقة

الجواب

الجواب السؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا يلزم
وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاسدة
تخصيصه اي العام بغرض المتكلم لانه اي المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اي بناء كلامه
في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام
المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم قلنا هذا فاسد
لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي من غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو
غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يتعرف
بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال
الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار
الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اي من الوجوه الفاسدة
حمل المطلق على المقيد مطلقا اي سواء اقتضاه القياس او لا كما ذهب اليه بعض الشافعية
وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة وان اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض اخر
من الشافعية لان التقييد لكونه وصفا زائدا يجري مجرى الشرط في ان انتفاءه يوجب انتفاء
المتعلق به فيوجب التقييد النفي في المنصوص بالنص ولما كان النفي مدلول النص المقيد كان
حكما شرعيا فيوجب التقييد النفي في نظيره اي نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلنا حمل
المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي
بل هو تعدية للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في مفهوم
المخالفة والثاني ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء
غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس في مقابلة النص وشرط القياس عدم

شبكة الألوكة www.alukah.net

النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره
من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم
اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت من المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات
فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل الرقبة
سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات اي التحرير
انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى به وجوب القيد لا اجزاء المقيد
ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون
في ضمن المقيد او غيره قول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه
ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من جنسه وقد روا الشيوع
بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وقد ذكر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال
بامكان الصدق على حصص كثيرة فلا يجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافي
التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص
كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل
على عدم وجوب القيد فليتامل ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان
وهو مطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق
التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري
والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه
اربعة كما هو دابه في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين

مطلب البيان

وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ
من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه
اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان
مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان
وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام يتعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون
النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قوله
فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحج بجملتها تحتمل وجوب البيان فوجب الحاقه
بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة
والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان
الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والآخر بعض
اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع
والمولى كما سيجيئ ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء كان بالقول او الفعل او السكوت
لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار فيه لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص
اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل لان البيان متعلق
ما به اي بذلك الكلام او الفعل فشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها قولا كان
ذلك البيان او فعلا ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل
لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال لبيانه دم
الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم

شبكة الألوكة www.alukah.net

ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين بالفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم دليل بيانيته اي بيانية الفعل لانه هو البيان
ولا امامة جبرائيل عليه السلام فانه ع م بين مواقيت الصلوة للنبي ع م بالفعل حيث امه
في البيت اي الكعبة في اليومين ولما سئل رسول الله عليه السلام قال للسائل صل معنا ثم صلى
في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل ولان البيان عبارة عن اظهار المراد
ولا شك ان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها
التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه ع م امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا
في الحال فدل على ان الفعل ادل فقيل الفعل لا يكون بيانا لانه يطول اي يكون اطول
من القول فيتاخر البيان اي لو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تحصيله وانه
غير جائز قلنا لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا
اكثر مما اي من الطول الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت بالقول
ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول
فلا نسلم لزوم تاخير البيان للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني ان تاخير
البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه
واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل
البصرة فاراه في الحال فبقي في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا
بالفعل تخ
بالفور ولو سلم لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا مهمة
واما التاخير الذي جوزناه فلانا راقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول

كما سبق على ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا
شك انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تع فاذا ورد
اي قول وفعل صالحان للبيان بوجه مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عليه السلام
بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخ اما ان يعرف السابق
او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو البيان لحصوله به واللاحق تاكيد
للسابق وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان
اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد فالقول
اي فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل اولا والفعل ندب له اي للنبي ع م
ان فعل على طريق الندب له او واجب عليه على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه
لان الاجمال بالدليلين اولى من اجمال احدهما وهو اي البيان على ما اختاره المحققون
خمسة بيان تقرير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل
اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب
الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول
اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما والثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير اقول
يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتغيير معنى
اعم كما مر في المفسر فح يدخل البيان المغاير في بيان التغيير الاول بيان تقرير وهو تاكيد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان

بيان تقرير

كما سبق

الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسرعه ويقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص
ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقوله بذكر الكل
وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تقرير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق
كان قوله اجمعون تقريرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة
مراد بلان التوقف ليس الا في المعنى المجازي اذ الوضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق
ولها انت حرة فان عينت المعنى الشرعي والثاني بيان تقرير وايضاح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل
او المجمل او الخفي وتخصيص الشيخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبي عليه السلام قوله تعالى اقيموا
الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله عليه السلام ما تو اربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام
لا قطع فيما قل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل
قوله انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تقرير اذ البينونة واخواتها من الكنايات
مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تقريرا ثم بعد التقرير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها
بوائن والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اي صدر الكلام باظهار المراد من ذلك
الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظ موجب ان يتوقف اول الكلام
على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتغيير
عند ان في وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية
قال المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابن زيد
بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل
الكلام من انعقاده الايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام
في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع الحكم لا اظهار الحكم

الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار واجب عند وجوده فكان بيان تغيير
كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق اخر كما سيجيء واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا
بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فتسمى بيان تبديل للجهتين
والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال نحو اكرمهم الان يدخلوا
فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير
المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فالحصر فيها
لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار
وعبدي حران كلمت فلانا ان شاء الله فان العطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها
الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تاخير
بيان التقرير والتغيير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير فان تاخيره عن وقت
الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال
وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فغاية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير
ثبوته يحمل على نقل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب
فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز
في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تاخيره هو البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه
اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتغيير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة
الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه
احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء تماما اصلا لان في جوازه في التغيير
والتغيير قوله ثم ان عينا بيانه حيث اريد التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عليه ام من معانيه فلان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التقيير فلا يحمل عليه مطلقه
ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك وفي التقرير مع التغيير بل اولى ولان
وامتناعه في التقيير قوله دم فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي التكفير معينا بل
قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التقيير وكان التخصيص تقيير اخلافا للشافعي
فانه عنده بيان محض فيجوز تاخيره استدل للاول بوجوه ثلثة الاول ان قوله تع ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى
قال لنوح ثم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل
لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تع قال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تع ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب دهذه الوجوه
واشار الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون
نسخا لما سياتي ان تقييد المطلق نسخ فلا يقره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله والاهل
لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون
اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون
الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون
المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء
ح يكون متصلا فيخرج به الابن لا بالتخصيص المتراخي وح معنى قوله تع انه ليس من اهلك
اى ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله وما

في قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما
اورده الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية
لانهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم تراخي المخصص
فيلزم تراخي المغير واما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله لم يقل بعض افراده ليتناول
الجميع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص
في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا قوله مستقل
خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا
موصول للعام في النزول او الورود حقيقة وهو ظاهر وحكما كالجهل بالتاريخ فانه اذا
جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص
بالعقل وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق
وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة
مخلوقيته ومقدوريته فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تاخر صفة مبينيته
لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه
مجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة بمعنى
ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به
استحسانا نحو ان يحلف لا ياكل راس يقع على المتعارف الذى يباع في السوق ويكيل
في الثانير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لان الكلام للافهام
فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام

ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فيكون اللفظ اولا بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي كذا الا بيع
على المكاتب او زيادة كالفاكهة لا يتبع على العنب لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء
بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يتبين عدم دخوله
ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان
عدم دخوله بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه اخر
كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع
متراخ ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول
على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب اي الكتاب خلافا للبعض لكنه عند الفاضي
ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تاخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخ العام ولو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عند الكرخي اذا اتصل الخاص المتاخر

اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
وعند الشافعي ومالك يخصصه الخاص تقدم او تاخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص
بالكتاب للسنة لقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء
ويجوز التخصيص بها اي بالسنة لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب
ففيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص بعام الكتاب
او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يجوز لانه لا يعارض
عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخ العام وان علم
تراخيها ينسخ العام في قدر ما تناولاه واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص
بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما ستجيء ان شاء الله تع يتناول الحديث والفعل والتقرير

وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكما لو صام في الصوم
بعد نهي الناس عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للصوم وهذا
من اقسام بيان الضرورة واما الاستثناء لغة الاستثناء حقيقة اصطلاحية في
المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا قسم
المقسمين فقيل فمتصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام احتراز
عن الاستثناء المستوفى عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه
اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه
وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول بان بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول
فالتصريح به اولى والباء في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر
العام على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء
الكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عندنا وح وابو يوسف ويطرح قيمة
المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنها
استحسنا وقالا المقدورات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت
في الذمة ثمنا والعدديات الخ لا تفاوت كالمقدورات في ذلك وهواي الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه استخراج صوري وبيان معنوي اذ المستثنى
لم يرد اولا بخو قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسون
سنة وسقوط الحكم بالمعارضة وكونه حالة انشائه فلا يتصور في الاخبار عن
الخارج لاستحالة عن الماضي وفي العدد كقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

فمعناه ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروي والواجب
الكفارة والثاني فيحمله على المنقطع قلنا لانسلم صحته ذا المفرع ولو سلم فالاصل المتصل
ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو ثبت للمثال
قالت في الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع قد
انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات
بعد النفي اذ للتوحيد في نفي الالهية سواه اذ لم يحكم بشيوعه وللاجماع عليه اي على انه من النفي
اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي
بالوضع الشرعي لا الوضع اللغوي الذي لا منافاة بينه وبين دفع ما يقال ان المقدر فيها
ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان الغير وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات
الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني مرادهم اي مراد
اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي وبالعكس اي مرادهم
بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام ولو
سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما فعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع اخر
من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه
ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه
كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان
الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف به وشرط اي الاستثناء ان
يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا لما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب
ان يكون من مدلوله القصدي ولذا اي لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجز

ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز لان الاقرار
وعلى ان لا يقر عليه وكذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه
من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه
فجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور
عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعلم بحقيقة تركيب
الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا
وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعني انه على الخلاف
ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد لان مجازا شامل لها لا عين شيء منها فصح استثناء
احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف للدليل الاقرار
بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سياتي
في الاصح احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازا اما عينه او ما
يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي في حوادث طالق ثلثا الا اثنتين
خلافا لابي يوسف هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاء القوم الا فلانا
كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير
وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا شرط ان يبقى
وراء المستثنى شيء يصير متكلما به لان الكل عطف على الاكثر بلفظ نحو عبيدي كذا الا عبيدي
او بالساوي مفهوما نحو ما لي كذا الا مملوكاته فان كلا منها باطل لاقتضائه مغايرة
الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يحصل متكلما بما بقي فبقي اللام الاول
كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا

و فلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا عقب الكل المستثنى
بما يخرجه عن المساواة نحو على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الا
اثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة النفي لكونها في محل
الاستثناء منتجة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا استثنى من ثلثة
هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فيجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا
تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع
اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع
بعضها بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار
والثاني صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة
ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لانسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستغراق
دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تع الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله
واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تعيد التوبة قبول شهادتهم
بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان
التائب يقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك اى لم يمنع بعض
ما تناوله الصدر عن دخوله في حكم ولا بد فيه بعد التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين
باحد وجهين لكون الآخر يمنع لكن اما بالنفي والاثبات نحو جاءني القوم الا حمارا
او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع
الا ما ضر بخلاف نحو ما جاءني زيد الا ان الجو حار موجود واما التعليق فيمنع
العلية ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق

بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا
لمنع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر
من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم
على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها عن اتصالها بمحلها وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تاثير التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية
واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون
وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا
قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجوا الوصول بوجود الشرط واحتمال التعليق
جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا مرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تع واذا كان التعليق مانعا للعلية
فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط لان المانع حج يتنفي فجاز اى اذا كان زمان العلة
هو زمان الشرط جاز التعليق اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق
ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امراة
فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا
لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجد
الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم عندنا لولا
التعليق للحال الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود
وانما يؤثر في حكم يمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط
الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب

اذ قوله انت طالق موجود

ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق التعذيل لا يؤثر في منع تعلقه الذي
هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي
هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور علتيته بمجرد وجوده اللفظي واما شرط
الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه
يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان
الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع
بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا
ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل
التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيتعلق عليه واما الاضافة الى الزمان فانها
كثبوت الحكم بالاجل في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ
الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية فزمانها اي العلية زمان التعليق
فلم يجز اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك لان وجود الملك
عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فاذا وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف
ومبناه اي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية ان المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع
اي ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور
قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع
الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ
علة والجزاء اما ولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط

اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء
وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق
في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف
والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند
اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء لشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ولكل من الشرط والجزاء جزء
من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد ذكر بيان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام
اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والوف
وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة
الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشية من لا يظهر مشيته نحو
ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف
فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على
خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال ولكن
عرضية الوجود ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشية فيكون
التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام
عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها
انه اذا قدم المشية فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع
الطلاق لانه ابطال لئلا يبطل الكلام قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق
يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

شرط ومنها اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله
فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث
اقول ينبغى ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها
بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغى ان يصح
هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغى ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط
بان يذكرا ولا عاطف بينهما يتقدم الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء
تاخرا جزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق
وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه
تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثانى مع الجزاء جزاء للاول لعدم
حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الاخر لان الشرط الاول ح يلغو ولا يلغى كلام العاقل
ما امكن وقد امكن بالتقديم والتاخير فان الشرط الثانى اذا قدر مقدما كان الشرط
الاول مع جزائه جزاء للثانى ويقدما عليه وفى مثله لا يحتاج الى الغاء فصار كانه قال
ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول
شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد
الدخول اولا وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين
كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت
حر ان دخلت الدار فالثانى شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق
وتقديم الثانى اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللها اى الشرطين الجزاء اى وقع الجزاء
بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اى لانعقاد اليمين وكان الشرط الثانى

شرطا للانحلال اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امراة فهى كذا ان كلمت
فلانا فتزوج امراة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التى
بعده لان الشرط الثانى لحوج اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا
لا يكون ما فرضناه يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون
شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار
غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق
والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا عقب الشرط الجمل المتعاطفة
اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا
لان حج الشرط المتقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تاخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى
ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون حكمها النقصان
وكذا الثالثة فظاهر الواو بينه وبين الاستثناء فان حقه التاخير واذا تقدم اى الشرط الجمل
المتعاطفة يتعلق اى تلك الجمل به اى بالشرط للمشاركة المذكورة واذا توسطت
اى المتعاطفة بينها اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامراته طالق وعبده ح
وعلى الحج ان كلمت فلانا ولا نية له تتم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى فى التعلق بالشرط
الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط
الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء
لانه اذا قدم الاولى اى اولى الجمل الواقعة جزاء عليه اى على الشرط يعنى اذا قال امراته طالق
ان كلمت فلانا وعبده حر وعلى الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق
والحج يجب بدخول الدار ولا يتم ههنا جزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق مع بالشرط

المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتاخير واضمار الفعل
فيجعل كانه قال امراته طالق ان اكلم فلانا وعبده حران اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط
الاخير يبقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاول فان هناك امكن
ضم الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع بيان ضرورة
اى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب بطريق توضيح بما لم يوضعله
اى للتوضيح منه ما هو لحكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة
الى البيان بان يدل عليه اى على كون السكوت بيانا حال المتكلم اى الذى من شانه
التكلم فى الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه كسكوت الشارع عن تغيير
ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل
ما شاهدوه من معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستبيحون
مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبى عليه السلام ان يقر
الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور وهو من بطلان
امراة متعددا على ملك بيمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن فى زوجته اى المغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج جارية
على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على
الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها
ومنفعة الولد محل ذلك الاجماع على ان المنافع لا تتقوم بالاتلاف المجرد بدون العقد
وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو

جاهل

جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة
لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة فى الرجال وسكوت الثيب فانه جعل بيانا للثبوت
الحق عليه واقرارا به حال فى الثيب وهى انه امتنع عن ما تلزمه وهو اليمين مع القدرة عليها
فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان
محقا فى الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون
المدعى محقا فى دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا
للتسليم لحال فى الشفيع وهى ان العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر
الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم
وسكوت المولى حين راى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال فى المولى
وهى ان العادة ايضا تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهى ويرد عليه
فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على الوجه احسن من تقرير القوم
كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام كحوله على مائة ودرهم
ومائة ودينار ومائة وقفيز برجعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعى المائة
مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل
للمغايرة قلت هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالوف والاستدلال فان
ارادة التغاير بالمعطوف ومميزه عينه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز
حتى يستهجن ذكره فى الجوابية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان
مقدارا لانه يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة
وثوب فضلا عن ثوب وعبد فانه لا يثبت فى الذمة فيها ولان المعطوفين كشئ واحد

بيان التبديل وهو النسخ

والمراد بخلاف حكم ما يدل فيخرج ما ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة تنبيه

كالمضافين والام تجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يوقف المضاف اليه مضافه يوقف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار وبيان تبديل وهو النسخ ولابد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الابطاء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة الصلوة وحرمتها على الجنب ونحو وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه فيخرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتار دون اخر فانه بيان محض في علم الله تع المتعلق بامر الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاق الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تع غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير بها وان كان عينيا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لابد لها في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان الاستقراء بالاخوات والجزء كان حلالا لاحد من آدم عم ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عم ولان الجمع بين الاختين كان جائزا

في شرع يعقوب عم ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند شهرتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية خلافا لغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما محال على الله تع قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجدد ها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عم ان الناسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا لانسلم انه قوله وانه متواترا ولانسلم انه ثابت في التورية النازل على موسى عم وثبوته في يدهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عم ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا خلافا لابن مسلم الاصفهاني ولم يرد بانكاره وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابن مسلم وذلك لان الظاهر منه ان الاول انكر اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص للتوراة ما نسخ والثاني انكر ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا قلنا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا ومقررا او منقلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة ينهى منها التابيد فتبديلها

يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة
المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم احترازا عن الاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او جهل
بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج به الاحكام
العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد
لم يكفه اي ذلك الحكم بوقت اي تعيين من الوقت ولا تابيدا اي دوام الحكم ما دامت دار
التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا قيد احكم صفة توقيت
وتابيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو
امران الاول ان لا يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا
ابدا او الكذا فان الفعل يعلم بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه
خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون
التوقيت والتابيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل
والمختار في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا لليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان
نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابد لا عندهم للجمهور
ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان
تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحوصم غدا فمات او نسخ اليوم والمخالفون
ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت بجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه
ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فتبين دوام الصوم

ورود النسخ على وجوب الصوم

ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة يقتضي كل لازم لملزومه فيكون مبطلا للتخصيصية التابيد
كما في تابيد الوجوب بصيغة المبحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد
لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والعبري
من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد
وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع
جزءا منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع
وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدة الكفاية مقصودا
تارة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون الفعل قربة
عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود
بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء لنا جر المعراج
حيث نسخ الزائد على الخمس من خمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عليه السلام وهو
الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهو لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء
الى المسجد الاقصى لشهرته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى
بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ ويجزى
النسخ بين الكتاب والسنة يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول نسخ الوصية للوالدين
بآية المواريث والثاني بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه

يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه تع والثالث انه عم قال يكفركم
الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث وهو دليل
على رده عند المخالفة والرابع انه تع قال قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل
والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة وارد ايضا فان المصدق متيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن
جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم ومثليته في حق المكلف حكمة اوثوابا كسورة
الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحي سيما
اذا لم ينبه على الخطا وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب
اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث
لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان
خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصح
لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل
ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تع وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها
تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام وعلى الثاني نقول بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثاني
انه تع قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب
عن الاول ما سبق في الاول عن اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ
ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبي عليه السلام مبين في الجملة ولا ينافي كونه

ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام
لكفاية في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فانه زمن ابي بكر في عهده
فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس يعني لا ينسخ ولا ينسخ لانه لو كان مظهرا كان الناسخ
والمنسوخ في الحقيقة نصه لا القياس على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة في عهده بالنص
وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ
بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا
يجب ان يكون مثلا او اخف لقوله تع نات بخير منها او مثلها قد يكون الاشق قد يكون خيرا
لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف
الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ
ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا او سنة بالاحاد لان المظنون
لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا في القبلة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه
الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك فقبل لافادته
القطع بالقرائن فان نداء منادي عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة
فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم والناسخ فيه رافعا
النسخ في بقاء حال حياته ع وهو ظني لشبهة بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل
حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان ونسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ من حيث
بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط
بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ الاصل

شبكة الألوكة www.alukah.net

اتفاقا واختلف فى نسخ احدهما بدون الاخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران
فجاز رفع كل بالاخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما
من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب فرفع اللازم يستلزم
رفع الملزوم واما من طرف الخوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم
لا فى ذات الحكم والمرتفع فى النسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ
الاصل بدونه اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون
الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب ورفع اللازم
يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم
فرعه لان نسخه يوجب الغاء علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى النوع بخلاف
الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا للنسخية متاخرعن نص قابل للمنسوخية و
تنصيص الرسول بانه ناسخ صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او تنصيص
الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر واذا لم يوف الناسخ فالتوقف اى الحكم التوقف
لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمها واحد بهما حتى قطعا المبحث السادس فى المنسوخ
والمنسوخ منه اى من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا
كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرا وتعمل بها قال الله تع ان هذا لفى الصحف الاولى صحف
ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد
منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند قوله كوجوب الوضوء
بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد
انقاضه قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء

وبها

وبهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان اللفظ احكاما
مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بتلاوته وحرمتها على الجنب لا تلازم بينها
وبين الحكم المستفاد منه فيجوز انفكاكها نسخا ثم المباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة
فقط كما روى عمر رضى الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح
عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزانى باللسان واما كهن فى البيوت والاعتداد
بالحول ووصية الوالدين ونحوذلك ووصف الحكم وحرمة ترك فى زيادة الشرط والجزاء
اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها
كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه
لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة مستقلة بقدر
عقد القلب كزيادة التغريب فى حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا فى غير
هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع
اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق
فى مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير
فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب
الواحد والثانى بالتخيير فى ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع
حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة هنا ترفع
اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر
فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة او دفع وجوب

الواجب ج

القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو
عدم توقفه على شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط
والجزء ليست بنسخ بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ
رفع وتبديل له فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تع كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق
العباد كمن ادعى الف وخمسمائة فشهد شاهد بالف واخر به وبخمسمائة فلنا لا نسلم
ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع
الاجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعض اخر لا يكون تقريرا للاصل بل تبديلا له
فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فلا يراد بخبر الواحد والقياس المفيدين للظن على
المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن خلافا للشافعي فانها لما كانت
عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام فلا يراد التعريب على
الجلد والنية بقوله ع الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله ع
ابدؤا بما بدأ الله تع به وبقوله ع لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء
اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي انه ع كان يوالي في وضوئه
او بقوله ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على اية الوضوء متعلق بلا يراد وهي
قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فان كلا من الغسل
والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي
الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد
وتنقيص باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه

انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة فالنية هو القصد عرفا فاعترض
بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة
عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص
فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المامور بها ان يلاحظ
فيها جهة الشرطية فلكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد ايجادها وقد
يلاحظ فيها جهة كونها مامورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء
من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية
والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع جزاء للشرط في قوله تع وان كنتم
مرضى الاية فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح
جانب كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى
قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يراد
الطهارة عن الحدث على وجه تكون فرضا كما قال الشافعي في قوله ع الطواف بالبيت صلوة
الا ان الله تع اباح فيه الكلام على اية الطواف وهي قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق
لان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث
والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به
واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قد يسبعة اشواط
وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدا من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر
وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان
يبين خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ

فبأخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم
الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة
ولهذا يتجبر بالسهو بلا اعادة اخبار نقصان الصلوة بالسجدة والتسليم فمتى حمل العود
وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد
والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لايراد
على التكرار ونظيره قوله ثم وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة
الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بيّن الاجمال وامامن
الثاني فلانه لابد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر بتعين
مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتامل ولا الفاتحة
ولا التعديل اى تعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الاول الشافعي بقوله
عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب والثاني الشافعي وابو يوسف بقوله ثم
لاعراب اخف في صلوتهم ثم فصل فانك لم تفصل قرضا حال من كل ما ذكر من النية
الى التعديل ثم يقال على اية الصلوة لانا مجملة بخبر الواحد متعلق بلا يراد فيكون
راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل
ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حين وجبا وانما حين
الفرضية لانا لا نثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يكفر
ان يزاد به وهو الوجوب اجاب بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة
اليه يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم

اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة واجبة

النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا
لا يتصور في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله
بمعنى ان المتوضئ يأثم بتركه لانه ما يسقط كل الاثم لسقوط الفرض الذي به وجوب الصلوة
ولا بمعنى ان المصلي يأثم بتركه مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى سهوه
جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث و
هذا سر ان ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما فرغ
عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي
اى السنة ما صدر عن النبي ﷺ من قول ويختص اى القول المنسوب الا النبي ﷺ بالحديث
فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو
ان يرى فعلا او فعلا صدر من امته فلم ينكر عليه بسكت وهو تقرير منه له عليه والمكان
صدور السنة عنه ﷺ بطريق الوحي اجتهاد الرسول اولا فعلى الوحي في حقه ﷺ نوعان الاول
ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي عليه السلام من ملك يتيقنه
اى يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه عليه
السلام بلسان الروح الامين ﷺ كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اى
للرسول باشارة اى اشارة الملك لا الكلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله
او الهام القاه في قلبه يقينا بالهام الله تع قيل هو المراد بقوله تع ان يكلم الله الا وحيا اى الهاما
بان اراه الله بنوره كما قال تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل من الاقسام
الثلثة منه اى من النبي ﷺ حجة على الكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء

شبكة الألوكة www.alukah.net

فانه لايكون حجة على غيره والنوع الثاني باطل وهو ما ينال بالاجتهاد والثاني هو في حكم النص
ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لاينطق الا عن الوحي بالنص والمشاهدة
من الوحي ما القي اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز
الا عند العجز عن دليل لا يحتمله والعجز بالنظر الى النبي لوجود القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم عدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع
والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحي
يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا
وحيا لانطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل التقرير على الخطاء
فتقديره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة
انما تجوز لو جاز التقرير على الخطاء فلما لم يجز لم تجز وجوزه اخرون مطلقا كمالك والشافعي
وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان
الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم ما عتبر في الثاني وقوعه من غيره من الانبياء
كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا
عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا
ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت
ثم يتبادلون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت او امضى الحكم بذلك فاذا
وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عالم بجلل النصوص وكل

في جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم

١٣٠

من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة النوع الذي يوحد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك
الا لتقريب الوجوه وتحصيل الراي اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم
كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى فاذا
جاز له العمل برايهم عند عدم النص فرايه اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز
في الجملة ونحن نقول به كذلك بالتحقيق لا مطلقا والنزاع فيه والمختار عندنا انه لم
ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرى جوز نزوله ثم راى بعد ما مضت مدة الانتظار
وهي قدر ما يرى جواز نزوله وخاف الفوت فالحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول
اصل في حقه والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود
الماء فعليه ان يطلبه ولا يتيمم بالتيمم ما لم يتقطع رجاؤه والاول يعني الوحي الظاهر
اولى لاحتمال الثاني يعني الاجتهاد الخطأ وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز
الخطاء عليه لكنا مامورين بالاتباع في الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ
لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز ليقع عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل
على انه اخطاء في الاذن لهم لكنه لا يجوز القرار على الخطاء بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا
انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب
اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطا على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر
باتباع الخطاء بل باتباع المعلى بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة
او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اي استمرار الرسول على اجتهاده

وعدم التنبيه على خطائه دليل الاصابة فى اجتهاده يقينا فانه لو كان خطاء لنبه عليه فلما
لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اى مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره
فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته **فصل** فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبى عم
اخبارا كان او انشاء وفيه مباحث البحث الاول فى كيفية اتصاله اى القول بالنبى عم وهو
اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كاملا ان كانت الرواة لذلك القول فى كل قرن من
القرون المعتبرة وهى القرن الاول والثانى والثالث قوما لا يجوز العقل تواطئهم اى
توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط
علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لبعد التهم والتباين اماكنهم لحصول العلم
الضرورى وان كان البعض مقلدا اوظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكونهم كاخبار
الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدقتهم ويسمى هذا القسم الكامل
الاتصال المتواتر لفظا ورواته واحد بعد واحد وهواى المتواتر يفيد اليقين فيكفر
جاحده فى الشرعيات كنفى القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات
ومقادير الزكوات ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار
لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف حقيقة ما هو ودينه ودنياه واما
اباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين
بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى
وابى الحسين البصرى وامام الحرمين لهم اما اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو
انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا بالعلم
ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج

بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعى الاحتياج كما في قضايا قياساتها
وعن الثانى انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء
الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم
واما فيه اى فى ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك اى قوما لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب فى القرن الثانى وهو زمان التابعين والقرن الثالث وهو زمان
تبع التابعين لا فى القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة واكثر لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول ويسمى
هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو اى المشهور يفيد طمانينة الظن وهى زيادة ظن
وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة
اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مباشاهدها واليه الاشارة بقوله ليطمئن
حكاية عن ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها زحزحان جانب
الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
الناشى عن ملاحظة كون احاد الاصل سبب الشهرة الحادثة فلا يكون جاحده ضالا بل مبتدعا
واما فيه شبهة صورة ومعنى ان لم تكن الرواة كذلك اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على
الكذب فى القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم فى الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر
من واحد ما لم يتواتر او يشتهر وهواى الخبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط
معتبرة فى الناقل والمنقول وسياتى بيانها بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والتوجيهان
الاول انا نامر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص

المستفاد من لو لا يتضمن الامر فلو لا افادته العلم لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول
الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني ان العمل للترجي وهو على الوقوع محال
فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل
والسنة فانه ص كان يرسل الافراد من اصحابه الى الاقاليم لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وانه ص قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر اسلمة
في الهدايا وقول الرسول في هذا يا المملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة و
التابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك
ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالتواتر الصريح وبهذا استدل بالاجماع
المنقول بتواتر القول المشترك لا باخبار الاحاد حتى يدور والمعقول فان الشهادة مع
انها مظنة للتهمة بالتحابب والتباغض ليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا
بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة
الاحتياج الى الشهادة لا يعارض عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الرواية ترجح جانب
الصواب لكون الكذب محظورا دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس
بل اولى اذ لا شبهة في الاصل هنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا لان
ان قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعوا الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم
فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل
وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم النظني
كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم
قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون

في الاية بذلك المعنى البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته
وهي اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما ياتي في بيان الاهلية اذ لا عبرة
فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل
التمييز رتما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان
كما ان الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر يشتهر بين المسلمين
وتبعية الاباوين او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان بتفصيل التصديق
بتفاصيل جميع ما اتى به النبي ص والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به
بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد
في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها
بل الثاني الثاني فان في شرائط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا
قال وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي ص بالقلب والاقرار به اي باللسان ولو اجمالا واما
اشتراط الاسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع
في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في اموره والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان
اربعة الاول حين السماع اي سماع الكلام كما هو حقه بان لا يغفل منه شيئا والثاني فهم
المعنى للكلام على سبيل الكمال لا لامكان ان يتكلم بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه
ليس شرطا اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة هي المقصود في السنة
معناها حتى لو نقل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة والثالث حفظ اللفظ
باستفراغ الوسع والرابع المراقبة اي المواظبة على الحفظ الى حين الاداء فمن
ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تع لا يقبل

الى احتمال

وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدوح الجزوة لاحتمال
السهو وهو نوعان ظاهر وباطن وظاهره ضبط معناه اى الكلام لغة وهو شرط فهمها ولهذا
لم يكن جبر المغفل خلقة اوما هلة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبط اى ضبط معنى الكلام
فقها من حيث تعلق الحكم الشرعى به وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يوف بالفقه على راية
من عرف به والشرط الرابع العدالة وهى استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة
فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه
وهى قسمان قاصرة ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل ولبس
حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما يؤدى الى الزجر وهو رجحان الدين والعقل
على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات من اجتناب امور
اربعة وان لم بمعصية لان فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر
والثانى الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث
الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الزال
على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك
فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لم يعلم
صفته وحاله مردود والبحث الثالث فى بيان حال الراوى وهو ان عرف بالرواية
وشهر بها فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد
ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله عليهم اجمعين تقبل الرواية منه مطلقا اى سواء
وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه وردبانه يفيد بان يكون
وانما الشبهة فى محله وفى القياس العلة بحتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون

خصوصية اثر او فى النوع مانع والا اى وان لم يكن خفيها كان ابو هريرة وانس رضى الله عنهما
فيرد روايته ان لم يوافق الحديث الذى رواه قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا و
خالف اخر قبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن
ان يذهب شيئ من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة رضه انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة
ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وردمعها صاعا من تمر وجه كون الحديث مخالفا
للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله ص من اعتق
شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا او كلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب
المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فليكن رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب
والسنة او الاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر
انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بملك الشاة على تقدير ان يكون ملكا له
فلم يشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وان لم يوف
الراوى الا بحديث او حديثين فان لم يظهر حديثه فى السلف جاز العمل بها اى برواية فى القرون
الثلثة الاول لان الصدق والعدالة فى ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام
ان وافقته اى رواية القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوزنا بحسبه الحكم بظاهر
العدالة لانه فى القرن الثالث لا بعدها اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز
العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه فيهم اى فى السلف فان قبلوها اى السلف رواية بان رووا
عنه وشهدوا بصحة حديثه او لم يطعنوا فى روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت فى موضع

الحاجة الى البيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير ولذا يقبل حديثه ان اختلفوا فيه
بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه قياسا كحديث
مغفل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام
لها مهر مثلها فقبله ابن مسعود ورد ه علقمة وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة
في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده وان رووا اى السلف رواية ردت رواية
كاروت فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر
وغيره من الصحابة رضي الله عنهم البحث الرابع في بيان الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول
وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح اهل الحديث ترك الواسطة
بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول
وان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال
منقطعا وان ترك اكثر من واحد سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام
الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل
عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من اخر ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على
السماع ويقبل مرسل القرنين اى الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الغالب على التابعين
ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله صحة قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد
المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم سماعه عن
عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من
لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوثوق اذ

١٣٤

ولذا قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية
كجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تاخير للزمان وثالثا
انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فلان ذكره اجماعا عبث وهو ممتنع عادة
والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالتقليل عن صفات من سكت عن ذكره ولو قال
حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه في الثقة اولا نسلم الملازمة اما للشهادة
بالعدالة في القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية الا على اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث
انا لا نسلم الملازمة لخمس فوائده معرفة مراتب الثقلة للترجيح واختلف الشيخ فيما دونها
اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض
ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير
عادة الارسال الآن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن
والمرسل من وجه والمسند من اخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا
فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال
تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح وذلك مثل النكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا والنوع الثاني
باطن وهو اما بتقصان في الناقل لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني واما بالمعارضة
للاقوى اى بكونه معارضا للدليل اقوى منه صريحا كحديث اى كمعارضة حديث فاطمة بنت
قيس ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلثا للكتاب
وهو قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في سكنى ظاهر واما في النفقة فلان قوله

من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود فاقطعوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة
غير متواترة ولا مفيد للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم تشتهر
لا يعمل بها فلما علم علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم
الحديث المشهور عندنا صحة يجوز الزيادة بها على الكتاب ومعارضة حديث القضاء
بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر اما لان
القسمة تنافي الشركة واما لان توجيه المبتداء بلام الاستحقاق يوجب الحصر او تعارضا لاصريحا
بل دلالة وهو فيما اذا اسند الحديث بين الصحابة في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى
عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يعملوا به
دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه واذا اعرض عنه الاصحاب فانهم
الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرابين دليل انقطاعه ووجود
معارض اقوى منه ولا يخفى على المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة
القوم ههنا البحث الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما
سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او
المتردد او بالتاويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او بمجهول التاريخ او
بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله
واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه
او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاول
واحكامها على التفصيل فقال وهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيه اي نفي المروي عنه
الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث المروي لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه

لابنه

لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل
رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده اي تردد المروي عنه سواء نفى ولم يقر عليه
او قال لا ادري وتاويله للظاهر يعني اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على
غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف ترد وه يرجح
واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتاخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم
ليس بمرجح ولا حد رواياتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة
انه عليه السلام قال ايما امراة الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر
مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتاويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك
الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تاويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة
فيصلح للترجيح ولغيره اي تاويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه مما ليس
ظاهرا في بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله على الا لقرينة
معاينة وعمله اي المروي عنه بعده اي بعد الرواية عنه يخالفها يقينا بان كان الحديث نصا
في معناه غير محتمل لما عمله خرج للمروي لانه يحمل على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو
كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته
يحمل على تركه ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به ولا عمله حال كونه مجهول
التاريخ اي لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا حالان حجية الحديث
لا تسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر حكمه والطعن
اما من غيره اي غير المروي عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح
فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا ذا لوصح لما خفي عليه عادة فيحمل على السماعة او عدم

الوجوب او الانتاج مثاله قوله رجم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن
بغير المحصن وقوله رجم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما
وهم الائمة والحدود منوطة اليهم حتى حلف عمر رضى الله عنه حين اتى من نفاه بالروم مرتدا ان
لا ينفى ابدا وقال على رضى الله كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر كان سياسة لا عملا بالحديث
فلا يتأتى فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين فتحه
عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة وان احتمل
الخفاء فلا اى فلا يكون حجة حالا ان ان درجة احتمال الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء
بالقهقهة لانه نادرة لا يتسامح بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى وان كان الطاعن
من ائمة الحديث فجملة اى مجمل الطاعن وبهمه بخوان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك
او راويه جهول لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لا سيما فى القرون الثلثة
ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضيق منها اولى ومعنى عدم القبول
على كونه حجة شرعا والطاعن ناصح لا متعصب خرج والا فلا فلو فسر بغير المتفق على كونه
حجة شرعا بل بمجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق الامام لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان متهما بالعصبية كطعن المحدثين
فى اهل السنة لا يسمع البحث السادس فى محل الجزاء اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان
خبرا عن النبى او لا يكن والمراد خبر الواحد ولذا اقتصر المحل فى الوقوع والاعمال اذ الاعتقاديات
لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين وهو اى محل الخبر اما حقوق الشرع اعلم ان
محل الخبر اما حقوق الشرع او حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثانى
اما فيه الزام محض او لا الزام فيه صلا او فيه الزام لم يسلم من وجه دون وجه فشرع فى بيان

الاقسام المخمسة واحكامها فالعبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة
والزكوة والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من
الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد باشرائط
السابقة فاذا اعبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اى فى العبادات لانتفاء بعض
الشرائط وان قبل خبرهما فى الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بالتحرى اى بشرط
انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير
من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء خرج فلا يكون
خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها
هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث ولا يقبل خبر
الصبى والمعتوه والكافر مطلقا اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة
واختلف فى قبول خبر الواحد فى العقوبات روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها
لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق
غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لا يقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات
تندرئ بها واما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه
الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كالمسبى والثابت بخبر الواحد ليس
فى هذه المرتبة واما حقوق العباد وهى باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة فيما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما
يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبى والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا
لم يكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية التى سبقت صيانة لحقوق العباد

لا يسمع طعن المحدث فى حق اهل السنة لكونهم متعصبين بالتعصب فى حقهم

ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه
من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات في الهدايا والودايع
والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط الا التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والعبد والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينقادون
دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير
لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر
الشرائط اما العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة رح ان كان المخبر فضوليا والا اي وان لم يكن
المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل
وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليها فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين
عملا بالشبهين وقالا هو اي القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه كالثاني من
الاقسام الثلثة وهو ما الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة
مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم
صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه
والاثنا به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الآية والثاني ما علم كذبه كدعوى المتنبي
الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث ما يحتملهما اي
الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل

الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل
الصدق لانه مولود الاصل ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا
لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال تع ان جاءكم فاسق
بنبإ الاية والرابع ما يترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان
جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته باستناده عما يوجب القطع
وحكم العمل به لا عن اعتقاد بحقيته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع واما لهذا النوع اطراف
ثلثة لكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول طرق السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول
اهو كما قرأته فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند الفقهاء
خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة كان ذلك احوط
منه رم فانه كان مأمونا عن السهو اما غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة
وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا من
والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو
ان يكون مختوما بختم معروف مقنونا اي يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان
بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي ع م
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما
الرسالة فكأن يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان
ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة
شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي ع م مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور
الا باحدهما واما الثاني فان القضاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا

كرة الاول اولى

بالفاء فهو عدو انما لهما مخالفا للامر و رخصة اى رخصة السماع بان لا يكون فيه سماع
الاجازة وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان
وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى والمناولة وهى
ان يعطى الشيخ كتابه سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى سماعى عن شيخى فلان فقد اجزت
لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة
وانما احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة والمجاز له ان علمه اى ما فى الكتاب هى الاجازة
والا فلا تصح فيل فيه اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما فى الكتاب خلافا لابى يوسف
كما ر خلاف فى الكتاب الحكمى حيث لم يشترط لثبات معرفة ما فيه واعلم قبل لما قال الشمس
الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك
لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان
يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد فى كتب الاخبار لان السنة بسائط اصل الدين ومبناه
على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم والطرف الثانى طرف الضبط وعزيمته
الحفظ اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهبنا ومذهب احمد
فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته الكتابة فان نظر فى الكتاب وتذكر
الحادثة فحجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة
وان كان فى اول الزمان رخصة والا اى وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عندنا حتى
اصلا فلا يحل لراوى الحديث ولا القاضى ان يجد فى خريطته سجلا بخطه بخطه ولا شاهد
يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر
قال ابو يوسف الكتاب يعمل فى الحديث والسجل ان كان فى يده للقاضى عن التزوير

سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو
شرطنا التذكر لصيرورة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان القاضى لكثرة
اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان فى يده امن عن التزوير فيقبل والا
اى وان لم يكن فى يده فلا يقبل فى السجل ولا يعمل به لان التزوير فيه غالب ولا فى صك
فى يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد ثالث هو يقبل بل يقبل فى الحديث اذا
عرف اى كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور
الدين ولا يعود التغيير فيه بنفع الا من يغيره ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله صك معلوم
اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم تبق فيه شبهة
استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف الثالث طرف الاداء وعزيمته النقل اى نقل
المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدى بعبارة تخالف ما فهمه عند سماعه
ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا حديثا فوعاه
واداه كما سمعه فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه
عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان
الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير
تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء للناقل باللفظ
لكونه افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظائرها فان
الحديث فى النقل بالمعنى انواع فيما قوى الظاهر اى النص والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى
للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة
اخرى وفيما فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد

لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لانه في جوامع الكلم وهي ما كان لفظه وجيزا ومعناه جمة كقوله عم الخراج بالضمان وقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه والافي اقسام الخفاء اما في الخفي والمشكل فلان المراد منها لا يوقف الا بتاويل وتاويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا **فصل** في بيان حكم فعله القصدي قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة وهي اسم لفعل عم غير متصور في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينه بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم تخلو عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تع اخبارا عن موسى حين وكزه القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تع كما قال الله وعصى ادم ربه واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون من المبحث وسوى المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه عم من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عم اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه عم فلا واجب ووجهه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فاقامته مثله في العبادات وغيرها فيها

لان الدلائل الموجبة كلها في حقه عم قطعية كشف

بالنسبة اليه ليدل على ثبوت بعض افعاله في حقنا لتصور ذلك كشف

اي في تلك

اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التاسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا تنادى بلا نية واما ثالثا فلقوله تع لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التاسي لما ادى تزويجه الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عم فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف والا اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا عليه لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفوض عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال تع لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما والا يحمل على المخصوص به عم لانه نادر **فصل** في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عم او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال ما قرره ان كان مما علم انكاره اي انه منكر او ترك انكاره في الحال العلم بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما يحتمل تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عم محرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه والاستدلال معه ادل منه اي استدلال الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبروها الا ان في استدلالا بما ذكرتما مقام الكلام في شيء غير مقامه في طريقة ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فهو الجائز ان الملتفت اليه ههنا

نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول
المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمة في طريق
المطلوب قيل على ان القيافة يجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عدم لها فلم يكن الى التصريح به
حاجة اقول الاستبشار لا ينافيه تذنيب لما كان هذه المباحث تابعة
للكتاب والسنة اردفناها وسماها تذنيبا شرائع من قبلنا قد اختلف في انه عم
وامة هل كانوا متعبدين بشرع تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية
في حق الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها
شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بموته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت
والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا باقام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل
من الشرائع فيما لم يثبت انساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل
اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة
وذهب اكثرنا الى انه لا يلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تعالى ورسوله ثم
بلا انكار على انها شريعة لرسولنا دام لم يظهر نسخه اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل
واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار
او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لو لا لكان رسولنا رسول من قبلنا غيرا بينهم
وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال عم حين رأى صحيفة
من التوراة في يد عمر رضي الله عنه امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو
كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد في جواز القسمة

من بعده ع

بطريق

بطريق المهايأة بقوله ع لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان
القصاص بين الذكر والانثى بقوله ع كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير
الصحابي تقليده وهو عبارة عن اتباع فيما يقول او يفعل معتقد للحقية فيمن غير
تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما
او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب فسلمنا لا نسلم
محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا قيد
للكل بن معا واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم
لانه ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ فاجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ
كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي
ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا سواء كان مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان
كان عن سماع فيها وان كان عن رأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق
النبي ع في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال التي تتغير
باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس
ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم
فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والتابعي منتف واما اذا ادرك
فلان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي
في وجوب قبول قوله ان ظهر فتواه في زمنهم اي في زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب
والنخعي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وتصدوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم
وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق

التابعي هو الظاهر اى ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر الركن الثالث

في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل قيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض عصر وبقيد بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة وعصر حال من المجتهدين بمعناه زمان تالٍ او اكثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من ترك انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير ديني فخرج الصنعة بنا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما باطني ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الاخرة واشتراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فعلى قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تع وغيره من الاعتقاديات ويمكن هو اى الاجماع انه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تواطيهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم على كل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق لا في الظني الجلي ولذا يمكن العلم به

خلافا للبعض قالوا العادة تقتضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او ذهوله او اشتغاله في مطورة او كذبه خوفا او تغيير حبر ده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين وتبينين ولم يرجع واحد منهم والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اى نقل الاجماع من يعلم ان المحتج به خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة وعقلا فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تع صيانة لهذا الدين وايضا قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم الاية دل على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام اليه ضاع عنا ظاهر الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا كاملا ولا يخفى فيه ثبوت لا ادري من البعض لجواز

دراية الاخر وركنه الاتفاق والعزيمة فيه اى في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا القسم ليفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب الرسول ع م كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم

بعضهم او علمه وسكوت الباقين بعد بلوغه اى بلوغ تكلم البعض او علمه الى الباقين وبعد مضى
مدة التامل وجه كونه هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
الكبار الفتوى ويسكت سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت
عند العرض او الاستشهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التامل
فسوغ وحرام اذا سكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم
لا عن اتفاقهم وخالف الشافعى فى القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا وحجة لجواز
ان يكون سكوت الباقى للتامل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة
او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما كما سكت على حين شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا فى قسمة
وفى اسقاط الجنين فاشاروا الى ان الامر حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن
عباس ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى فى العول فقال وديعة وجوابه ان الصحابة بعد ما
شرطنا مضى مدة التامل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم كما قال
عمر رضى الله عنه حين نفى المغالات فى المهر فقالت امرأة ليعطينا الله ويمنعك وآتيتم احداهن
قنطارا ويمنعنا عمر كل فقيه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وسكوت على رضى فى المسئلتين
كان تاخيرا الى اوان المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى
كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن آلة الناس ورعاية لحسن الثناء او لعل
وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة فى العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رضى الله عنه
آلى الناس للحق وآعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لا انه غير واجبة لا
عن بيان مذهبه اهـ اى اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهدا ذا لو اعتبر

وقال العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل
فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فيجوز اتفاق الامة على الخطاء
غير فاسوح قال وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافى وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل
لا يحترز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب
اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر بعض الروافض فى تغليط
جبرائيل عم أولا كبعضهم فى امامة الشيخين والخوارج فى امامة على رضى الله عنه وان لم يكن عالما به
فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه
خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التامل وآيا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه
اى شرط الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فما بقى منهم احد يصلح لاجتهاد مخالفا لم يكن
اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطى ويصيب فاحتمل ان يكون
الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفى العترة اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت
الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا
الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضى ان حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك لانهم اى
الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس شرطا فى انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية
لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لا عتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا
يصح عندنا لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عندنا يشترط واذا كان
كذلك فالتابعى معتبر فى اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا
اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا انهم الاصول فى الاحكام

وهم المجتهدون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة
ولا بلوغهم اى الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اى عصر المجمعين
فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الاصح من ان في عموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولم
حينا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان
الاجماع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا اجماز رجوع الكل
او البعض بناني الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد براى الكل فكذا بقاؤه لان مدار
كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد
اذا تقرر مضى وقت التامل وعن الثاني ان توهم الرافع ليس رافعا فكيف ان يكون
رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا للاحق اى لا يشترط لاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند
مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي
العصر وقد وجد لكن لنا اولا ان الاتفاق معدوم لان البعض منهم وقوله موجود لدليله لا لعينه
ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول
ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى
لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انا اذا اردنا التضليل
بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث
الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب
والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث

المسئلة

ولنا قلت الا ان يكون اى الاجماع اللاحق على قول ثالث فح يكون الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق وبعضهم خصصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عندهم حصر الاجماع على
الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد امثلته
منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فحرمانه
ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بعد الاجلين ويشتركان
في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير هنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث
ينفي المتفق عليه ومنها علة الربوا في غير النقدين القدر مع الجنس والاد خارية ويشترك
فان لا ربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا
ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج والوضوء ويشتركان
في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منها يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا
واما المتعدد فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كنكاح النكاح بعيوبه الستة
وعيوبها السبعة عندك في وعدمه عندنا اذ تزويج القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ
فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين
والزوجة موها وعدمه فيها فالقول بثلث الكل في احديها وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه
لصاحب مذهب اخر كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند
الشافعي شمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض
مع العدم في بعض اخر لصاحب مذهب وشمول الوجود والعدم لصاحب مذهب آخر كجواز
النفل دون الفرض في الكعبة عندان في وجوازها عندنا فعدم جوازها او جواز الفرض

اختلف الاولياء في حل النكاح فعند البعض
حل النكاح لا يجوز وعند البعض النكاح

العيوب الخ عند بعض العيوب
والنكاح صحيح والعنة في احد الزوجين
فالزوجة والاكثرون فالزوج

شبكة الألوكة
www.alukah.net

دونه ثالث لم يقل به احد والبعض اى بعض المتاخرين من الثالثة فعية قيده اى الثالث بالاستلزام
ابطال ما اجمعوا عليه اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول يمتنع عليه فممنوع والا
فلا لان الممنوع مخالفة فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتف اجماعا واما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع لحمل فعدم الاكتفاء
بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب
فى مسئلة واحدة فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد
لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين للاحداث
الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق يعنى المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم
ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين
تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيب او على عدم
القول الثالث كما فى الكل لان كلا أوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم
القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمها والمنفى القول بمفهومهما لا بما لم يتعرضوا له
والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا اخر ان يوافقه فى جميع المسائل وليس
كذلك وثانيا ان فيه مخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها مخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة
تقتضى منع مخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم
دليل صحة الاجتهاد فلا منع فيه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا
ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز ارتفع
وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى
آخر ولم ينكروا الا لتعقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل

بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير مفيد بل الشان فى التبيين
بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات لانه ظاهر كما يقال
الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا يثبت فى الحلى ايضا والا لاجتمع الضدان وهو منتف
اجماعا والصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا
وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى المسئلتين المتصلتين
المتفصلتين والخطأ فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق
فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله
الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث
الجد وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا فى واحد اعتبارى كاشتراك
القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه فى مفهوم احد الامرين او احد الامور
او فى واحد حقيقى ليس شرعى كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعى لكن لم يرفعه
الثالث كالقول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث وحكم الاجماع انه
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك
فائدة الظن بحال العوارض كالادلة المدلولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اى منكر حجيته
الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف ولا بد اى للاجماع من سند اى دليل او امارة
يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع
ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم للعقل عندنا وقيل لو كان عن سند
لاستغنى به عن الاجماع فلم تبق له او لحجيته فائدة قلنا هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ما عن سند

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده
فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن
للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانا ان اردنا انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم
ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اردنا انه لا يستمر اجماعا لان الحد صادق
عليه وان اردنا انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت وسند
ما يستقل بالحجية ليس الا الظني فان ما سنده قطعي ليس مستقلا بالحجية وتعقله اي
الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا
حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر
فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر
مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرد فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل
جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع
من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضا

الركن الرابع

في القياس وهو لغة التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به واجعله مساويا للآخر
ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس
لغة الباء وبعدي اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا هو العلل الاول
وحقيقة هو الادعاء واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين والمثل يلزم
القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال

وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال قد شبه اليد عمدا عدوانا
فيقتص به كما في المجرد وعدميتها نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة
ووجودي المعدومين كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر فان يولى عليه وعدميتها
كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر فان الاول على غيره بالرأي متعلق بالابانة واحترز
عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه
بالكتاب وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول
القياس او يتنبهوا من قولهم للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليه اعمال الرأي في المعاني
المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا وذلك يجتمع مع القياس فانه عبور من حكم
فيندرج تحت الامور به واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ فلبثه فيه ومنه العبرة والصحة
منفية عن قاس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على مجربون
بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال مجربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر
في المنصوص العلة بدلالة السباق وثانيا انه يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل
الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن
الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والعلية ممنوعة
وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها
ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق
القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعقيب
الدالة على القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم

بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الالتفاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشكك فيه الافراد من العلماء تكليف بجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس في الامر بل من تكرر السبب والسنة كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطائفتهم ضالة ومدعي اختصاصهم دجالا بلا دال ونفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فكقوله تع تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس

الأولكة
www.alukah.net

الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تع قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيانا لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا وخفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب بكل المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم المقيس عليه يكون فيه بعضه معنى موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى فنفي العمل به تعطيل شان القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تع خلق لكم ما في الارض واما السنة فلقوله لم لما امر بني اسرائيل مستقيما حث نظر فيهم اولا دا سيا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يعتمد به رد المنصوص كقياس ابليس او يحمل اعتبار الصورة كما صاحب الطرد وهو فاسد فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم وغير ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حيث الشارع القادر على البيان فلم يجز التعرف في حقه بما فيه شبهة مخل في حقوق العباد الثابتة بالشبهات قلنا جاز ذلك بإذنه فان جهة القبلة لادا محض حق الله تع بلا مرية ومع ذلك جاز العمل بالرأي اما التحقيق الابتلاء اولانه غاية ما في وضعها فلذا في الاحكام ولرأي القياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يتوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث

الا بحكمه اذ لولم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الغد ولكونه مما يحتج به فقد يرفع اما شرط

فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص خ دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله ﷺ من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بتوقع واستشهدوا عشهيد بن الاية فانه توقع لما وجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كانه مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص وان لم يعدل به اى بالاصل المقيس عليه على نفس القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او سنتى عن سننه كاكل الناس للصوم فالقياس فوات التوبة بما يفنى ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله ﷺ على صوموا انا اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء وانشئ نظيره فى الشرع سواء كان ملحوظا معناه كرخص السفر لمعنى المشقة المكان يجرى فيه القياس لعدم النظير بدرج اولا كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسبا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا باحد الادلة الثلثة اى الكتاب او الاجماع او الخفى منه اى من القياس يعنى الاستحسان ويجيئ ان المستحسن بالقياس الخفى يتقدى لا الجلى لما سيأتى ويتحقق الوفاق بينهما فى موضعه ان شاء الله تع غير متغير فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا فى الوزع بان لا يتغير فى الوزع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد وغو ذلك والا كان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الثلثة فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم الفرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا باذكر معدى الفرع هو اى ذلك الوزع نظيره اى الاصل والا لم يكن حكما لا نفس نية

وشرط القياس ان يبقى حكم الاصل على حاله بعد التعليل

نص خ دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله ﷺ من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بتوقع واستشهدوا عشهيد بن الاية فانه توقع لما وجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كانه مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص وان لم يعدل به اى بالاصل المقيس عليه على نفس القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او سنتى عن سننه كاكل الناس للصوم فالقياس فوات التوبة بما يفنى ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله ﷺ على صوموا انا اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء وانشئ نظيره فى الشرع سواء كان ملحوظا معناه كرخص السفر لمعنى المشقة المكان يجرى فيه القياس لعدم النظير بدرج اولا كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسبا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا باحد الادلة الثلثة اى الكتاب او الاجماع او الخفى منه اى من القياس يعنى الاستحسان ويجيئ ان المستحسن بالقياس الخفى يتقدى لا الجلى لما سيأتى ويتحقق الوفاق بينهما فى موضعه ان شاء الله تع غير متغير فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا فى الوزع بان لا يتغير فى الوزع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد وغو ذلك والا كان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الثلثة فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم الفرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا باذكر معدى الفرع هو اى ذلك الوزع نظيره اى الاصل والا لم يكن حكما لا نفس نية

والسنة ﷺ

لانه الحكم لو عدى الى غيره لبطلت الخصوصية الثابتة بالنص

اى فى الوزع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس فما القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر كتب الوزع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر فى الاجماع ولا شك ان وجود النص فى الوزع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليلا شاملا لحكم الوزع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض ائمة اللغة قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا وارد مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد شارب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع فانوفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما هو مطلق القياس وهو باطل فى القياس الشرعى وح لا معنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل لما لم يصح معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس

اى فى الوزع

كوضع الفرس والابل وغوهما وقد يراعى فى القرارة لكن رعاية المنفى انما هى للوضع للصحة الا طلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لو قرارا ما وفيه وكذا الخمر وضع شراب مخصوص لمعنى هو الحمرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه اذا اطلق عليه حقيقة فلا بد من وضع الشرب ولا وضع فيه واذا اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذ واحد الطلاقة لكن لا يحمل عليه عند اراده الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ واحد بحسب استعمال واحد اذ اراد به عموم المجاز فانه اذا طلق على ما يخامر العقل فانه يشمل الخمر العقار وغيره بطريق عموم المجاز م

علم البيت فى الحدوث يجامع التاليف وقياس الخمر متة الاغذية على العسل فى الاسكار يجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليس باقية شرعية لا يتوقف على كونه حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر ح

ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعا
ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي
اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة
تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة
عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يجوز السلم الحال قياسا على
المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل
في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه
عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال
على العدم وبالنظر الى هذا ورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس
حكم النص حيث قال واما التعليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل بل الكل
التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير مخصصتم القليل من هذا
النص العام فجوزتم بيع القليل بالتعليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم
اذ علة الربوا هي القدر والجنس اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري
فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في النوع وتقرير الجواب
ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية بقولهم
الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا

في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فتقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك
لا يدخل تحت النهي وقال وامّا سقوط حق الغقير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص
لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين
بعلة دفع حاجة الغقير فهذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير
الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان اربان
العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الغقراء وذلك ان الزكوة عبادة
والعبادة خالص حق الله تع فلا تجب للغقراء ابتداء وانما تعرف اليهم ايفاء لحقهم
وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوايجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع
بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك
على جواز ذلك لا ستبداد المفهم ان ايفاء اسم الشاة باذن الله تع لا بالتعليل وان ذكره
انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاشياء من جنس النصاب اسهل
ويده اليه واصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب
الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد
ان يقول فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدوث لاثبات مثلها وتقريره
ان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الغقير وهذا ليس بحكم ثابت
باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان
المراد به صلاحية حدوث بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا
علمنا انه بحاجة الغقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا
ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة
للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس في تغيير النص اذ النص يدل على عدم صلاحية
الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حق
الفقراء وهذا التغيير متأخر للتعليل في حكم اخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل
لا به فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص
الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا نسلم
لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح
للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم توجد ة الامم
الا لغة بخلاف الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار
بانه لا استبدال انما يجوز بما يعتدبه في دفع الحاجة حتى لو اكسى الفقير داره بنية
الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها
حقا لله تع اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا فهو الشاة مثلا ثبت كلا الامرين
بالنص فهي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض
على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء
حق الفقراء او قضاء حوايجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على
الاطلاق وسيلة الى الارتفاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا يؤخذ
الزكوة منها جبرا عندنا فلا يحصل بها ايفاء حوايجهم على سبيل اليقين واما ركنه فما يقوم

ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل والنوع وحكم الاصل
والجامع واما حكم النوع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كرامة الفضل وقيل
دليله كحديث الربوا واما النوع فالمحل المشبه كالارز والحنطة وقيل حكمه كرامة فضله لا دليله لانه
عين القياس والنزاع اعتباري فلا يليق الا تصحيح الصحيح وان اكتفوا فيه فانه تطويل
بلا طائل واما حكم الاصل فما افاده النص كتابا كان او سنة او الاجماع او الاتحاد بالقياس
الخفي كما سبق لا القياس الجلي كما سبق واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما اي امارة وعلامة
على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تع وهذا مبني على ان افعال الله تع معللة بالحكم
والمصالح فقيدوه بقيد طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة
كالعقلية لتوهمهم بالوجوب على الله تع عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم
شرع القصاص عليه تع عنه وثبوت بطلان الاصل يقتضي عن اثبات بطلان النوع والثانية
بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تع ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير
وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذي يتبادر اليه الخاطر الفاتر ان معناه
ان افعاله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل علا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية
علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة
فيلزم ان يكون علية الباري تعالى محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير
وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكر ثم
نحن على ما هو دابنا من التوسط لقول المنصورين معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تع
الاحكام عندنا وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى توقف المصالح بها تفضلا واحسانا
كان اثار العلل العقلية والحسية مخلوقة الله تع ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله تع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بخلوها عقيبها انها امارات على الحكم في النوع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص
وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد من اثبات
الشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع تعالى
من الاوصاف التي اشتمل النص عليها اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس
او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل النوع نظيرا اي للنص بمعنى المنصوص عليه حكم
اي حكم النص بذلك المعنى بوجوده اي بسبب وجود ذلك المعنى فيه اي في النوع ويكون اي الجامع
هذا اشارة الى شرائط اعتبرها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه
او غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة في الحلي والربوا عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل
للربوا فانه ليس بلازم للمبيع فانه قد تباع وزنا ويكون جليا كالطواف وخفيا كالقدر والجنس
ويكون اسما اي اسم جنس كقولهم لدم المستحاضة سال عن الاستحاضة توضأ وصل وان
قطر الدم على الحصير فانا دم عرق النجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار
وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق به معناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم
المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عليه السلام
قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي
لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون
منصوصا وغيره كما سيأتي والاصل في المنصوص قبل عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة

كما ان العلة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف سد القياس لانها لا توجد الا
في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل والاثبوت مع الاحتمال فكان الاصل
الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى العلة فهو كالمجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه
وعن الثاني ان التعليل لحكم النوع الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار للحكم الاصل
الذي هو المضاف الى النص وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اي يصلح لاضافة الحكم
اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو
الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا لمانع كمخالفة
نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى التناقض كما مر
وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو
خلاف المذهب وسيأتي ان شاء الله تعالى ابطاله وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف لما سبق
بل بغيره اي بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي
وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التميز ولا يشترط بكون النص معللا حتى يعلل
بالقاصرة فبعض اصحابه ذهب الى التميز للوصف عما سواه هو الاخالة اي الايقاع
في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج
المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وسماه الغزالي التعميم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما
الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته
وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يحتاج بعده الى شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين

الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد مخلف
الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك
الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها شهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناسب
المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المركبين واما العرض
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي
بيانه ان شاء الله تع ولا بد قبل المميز اى قبل ملاحظة دليل التمييز من بيان كونه اى النص معللا
في الجملة اى لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عندنا لخصم ايضا وكونه غير مأول
او يدل عليه دليل يوجب العثرة انه بتعليل فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا
النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل
التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا
النص على الخصوص انه معلول مثلا فانظر المجتهد في قولهم الذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تقتضي حكم التعيين بقوله يدا
بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار فوجوب التعيين من باب منع
الربوا لوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي
هو ربوا لاشتراط المماثلة في النقد احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين

متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض
شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة
بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين راس مال السلم بالاجماع
فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان
يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات
لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد
على النسيئة وحقيقة الشيئ اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال
بتعيين العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تع ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من
العلل خلافا للشافعي وفي البعارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة
يجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق وانما يجوز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل
لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص
وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه
عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص
واما الثاني فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل
بالقاصرة الغير المنصوصة لانا ان اردنا عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اردنا عدم الظن فبعد
ان غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر ورجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل
لم يصح نفي الظن ذاتا بالا نه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر
والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط
العلة عندنا التاثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء الله تع ولا يجوز

تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل كقولك في الاخ انه شخص يصح
التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا
الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ او ثبت
الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقولنا في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جواز استحق
لاكونه عبدا او لا بل اي علة مقارنة مع الوصف الفارق الموجود في الاصل كقولنا مكاتب
فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع
من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع وتعرف العلة بوجوه الاول الاجماع
كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه
ما صرح فيه العلية نحو لعلة كذا او لاجل كذا وكي يكون كذا ثم اذا كان ظاهرا فيها اي في العلة بمرتبة
واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما ليس
للسبب ما يتوقف عليه سواه ويحتمل مجرد الاقتضاء والشرطية نحو ان ارد تحصنا ثم ان كان
ظاهرا فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل نحو انت طالق لما مارة باسود وانها من الطوافين
فان اللام مصدرة والمصدر منزل من المقدر وقيل اياء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه
المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب وتتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على
العلية اياء والاصل اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني غناء الفاء
وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واود اجمهم شعثي دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وترى ان الفاء لم يوضع للعلية
بل للترتيب والباعث تقدم عقلا مؤثر خارجا فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء

على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا فيها بمراتب كالفاء في لفظ الراوي
نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور بعده والا اي وان لم يرد
بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه
اي على التعليل دفعا للاستبعاد مثال العين كحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر
المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب لتحصيل غرضه فلئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب
وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ان واقعت
فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا
بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى
اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث المحرمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله تع
فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للقضاء والا لزم العبث ومنه اي من الايماء
ذكر وصف مناسب للحكم مع اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان
تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء ومنه اي من الايماء الفرق بين شيئين
في الحكم اما بصيغة صيغة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين
الفارس والراجل في الحكم بصيغة الزيادة وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث
افهم قتل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع مشاركة الابن يشعر بان
علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز الوطء
او الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط الموعوض او الشرط نحو مثلا بمثل وان
اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا
مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس

كالقرابة والزنا ولاكون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز كونها
قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها والا كان
نائبة عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه
مناسب لا الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق الا قاطعا
لها بشرط الملايمة اى ملائمة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف
لان كون الوصف مناطا اثر شرعى فلابد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام
الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف
والحكم بحيث يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول
لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين
الصغر وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس
واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما
مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل
ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص وهذه
المناسبة المشروطة تجوز القياس لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى تنفذ وراء هذه
المناسبة تاثير وهو المرجح حين يقال وانما اعتبر التاثير وانما اشترط التاثير والموجب
للقياس هو التاثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عليته نوعه اى نوع الوصف
الجامع او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب احترازا عن التاثير
بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد

ظهور عدالته كذا تجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تاثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع المعين اورده
بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص
بالخمر والحرمة المخصوصة بها فتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف
جعل علة لا مطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقة واضافة النوع الى الوصف
والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان
المراد بها الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس
ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف
هو علة لحكم فيه تخفيف للمنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع
وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى
بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى
هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو
العجز الناشى من الفاعل على ما يشمل المال ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ
من الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك
فى جميع الاوصاف والاحكام والافتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر
فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالنوع فى النوع اى فى مثال تاثير نوع
الوصف فى نوع الحكم كالصغر فى الولاية على النفس كما يقال فى الثيب الصغيرة
انها صغيرة فثبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر
عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس
بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب والجنس فى الجنس كسقوط النزوع عن الصبى

لتاثير عين هذا الوصف فى جنس هذا الحكم وهو الولاية
على المال فافهم جدا

فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج
الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والنوع فى الجنس سقوطها اى الزكوة عمن لا عقل له
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة
والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوة
البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض
من الاربعة مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة
من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا
فى جانب الحكم والباقى وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى
اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه يصير ثلاثيا بانضمام واحد من الرباعى
فذكر الواحد اما باعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس
والجنس فى النوع واما باعتبار النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس
واما العكس فالباقى فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة
واما الثنائى فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان ترك مع اعتبار الجنس فى النوع
او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان ترك
مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس
ان ترك مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع فالمجموع احد عشر وامثلة
الاقسام مذكورة فى المطولات قيل ويوف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود
اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود العدم
عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليهما قيام النص فى المحالين اى حال وجود الوصف

وأما الجنس فى الجنس فالباقى
النوع فى النوع والنوع فى الجنس
والجنس فى النوع فح

وعدمه والمحال انه لا حكم له اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى اللام وتعيين
اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا
وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه
كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم
ظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير
ثابت فى الحالين اما حال الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث
يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الا الصلوة
مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص
واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم
حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا
ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل
الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل فلنا ذلك فى حقنا واما فى حقنا فالاحكام
مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فلا بد من التمييز
بين العلل والشروط واعاذك بعناه تعقل والدوران مطلقا اى سواء كان الوجود
عند الوجود او معه العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم
عكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا ومايها فلا يفيد ظن العلية والقيام
اى قيام النص فى المحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا فى الباب اى باب القياس الذى
يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكم اى القياس فالتعدية اتفاقا بيننا وبين ان فيه
كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

جوز التعليل بالقاصرة كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له
فالتعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء كاحداث تصرف موقف للملك او وصفه ابتداء
كاثبات اليسوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه والوسائط
فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه
كالشهودية للنكاح او وصفه لكونهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعي وتسخ له بالرأي مع عدم
تصور التعليل كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام
الشرع بالرأي فلا يجوز مع ما سبق ان التعليل انما هو التعدية حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص
او الاجماع الفرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف في تعدية السببية والشرطية بعض
انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة
او شرطا لذلك الحكم قياسا على الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية
في التيمم فذهب كثير من علمائنا والمذهبيين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام وظاهر
بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم رؤيته مرارا **فصل** ان سبق
الاوهام الى افهام المجتهدين اذا فهام العوام كالاوهام الى وجه القياس وهو القياس الجلي
يختص باسمه اي اسم القياس والا اي وان لم يسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا فالاخفى
قد غلب اسم الاخفاء في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس
الجلي تمييزا بين القياسين وقد يسمى به اي بالاخفى لا الاعم اي اعم من القياس الخفي وهذه
التسمية في الوقوع شائعة وهو ان الاعم دليل يقابل القياس الجلي وهو اي ذلك الدليل
اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا او الاجماع كما في الاستصناع

او الضرورة كما في طهارة الحياض والابار او القياس الخفي وله اي للقياس الخفي قسمان الاول
ما قوى تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادئ نظر ربما صحته ثم اذا تؤمل
في المامل علم انه فاسد وللقياس الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف تاثيره والثاني
ما ظهر فساده وخفي صحته واول الاول اي القسم الاول من الاخفى اولى من اول الثاني
اي القسم الاول من القياس وثاني الثاني اي القسم من القياس اولى من ثاني الاول اي القسم الثاني
من الاخفى لان المعتبر هو التاثير لا الظهور فالاول وهو اي القسم الاول من الاخفى
في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم
لانه عظم جاف ليس فيه رطوبة فلا يحاور الماء على ما كشف
بخاسته فينبغي طاهرا
طاهر استحسانا لان شرب بمنقاره وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من
الاخفى ان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا
لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يؤدى
بالركوع كما يتادى بالسجود لمناسبة ظاهرة فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز
بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لما وجب قربة مقصودة وانما المقصود
هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في
الركوع في الصلوة الا ان المامور به سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع
كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه يستحق
جهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل
بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود وما للمقصود
فعلنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به
كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع

عباده بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله مع اركعوا واسجدوا والحل من القياس والاستحسان ينقسم قسمة ثلاثية باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقوى فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه الصور الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة وهي ما اذا قوى اثره اى اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا ويعمل بالقياس لظهوره وينقسم باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اى الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اى بين اخيري الاستحسان وبين اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى الظاهر

وان وقع التعارض مع اختلاف اى اختلاف النوع وهو في الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا ولكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التامل والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لاغير اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر ويمينها استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع مقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فشبهة بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لا تنافي ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو اى الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما توهم

البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل
في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص
العلة لان عدمه اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم
بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش
هو الرطوبة النجسة في الآلة السارية ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك

واما دفعه اي دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا لعينها
ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف
الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت
التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير قد يظن
ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك
وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع
ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد وجب اعتراضا اصلا واذا
لم يسلمه يورد اياما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا
اوردت وجوه الاعتراض ويرد اي ايجاب عن النقض باربع طرق اشار اليه بقوله
بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فنقض بالقيء فمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد
ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين
فان فيها لا يتصور ظهور القيء الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف

وهو منع وجود ما اي المعنى الذي اي لاجله صارت اي العلة علة في صورة النقض
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنقوض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي
في المسح وهو انه تطهير غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول
فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله وبالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنقوض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء
حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم
وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع
بقوله وبالفرض وهو ان يقول الفرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية
بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين
كذلك الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال
فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الفرض التسوية بين
السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح
رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض بها اي بهذه الطرق الاربعة فقدم التعليل
والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت
العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل العلة
اما لاعتبار عدم المانع فيها اي للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرطها ليكون

انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المتاخرون واما تخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك
بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه
ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا يرد على القول بتخصيص العلة مانع الحكم سواء
منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة كما
لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيما للدوام بل التمام
كالخروج النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة كانقطاع الدم في الرمق
في المحسوسات وكبيع الحر في الرقية والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع
مال يملكه وهذان اليا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا
اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل جراحة
السهم والداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار
طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم
على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى قالا تو
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا مدخل لتحقق
عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما
بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم
ثم لا يخفى انه تعليل مبني على التسامح والا فالمرمى علة للمضي والمضي للاصابة وهي للجراحة
وهي لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف
كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زاد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس

مع عدم الخرج علة للانتقاض وهذا معدود في الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها
امام السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها
في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره
كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك فمنع الوصف علة او صالح للعلية واختلف في قولها في نفس الحجة فقيل
لا تسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وقيل في قولها في نفس الحجة فقيل
القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع
من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيفضي الى اللعب فيصير القياس ضايعا
والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال
ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو
الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما ان يقع الممانعة
في وجودها اي العلة في الاصل او تقع في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته
لكن لا نسلم وجودها في الفرع واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل بان يقال لا نسلم تحقق
شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان تقع في اوصاف العلة كلوني مؤثرة في الحكم
على المؤثرة اما في الوصف بان يقال لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في الاصل
او الفرع او في الحكم بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت
الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع او في صلاحية اي الوصف للحكم بانه يقال بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية او في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقال لا نسلم
ان العلة في الاصل هذا الثالث في الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها
كترتيب الشافعي الحرمة على اسلام احد الزوجين واما يقتضي الاسلام الاشتياه دون

نقض تفصيلي

الحاد

بل يجب ان يرتب ايجاب الوقف على الاباء بعد الوض كما هو عندنا ولا ورود لما اورد

الوضع بعد بيان المناسبة فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه

الرابع فالاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس متعلق بالمحلية للنص على خلاف تعليل

للمنع ويرد اى يجاب عنه بالطعن فى السند اى سند النص ان كان خبر واحد ويرد ايضا

بمنع الظهور اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مأولا وبالمعارضة باخرى بنص

اخر مثله ليسلم القياس بالسقوط الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل لم يدخل

فى العلية لا يوجد ذلك الوصف فى الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة

هى الوصف مع شئ اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل

اذ السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ اخر وقف موقف المدعى

بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء

ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخطء فى البحث والا فهو نافع فى اظهار

الصواب ويرد ثانيا بان الفارق لا يضر اذا اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعنى

ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة

ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض اثبت فى الاصل

علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا

اثبت المعلل منافاة الفرع فح يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع

يكون مضرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بناء على ان العلة

هى الوصف المفروض مع عدم المانع وكل ما لو اورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة هذا

تعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثر

الفرق

حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع

لئلا يتملى من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد

كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى

ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان

فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لا يكون الحكمان

متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ اى وكل المعارضة

وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم ويجرى المعارضة فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض

الحكم المطلوب ويجرى ايضا فى علة اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات

دليله ويسمى الاول معارضة فى الحكم فاما ان يكون المعارضة فى الحكم بدليل المعلل او بزيادة

اى زيادة شئ على ليله بطريق التقرير او التغيير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا

كما سياتى وهى معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض

الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين

فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان

يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل

فى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليل المستلزم له

ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الوليلين لاحتمال

ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو

بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض

لنفى الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما ان اتحاد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم

مثال التعرض ضمنا لا صريحا

المعارضة

مثالها ما اذا قال المعلل الزكوة واجبة على صبى الغناء
لانه متناول النص مع ما يقول السائل دليلكم
واه دل على ما ادعيتم ولكن عندنا ما ينفيه
وهو قول رسول الله عليه السلام لا زكوة
فى الحلى مسعود الرومى

وان كان التوقف

فكانه قال وليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين فان دل دليل المعارض على نقيض
الحكم بعينه فقلب ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعرض
جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الراس ركن
فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله
وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل دليل المعارض على ما اي حكم اخر يستلزمه اي
النقيض فعكس ماخوذ من عكست الشئ رددته الى وراءه على طريقة الاول وقيل رد اول
الشئ الى آخره واخره الى اوله كما اذا قال الشافعي في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب
ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشموله العدم او شمول الوجود
والاول باطل لانا نجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي يلزم
منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع
والاول اي القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر
غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بالا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب
الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب
جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
اعني الوضوء انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما بدليل اخر عطف على قوله
فانما هو بطريق نفي صلوة النفل
فاما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليل

اصلا فاما ان تثبت تلك المعارضة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول لا مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف
او تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة الاب لها
ولاجد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة
الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كالتي لها اب فالعلة هي قصور
الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي
حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية
العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان لا تثبت
نقيض الحكم بل تثبت ما اي حكما يستلزمه اي النقيض مثلا امراة نفى الزوج وجها فنكحت
فولدت ثم جاء الاول فانها تحد بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة
الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب ممن تزوج بغير شهود فولدت
فالمعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه
عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سياتي بان الاول صاحب فراش صحيح
وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة
النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته والوجه
الاول وهو ان يثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا
على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة
في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة اي علة المعلل معلولا او المعلول

المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانه اذا كانت وصفا لا يكون جعلها معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر
والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النوع كلما كانت
اكمل فالجناية عليها تكون اعظم فيجب اوثا يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر
من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون
انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب
علة جلد البكر والاحتراز عنه اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا الغلب ان لا يورد الحكمين
بطريق تعليل احدهما بالاخر على ورد بطريق الاستدلال باحدهما اى بثبوت احدهما على ثبوت
الاخر اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل
المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يدل الخشية متنها النار لانها
محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال على لزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القوة وهو
النذر فلان يجب رعاية ما هو القوة اولى والا اى وان لم تكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة
فالخصم ليس فيها منع المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة على نفي علية اى علية
ما اثبت المعلل علة قبلت المعارضة وان قامت على علية شيء آخر فان قصر ذلك الشيء
الاخر او تعدى الى مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما مر ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك
كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض

بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند ذلك في لان مقصود المعترض ابطال
علية وصف المعلل فان بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا عدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلتين
وان تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الحص بالجص يكيل فوجب بجنسه فيجرم متفاضلا
كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين
وحرمان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظار لان المختصين قد انتفعا على ان العلة
احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في النوع المختلف فيه فاثبات علية
احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم
المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن
ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان
الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية
وصف المعلل وتاثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس
اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة
واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل
وبثبت صحة وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس علية احد الوصفين
تاثيره فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين اتباع القول بموجب العلة
وهو التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا من قولهم
هو تسليم ما اخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع
على ثلثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون

محل النزاع ولا ملازمة فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل الخ اما بصريح
عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل المتثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل
بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص او محلها اى محل
المعترض عبارة المعلل على غير مراده اى المعلل المعلل كقوله مسح الراس ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تع برؤسكم وهو ربع او اقل
والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات
والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب
بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ما اخذ الخصم وليس
كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الخ كما اذا قال الشافعي في السرقة
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان
استيفاء الحد بمنزلة الاجراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسلم المعلل عين مقدمة
مشهورة كالشهرة هنا والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع
في المقدمة المطلوبة ثم ان المطوبة اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل
كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني انها غاية كالليل
فلا يدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا اخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم
ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكرانها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا يحتمله
كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين
يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوتية من الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها
نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة واذا دفع اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة

جواز ان يكون قوله تعالى اه يتم اثبات الحكم الاول بطلان

الدفع تعين الانتقال اى انتقال القايس في قياسه من كلام الاخر والمنتقل اليه ان كان في غير
علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط
او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة
القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال
في الحكم فقط ان كان الحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود
وان كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون
انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون لحكم يحتاج اليه حكم القياس
والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول
بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق
في الممانعة لان السائل ما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر
كما اذا قال الصبي الموقع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته وقوله الثاني بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول
وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لو لم يكن دفعا ببيان العلامة والتاثير
والى الثالث بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم اخر غير حكم القياس لكنه ليس بمبني عنه
بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة
فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل تقتضي في الرق كعتق ام الولد والمدبر
قلنا الرق لم ينقض واشتباه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب
تقضا في الرق والى الرابع بقوله واما من حكم الى حكم اخر بالعلة الاول كذلك اى يحتاج اليه

فائدة اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه
بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا
ثم اعتقه بنيتها سلا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحكم الاول كما اذا ثبتنا عدم نقصان الروح في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما تقول
احتمال النسخ دليل على ان الروح لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان في القول
بالموجب لانه انما سلّم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب
فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والحق صحيح
بالاتفاق لا الثاني فانه مختلف فيه جوّزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي دليل
كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعها في عرف النظار فتبطل
بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل عليه السلام قال مجوّزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام
حيث قال فان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا قال نافع
انها ليست منه لان كلا منافيها اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر وامّا اذا
صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا لانه اشتغل على تلبيس بمايشتبه على بعض الناس
فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة النمرود كانت
باطلة لان اطلاق المسجون وتركه ازالة حيوة ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح
وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد الاول وتوضيح
وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بسبب ازالة الروح
للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فأعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب
المغرب **تذنيب** عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يجتمع بها
البعض في اثبات الاحكام ليستبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير
التمهات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك
كمفهوم المخالفة ونحو قديتمسك في اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها **الاستصحاب**

اي استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير
فعليه جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي في اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا
ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة
اي قال بعض الشافعي ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان
لزوم ظن بقاء ضروري ولهذا ترى العقلاء اصحابهم كما كانوا يثبتون فهو تهم ويرسلون
الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون وبعضهم
استبعد وادعى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله بقاء
الشرايع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان
الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه
الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع على اعتباره اي الاستصحاب في كثير من النوع مثل
بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد
والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اي دافع للاستحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت لحكم
شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي
وبطلان دعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم واجيب
بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر
دليل الوجود لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون
استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع
فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه

وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي
والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء
لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبقٍ غير السبب الاول فان علم او ظن
وجود السبب المبقي فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتامل والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل ببقاء الشرائع بدليل آخر وهو ان شريعة
عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطأ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل فيما بعد وفاته واما قبله
فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا
الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا
لوجوب التبليغ عليه والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في النوع للاستصحاب بل البقاء
في النوع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى
زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع
فبقاء هذه الاحكام ليس الا تحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون
الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان
الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا
التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل وبصح
اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية الثاني عند العلم بعدم
المغير بالاجتهاد ويصح لا بلاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه
غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض

لعدم علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر
الرابع لاثبات حكم مبتداء وهو خطاء محض لا ان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغيير
حقيقة ومنها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدرك اي الادلة حيث
يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين
وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل
على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما يجيء
ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد
دليلي الطرفين **باب في المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد
تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ
لا تتم التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا تتصور الترجيح لانه
فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى
الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا اي الدليلان قوة
اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم
حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من الآخر
لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان حجة لو قوى
احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيجيء
تحقيقه ان شاء الله تع ففي معارضة الكتاب الكتاب والسنة يحمل التعارض

الاستدلال بعدم الادلة

التصور ى على نسخ الاخير اى كون ثانيا ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض
في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن تنزيل
دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا
للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتاخر حملنا عليه والا
اى وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اى بدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى هذا
بالشبهين فان وجد المخلص فبها ونعمت وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة
ويعتبر السنة متاخرة عن الكتاب فالايتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة
المتاخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تساقط الآيتان بالتعارض
ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التاخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز
ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن
وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله ع من كان له
امام فقراءة الامام قراءة له وصير منها اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين
الى قول الصحابي مطلقا اى سواء وافق القياس ولا ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا
كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والا اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف
القياس ففي مخالف القياس اى فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه
الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال
شمس الائمة فكالقياس اى يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتخيير كما سبق
في القياس ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس
او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير

ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت
عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا
فصرنا الى القياس على سائر الصلوة والا اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر تقرر الاصول
اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سور المحارم
تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس
رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل
من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحمرات وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى
انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب ابن ابجر انه عليه السلام اباحها
فاوجب ذلك اشتباها في لحمها فيلزم منه الاشتباه في سؤرها لان لعابه متولد منه فاخذ
حكمه فان قيل دلة الاباحة اقوى دلة الحرمة حتى ان حرمة ما يكاد يجمع عليه قلنا
هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة البهرة
وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه
كما اذا اخبر عدل بطهارة واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب
الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ المحارم يربط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ
في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم
فيلزم التيمم مع وجود ماء الطهور احتمالا والجواب ان المعترض بعد ما اعترض بمثل
هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر

واما امتناع الاقيسة فاذ لا يمكن الحاقه بالنهرة لانه ليس مثلها في الطواف ولا بالكلب
للضرورة في سؤره ولا الحاق العابة بلبنها واصح الروايتين وان روى عن محمد انه
طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاط ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية لان الضرورة
فيه اكثر فتقبل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته
اذ لا يجب بعد استعماله غسل الراس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد
وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء
الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وايدار دليل النجاسة مرة بخلافه
اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو اى التعارض في الكتاب والسنة اما بين
آيتين او قراءتين في آية واحدة كوارجلكم الجر والنصب في قوله تع وامسحوا برؤسكم
وارجلكم فان مسح الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين
قولين او فعلين او مختلفين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض
اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي ياتي بيانه لان التعارض للتناقض
الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعي من جهة الدليل
وترجيح احدهما بيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما
الاول فاما بان يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل اخر
كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على تغايره اى تغاير حكم الدليلين
كان يكون احد الحكمين رخصة والاخر عزيمة كما في آيتي اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى
تقتضي المؤاخذة بالنفوس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها

لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة
التي في المائدة دنيوية بتعيير او بالكفارة والتي في البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها
الى الاخروية ولان المنصوص بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين
مما يتهزل فيه جدا واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان يجعل كل من الدليلين على
حال على قراءة التخفيف والتشديد في قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع
الحيض في العشرة وحال انقطاعه فيما قل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر
قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على اقل ولم نعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود فما قل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث
وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض
او اختلاف زمان الورود اى ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان
الورود صريحا فالمتاخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآيتي العدة الاولى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون الآية قد سبق في بحث
العام او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع
الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه اقوم الحاظر لتكرر التغيير وهو المراد
بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شرعيتنا عند
لا في اصلنا لخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال تعالى
وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر بمعنى الاباحة الاصلية لغيرة المبيح المتاخر
فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وخو المثبت يؤخر عن النافي لما مر من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير
للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت
بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في تاويلها وترجيح
احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق
انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت ان لم يعرف النفي بالدليل
والا فان عرف به فمثل المثبت اي فالنافي في مثل المثبت في الرجحة فيحتاج الى الترجيح بطريق اخر
وان احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه
اي يتامل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى فاكتفى في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف
بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية
ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء
ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجيء الجعل بالاصل والا فالنافي كما
وعلى هذا الاصل يقع الشهادة على النفي واما في معارضة القياس القياس عطف على قوله
في الكتاب فلا نسخ ان علم تاخر احدهما اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا ساقط
ان لم يعلم التاخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما
يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين فكل منهما صواب
بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم
ومن هو بصدد معرفته العمل بما تهيا شاء بشهادة قلبه وانما شرط ذلك لان الحق واحد
فالمتعارضان لا يفيدان حجة في اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه

فيرجح عليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل لاحد جانبي المعادلة وصفا اي بما
لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالكيلة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام نزن وأرجح
نحن معاشر الانبياء هكذا نزل اي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا
يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا
تميز من اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اي وجوه الترجيح الكائنة
في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام
ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك
والسند وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود
والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد
وفي المرتبة كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي كترجيح ما لم يثبت انكار
راويه على ما ثبت والحكم كترجيح الحظر على الاباحة والامر الخارج كترجيح ما يوافق القياس
على ما لا يوافقه والكل من ذلك تفصيل مذكور في المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه
الترجيح في القياس بالاصل اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض
القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب
قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا
لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس
واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركة الاصل في نوع الحكم
والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما النحو ما مر في النص

بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي
واما الشبوت قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اول من شبوته ابتداء لاختلاف
في الثاني واما القطع بوجود العلة فيه واما القوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها
كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه الآتية والاجماع
على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته والمتحدة اولى من المتعددة والوصف
الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والشبوت من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز
والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة
على الكل وعلى هذا القياس وبحسب الامر الخارج ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه
عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت عادة
القوم انهم ذكروا في الاخير اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما
في الاستحسان والقياس ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
التاثير اذ العبرة لقوة التاثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت
فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف
باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي ما لا يتفاوت وانما اشترط الظهور جانب
الصدق والثاني قوة ثباته اي الوصف على الحكم المشهور به والمراد به فضل التاثير بان يكون
الزم لسن لزوم الوصف المعارض للحكم لثبوت تاثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع
دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه
لتعينه لا يحتاج الى التعيين اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء لان
تاثير الفرضية في الاشتمال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده

وتادي الزكوة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه والثالث كثرة الاصول التي
يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كما في
الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح
في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتاثير الركن
في التكرار الا الغسل قيل لكثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح
بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ورواته مهما كالشهرة
او التواتر او موافقة رواية الملأ على رواية قرب من القسم الثاني على الاول قال شمس
الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تاثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة
الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم الوصف
كقولنا في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما ليس مسحا يسن
تكراره من قولنا ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة متكررة وليست
بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه
الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال واذا تعارض
سببا اي سببا الترجيح فالذات اي الوصف القائم به بحيث ذاته او بعض اجزائه اولى
من الحال اي الوصف القائم بذلك بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله
لسبق الذات وجودا من الحال فيقع بها الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد
امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل
ثم بغير شهادة عدلين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله
وقيام الحال به اي بالذات وما يقوم بالغير فاحكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا

الحال العارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر
اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من
ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات
والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تفسير
الذات والحال ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم بحسب ذاته
او اجزائه والا فما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة
للاماكن فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الاماكن
فكذلك الكثرة **تذييل** كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا
تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة
لا تخفى على الفطن فقال وقد يرجح اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشارع بوجوه
فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجوه واحد وبالاصل
الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة
الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها اى كثرة الاشباه كالاصول اى كما يزداد بكثرة
الاصول قلنا الاشباه علل اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا وكثرتها اى كثرة العلل لا توجب
ترجيحا كلكثرة الايات والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد وكل اصل
يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة
اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة
مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن عم بوجوه كجواز دفع الزكوة
للكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان

القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيما من الطرفين فالشبه
بابن العم اغلب فلا يعتبر كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح
بقياس اخر لا يجوز ومنها اى من الوجوه الفاسدة عدم الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح
اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان
وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس
لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفى بالمقصود لان المقصود من التعليل
تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه
راجح على العام عندنا لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص
فكيف يصح هذا اى جعل العام راجحا على الخاص واقول فيه بحث لان رجحان خاص النص
باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية
ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل
افادة حكم في النوع والاعم افيد ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل
بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي واقول فيه بحث ايضا
لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها اى من الوجوه
الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط
وبعده من الغلط والخلل وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعني ان الترجيح
بالتعدد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التاثير الثابت بالنص
كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك ومنها اى من الوجوه
الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من الظن

ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمنع الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان
وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة
المقصود وحصول الغير فيه حتما كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اذا سرى انا
نرجح بالكثرة فيصوم غيم شوى من الليل ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما شرح بكثرة الادلة
اجيب بان الترجيح ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بما فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بما فيه تلك الهيئة ويكون
الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف
فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو
لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا
فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح
اي لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم يشتهر اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة
الاجتماعية لم تحصل ولا يرجح نص باجزاء نص اخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس بقياس
يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند
تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل **المقصد الثاني**
من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام
وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة اركان كما كان
مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه
والابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لانه
الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف

في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحيحة على الغاد بالكثرة

اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة

محكوما عليه الركن الاول في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير لافهامه اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول
الشيخ في افعال المكلفين للجنس بمنزلة اول حكم كل مكلف مخصوصة كخواص النبي عليه وبه يندفع
ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافة
الى الله خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه بذاته
وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل خلقك الله وما تعملون والقصص فلا يطرد ويزيد
بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخيير بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام
الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع متعلق شيء بالحكم التكليفي بحصول
صفة له بانها علة او سبب او شرط او مانع او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميم
وللحكم في اصطلاح اثبت بالخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف
نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون
صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل
والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر للفعل
الذي هو الشرى ونحوه وما يتعلق به كملك المنفعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة
والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه اولا وبالذات
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كترتيب الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او
الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب
وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب ترتيب الذمة

الحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا او وضعا اقول المعرف انسب

لكن لا أولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخروى ابتناء الحكم على حكم ومصالح
متعلقة بالدنيا والاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة
الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل
باداءها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى كما سيجئ فى بحث العوارض فالكلام
ههنا فى فعل المكلف فقط والاول وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل
باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره وذلك لان
المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية
وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك
المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا منع صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومنع صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك الى المعاملات فيكون الفعل موصلا
الى المقصود الدنيوى كما ينبغى بسبب صحته والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا
والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى
فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد
لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فنظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى توزيع
الصحيح الواجب بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتامل والثانية وهو
ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى عزيمة وهى ما شرع
ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اداؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه
او على دليله مع المنع من الترك بقطعى من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظنى من الادلة

تحقيق هذا الموضع ... الاصول ...

واجب وان كان اداؤه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة ان كان ذلك الفعل
طريقة مسلوكة فى الدين سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم او غيره ممن يهتدى به فى الدين
قال عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى والا اى وان لم يكن
طريقة مسلوكة فى الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان
اداؤه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اداءه رفع المنع من الاداء حرام وبلا منع منه
مكروه وان استويا اى طرفا الاداء والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة
بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
مباح فان قلت جميع ذلك مما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التقريعات المستفادة
من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التقريعات المذكورة رسوما لا حدودا
ولو سلم فنى الرجحان والاستواء اشارة الى منع الثواب والعقاب فان قلت قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ
الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا مناقاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له
فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة
والالزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة
الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى
للتخصيص بالعزيمة قلت انصافها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما
وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما

يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا
في المقسم اولا وبالذات ويكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث
الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح ان يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك
فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان
وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة
المخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تع واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات
الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل
قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكون مستخفا ايضا لان الاستخفاف بشرعي
يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد
يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا
كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء ومقدار الربع في مسح الراس
فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق اي يحكم بكونه ضالا فاسقا ان
استخف باخبار الاحاد لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مؤولا فانه
لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصول المقصود
من فرضيته لمجرد حصوله فرض كفاية كالجهاد والمقصود منه اعلاء كلمة الله تع باذلال
اعدائه وحكمه اللزوم على كل اي كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان
الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ
ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي
متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو قصد المقصود وقيل على البعض

لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم اللزوم كيف وقد يسقط ما في
ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط
في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعية الكل احد الا بصدوره
منه فرض عين كتحصيل ملكة الخضوع المخالف بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض
عما عداه والتوجه في الصلوة وحكم اللزوم على من فرضه عليه حتما وقطعا لا يبراء
ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد منهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة
فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه
الذي لا يتعدد ما معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه
وجوب تحصيل في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسا ومعنى تخيير التخيير في ايقاعه
بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف باتيانه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك
على خصوصيات حين اتيانها والواجب لا يلزم الا عملا اي لا علما فهو كالفرض العملي
الا في الفوت اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده
لا يكفر بل يفسق الا لم يكن ما ولا وقد استخف باخبار الاحاد وقد يطلق لفظ الواجب
على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ما يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء
ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة وكخو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب
يستحق العقاب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تع بفضله
وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تع فيجوز له
العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تع عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى اي مكمل للدين وتاركها مسيء

يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب
ولذا لو تركها قوم اواهل بلدنا واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تاركه
واخرى اساء والثاني سنة الزوائد وتاركها لا يستحق اي اللوم كتطويل اركان الصلوة
وسيره عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان وغيره
لا باس ومطلقها اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا مطلق عندنا اي شامل سنة
النبي عليه السلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام
وقد يطلق السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان
اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة **والنفل** ثاب فاعله اي استحق
الثواب ولا يسيء بتاركه اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة
الصلوة فان كلا منها يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن
الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوانع
فاقروا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب
على تركها كالسيارة وهو بين الزوائد المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين
وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع قصدا فيه حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولعدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور
قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو
المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداءه وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهي ما صار لله تع تسمية
فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهي ما صار

للمتنع فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها
وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا **والحرام** يستوجب
العقاب اي يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام اما لعينه ان كان منهيا
الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النهي تعلق في الاول بعينه
فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل
على الحال او حذف المضاف وفي الثاني بقي الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب
وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز **والمكروه** نوعان تنزيهي وهو
الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انها
بعد ان لا يعاقب فاعلها يعاقب بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني
محذور دون الاول **العقوبة** بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي
فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قلت
المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد
بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته
لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اي المكروه التحريمي حرام
عند محمد اي حكمها واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي بل بظني
فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على
العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقة لكن احدهما احق بكونه
رخصة من الاخر ونوعان من المجاز اي يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم
في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت

مع قيام سبب العزيمة حقيقة والآخر مجازا والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاجتمع
بكونه رخصة والآخر عزيمة والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان
شبها قائما في المجازية والآخر عزيمة اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم
منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة
ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو
كاجراء المكره كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره في رمضان
وجناية على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة كالدلالة على مال غيره
وكافة ترك الامر بالمعروف وكافي تناول مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجب ان قتل باخذ
العزيمة اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكل واما
والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر
بالمعروف وحي نفسه يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فلا ان يقدم
حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع
كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم واغناء المسلمين عليهم وقد فعله
غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم
بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه ألقى نفسه في المهلكة
من غير عذر للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفويض جمع النفقة ظاهرا فان
اسلامهم يدعوا الى ان ينكاد في قلوبهم وان لم يظهره واما الثاني فاستبيح مع قيام
سبب للعزيمة ومحرم للرخصة تراخى حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى
تساوي الطرفين ليناني حكم الآخر فان قبل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى

تا بيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها
وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا تتصور
فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها كافطار المسافر
فان السبب الموجب للصوم والمحرم وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم
قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم
وقد تراخى لقوله تع فعدة من ايام اخر وحكم العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة
ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى الثواب
مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه العزيمة
كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه مباشرة بلا حصول
المقصود وهو حق الله تع بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه
لان الفعل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر
وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه
بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا
اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجازا
وعزيمة حقيقة فهو في المجازية ابعد عن الحقيقة من الاخر فاوضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا
من الاصر هو الثقل الذي يا صر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا للثقل تكليفهم وصعوبته
مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم من الآصار
الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة

تم الجلد والثوبي

ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب بعد وما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث لما سقط عنا مع مشروعيته لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون البعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل في البيوع ان يلاقي الاعيان لنهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عندك الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يشرع في التعيين مشروعا اصلا والخمر والميتة للمخمصة والمكرة فان حرمتها ولهما ساقطة في حقهما بخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات أثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انتفاء الحرمة فناء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه سقوط الحرمة لان الاستثناء المذكور في قوله تع الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المفيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تع من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب او التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب

من الله الا من اكره فيتحقق الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستحقا لوجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن كراهية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل وكقصر الصلوة فانه رخصة اسقاط عندنا فاقام المائدة بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر بنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله ﷺ انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبة او تصدقة او تمليك من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تع في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان في محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تع اولى ولان التخيير انما ثبت للعباد اذا تعذر رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعيين التقصير بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض في مشقة السفر معارضة لمشقة التركية مع المقيمين ورفع الاقامة بمشقة الانتواء فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيها سواء ومسح المتخفف فان غسل الرجل الذي هو عزيمة ساقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع رؤية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسير ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح يصلح رافعا

للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا
فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعلها مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكما اى حكم هذا القسم
من الرخصة ان العزيمة لاتبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة فان قيل قد صرح
الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولاثواب فى غير المشروع قلنا
العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل **واما الوصفى**
عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى والمكان فيه نوع خفاء عرفه فقال فاعلم
الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له اى لذلك الشئ باعتباره اى باعتبار
الحكم التكليفى فالمتعلق اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى ان دخل فى الاخر وهو الحكم التكليفى
فركن والا اى وان يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اى فى الاخر فعلة والا اى وان لم يكن مؤثرا
فيه فان اوصل المتعلق اليه اى الى الاخر فى الجملة فسبب والا اى وان لم يوصل اليه فان توقف
عليه اى على المتعلق وجوده اى وجود الاخر شرط والا اى وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل
من الدلالة عليه اى على وجوده علامة **اما الركن** فما يتقوم به الشئ اى يدخل فى قوامه فيكون
جزأله وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل وهو اى الركن قسمان
الاول اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ الذى يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه اى انتفاء الركن
كالتصديق للايمان والثانى زائد ان اعتبر حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى
ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد
بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل
فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ
بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى

كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى
حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجى (من المركب) فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهو اى اعتبار
الزائد اما بحسب الكيفية كالقراءة فى الايمان فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه
لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط بالعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاكل
فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل
عن ان فى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى
حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا
عندهم **واما العلة** وهى لغة المغير كالمرض لما يقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير
ايضا من اصله النوعى سمى بها العلة الشرعية لتغيير ها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص
الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم بما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده
كالشرط والابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحو هما
ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا او هى اى العلة الشرعية مقارنة للمعلول
بالزمان كالعقلية من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم ويبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام ومناسب فرق بينها وجور
الرازى اى تراخى الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا
المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان
المعدوم مؤثرا فاذا جاز تعدد مها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان
بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فى زبقاء ها بخلاف
الاستطاعة التى هى العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم

وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبية مسلمة
وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر
معدوما كما بين حركة الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذ كانت اعيانا
لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى يتبقى
كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان
للضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهي اي العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة
ولا ان شيء ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد واحدة منفردا يحصل ثلثة اقسام
وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين
الثلثة فسبعة اخر فحصل سبعة ولذا قال اما علة اسما ومعنى وحكما ومعنى العلة الحقيقية
بان توضع اي العلة له اي للحكم بهذا تغير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها ولو تؤثر
اي العلة فيه اي الحكم بهذا التغير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اي عن العلة هذا تغير العلة حكما
كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل
للقصاص واما علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لتراخي المعلول اي لما يترتب
ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط
وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند
الحكم الى اول الوقت او يتقصر على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية فان استند
فاما ان يتراخي الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما
او الى ما يحدث بها فيسمى علة في حق السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سمي
علة شبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير

الى الاقسام الاربعة بالامثلة والامثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو
ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة
كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا
لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت
الملك من وقت البيع مستندا زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة
لا سببا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو ناجز
الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار
فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لما مر في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل
في الحكم لكونه دفعا اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاثر
ههنا لا ينفذ باسقاط لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون
التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه
موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم
كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك
الموهوب له وينفذ تصرفاته لو لا الموت ولما كان علة لترادف اللام المفضي الى الموت
صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه
والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمى والسراية لكون هذين
الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام
انا حنيفة فانها موجبة الايجاب الشهادة هزنا المحصن الحكم بالرجم فيقضي المزكي عند الرجوع

فوله ناجز قول يتوهم صحة التخصيص لانه الحكم
ليس بمتخلف عن متاخر عن المالك او وجد
قاة الافطار متخلف عنه والقائل ان يقول
لا يتصور التخصيص مع قيام حقيقة
العلة لانه الحكم اذا تخلف عنها لم يبق
علة حقيقة فاركتفع الخلاف في جواز
التخصيص بالمانع والامر
بخلافه مسلم

الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود وايضا اذا رجعوا
واما علام لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء
ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع المزكين قلنا
الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني والثالث وهو ان يتقرر الحكم على وقت الاضافة
التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كايجاب المضاف الى وقت نحو ان
طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر
ولذا ولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي
وجوب الاداء كصوم المسافر ولا خير لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تع
وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اق
عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لو قوع تخلل الزمان
بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب
والاجارة كذلك اي الاضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره
في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكم فان الاجارة وان صحت في الحال
لاقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة
كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة
عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية
كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له
ولذا يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف
النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما توقف

الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر شبه العلة والنصاب بالسبب
ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء
قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب
شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة
العلة كشري القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء
مضاف الى ذلك الشيء كالحكم المقتضى الى المقتضي ولا شك ان مطلق الشرى او الملك وان
قال في الحاشية جواب عما يقال اضافة
لم يوضع للعتق لكن شرى القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر
لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية
واما علة معنى وحكما لا اسما كآخر جزئيها اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق
فايهما تاخر كان علة كذلك اي معنى لتاثير كل منهما للعتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة
والرق يقطعها ولو اصان الله تع هذه القرابة عن القطع بادي الرقين وهو النكاح
فبا علا يهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم
تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما وبعضه من الاخر كان الموضوع
للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق
اما تاخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده
اذ لا تراخي الحكم عنه واما تاخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب
ورثاه او اشتراه فالمدعي معتق وغارم نصيب الاخر بخلاف آخر اثنى شهدين فان العمل
بالقضاء وهو بمجموع اثنى شهدين بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى
كالسبب الداعي القائم مقام المسبب المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المبيح لرخصهما

والنوم الموجب لاستخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد
الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال
والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الاعند محمد فان كلا منها علة اسما
للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لامعنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس
والوطئ وخروج المنى والحدث والدليل اى سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة
والبغض فان احببتني وابغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس
لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي
لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض والداعي اليهما اى السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة اما دفع ضرورة التعذر الوقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كالنوم والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب او دفع حرج التعذر
الوقوف على حقيقة العلة مع كالسفر والمرض والمباشرة او لاحتياط كما في العبادات
ودواعي الوطئ في المحرمات واما علة اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي في مباحث
الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون
علة لها اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار لان الحكم متراخ عنه فلا يكون علة
معنى وحكما واما علة معنى فقط وسمي وصفا لشبهة العلة كاحد وصفي تركب منهما العلة
كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين
علة معنى لان له موضعا في التاثير لكونه معينا للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين
كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت بالربوا النسبة

لانه شبهة الفضل لما في التقدم من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف
ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة
العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد
الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام
الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف
لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة
في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تاثيرا
لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول
علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط فانه حكم العلة كما سيجيء امثلته
فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب وهو في اللغة الطريق يحق فاتبع
سببا والحبل يحق فليمدد بسبب والباب يحق اسباب السموات والكل مشترك في الايصال
فاصطلح المعنيون اث رائي الاول بقوله فما يكون طريقا الى الحكم فقط اى بلا وضع وتاثير فيه
وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون
الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة
الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة
فانه علة والى الثاني بقوله وقد يطلق اى السبب على كل ما دل الشرع على كونه معرفا للحكم شرعي
وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة
بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كالمعقولات وهو اى السبب اربعة لان افضاءه

اما في الحال او في المآل والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينها اولا علة او الثاني سبب حقيقي والاول
ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب في حكم العلة وان ثبت
عنده مع التراخي او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة فبقي الاقسام الاربعة
بقوله اما سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا اضافة وجوب او وجود اليه اي وجوب الحكم
او وجوده وضعا متعلق بالاضافة وبلا تعقل التاثير في الحكم كما تعقل في سائر اقسام
السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا اضافة وجوب اليه وضعا
العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط المنبوة عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل اضافة ملك المتعة الى المشتري فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التاثير
الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التاثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب
الذي يحكم العلة والذي له شبهة العلة اما الاول فلاضافة العلة المتخللة اليه وان
لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجيء تحقيقه واما الثاني فلاضافة اليه الفاكلة امتنا
عن الاول لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع بتراخ وجوب العلة ظاهرا
كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق والفعل المفضي بتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع
الكبيرة تها بخلاف شهادة الشهود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترطوا التعدي
دون الاول واما الشبهة ففي المجازي لان شبهة العلة العالية تقتضي شبهة التاثير بالاثر
وسيأتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تع وحكمه اي حكم السبب الحقيقي ان لا يضاف اثر
الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال او القتل او قطع الراوية
ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن حربي بوصف طريقه الا اذا دنب منهم فصار

صاحب علة وذلك لان الدلالة لم طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار
لم يضف اليها واما ضمن محرم دل على صيد لان ازالة الامن جناية في حرمة الاحترام اياه
فدلالته مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة في موضع
الزوال لم يضمن بها حتى يستقر بايصال القتل الى الصيد والاصار كما اخذه فارسله او رماه
فلم يصبه واما لم يضمن حلال دل على صيد لحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع
المسجد والاموال المحترمة للدفع كالموقوفة واما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا
على خلاف القياس لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا ليقتل به اي للدافع فقتل نفسه
لان ضرب نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما لو اسقط فهلك لانه غير مختار
فيضاف الى الدافع لكونه متعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن من قال لابي الصبي اصعد
الشجرة وانفض ثمرتها لتاكل انت اولنا كل نحن فعقل فعطب لان صعوده باختياره
لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان
الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته لانه صار
مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص
والاصطبل ونحو ذلك واما سبب حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه
وبين الحكم بلا وضع لحكمها اي من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان
علة لا سببا وحكمه ان يضاف امر الفعل اليه لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف
مضاف كسوق الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السوق والقائد فيضاف فعلها اليهما
بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما في بدل المحل
لانه حكم التسبب لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل

الفتيل ونحوها كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك
الحائط المائل بعد التقدم اليه واد خال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلا فرق
اليها اضيفت في حكم العلة والعدم وضعها لم يكن علة فلا يلزم القصاص وغيره من اجزية
الافعال كالكفارة وحرمان الارث واما سبب لشبهة العلة وهو ما يضاف الحكم
اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي لكونه ايجادا للشرط العلة او يثبت الحكم بحال كونه غير موضوع
للتحلل لم يوضع ذلك المتحلل للحكم وسيأتي توضيحه بمثاله وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا
بل بالتعدي لانه لما انتقض فيه معنى العلة للوجهين اللذين بقيين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف
الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب للتلف لانه طريق للوقوع
فيها وليس بعلة بل العلة ثقلة الماشي والسبب يمشيه فيها فاما الحفر فوجد شرط الوقوع
لكن لشبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا
للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك
بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي
حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه كالالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر
ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتحلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتمام
رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم
للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد
فلا يرجع والارضاع يثبت به اف والنكاح ولم يوضع له بل للتربية واف والنكاح متحلل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض
بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا

اي الاسباب التي اضيفت اليها اي الحكم وهو التلف غير الفعل وهو الحفر

اي رفع المانع عن الوقوع والفعل المفضي اليه

وسببا باعتبار رفع المانع والاقتضاء كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلة
او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات ثم الفرق بين هذا القسم وبين الذي قبله غير واضح فانه
وان امكن في الجملة ان لا يكون كشق الزق حيث تحلل في الحر بسبب اختياري مباح
هو المشي ودونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فان الحكم مضاف اليه ولم يوضع
بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم
عن الميراث اللهم الا ان يفرق بالاعتبار ان التسبيب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع
موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الاف ولا لزام المهر لما عرف ان البضع حال
خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقتود
لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقتود انما هو بهذا
الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي اليه لا ذا الحال بل الى المآل وخص باسم
المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين الباقيين فاذا ايضا لان التجوز بانتفاء
الحقيقة او لان التجوز بالزيادة المتكملة عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
صفة الكل فان كلا واحدا اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء يكون سببا مجازيا للجزاء
وكاليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي للكفارة لا حقيقي اما التعليقات فلعدم
الاقتضاء فيها الا الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليق اسبابا
مقتضية بالفعل فان وضعها ان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله
واما اليمين فلعدم الاقتضاء فيها ايضا الا الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين
سببا مقتضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس
الحنث يكون علاجا فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المانع بسبب

الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الشمس ظاهر فان
السبب يغلب اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله اى لهذا
السبب المجازى شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتاكيد
البر وذلك بان يكون مضمونا بكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون
الثابت بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات
ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولهذا
شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بالرد حتى حال قيام العين
ولا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون اخر واذا كان له عرضية حتى لم يثبت من وجه
كان لها عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة
بحقيقته فلا يستغني عن المحل لحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه
كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحرلان
معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال
الحل بطل اليمين فتنجيز الثلث يبطل التعليق اى تعليقا وتعليق ما دونها قال (لان
هذا القسم من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض
الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اى فح لا يبطل تنجيز الثلث التعليق ولعدم
استدعائه شيئا منها صح تعليق طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها
بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء
التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل

تاكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك ليتيقن وجوده
عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال
الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلثا قلنا
بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على
التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس
المحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت
للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل
علة صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف
المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى
صحة ملك النكاح المحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فلما في لزوال
المحل لا الملك وقال الثاني في هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة لانه الموجب في المآل
لاهي لتاخر الحكم اليه فاستدعى المحل فلم يجز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال
ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك
عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا
وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان
المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
دال على ربط الشيء بشيء وشبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند
الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر وجزء السبب
لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل ان

طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه عدم موجب المعلق لا وجوده
فلا يكون المعلق مضيفا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب
في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم
الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية
لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه
واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت
طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط وانحلال التعليق حمل كلامه
صحيحا له صلاحية ان تصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده
لغا مثل كنت طالقا ان شاء الله تعالى اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث
الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا
الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب
اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم انما
انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد
بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام
مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة
الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت
بالنص قد ثبت والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك
والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر
للايمان اي فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته

على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من
الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك
ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا
للعباد وقطعا لحجاج اهل العناد لئلا يكون لهم شبهة بعدم ظهور السبب ومعنى سببية
الايمان سببية لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته
او غير ذلك مما هو انما ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا
عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع
النقائص فيصح الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود
ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو
اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا وان لم يخاطب الصبي به
اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض
الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب
للصلوة الوقت وقد يسبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها
اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب
في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة
فقدره الشارع بالنصاب الى ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء على هذا التقدير شرط
لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا انه امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامرة والوقت والاستطاعة
ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة كما في الغير بل الوقت شرط الجواز اى جواز الاداء والاستطاعة شرط
الوجوب اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة
والسبب للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب
كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء
التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج
فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول اى العشر
مؤنة فيها معنى العبادة والثاني اى الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة يعني ان
كلا منهما للارض حتى لا تعتبر فيها الاهلية الكاملة لان الله تع حكم ببقاء العالم الى
الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد
والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم
يذبون عن الدور ويصونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من
اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء
فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا
وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى
الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج
باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث التقى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال
بالزراعة والاعراض عن ابهما والاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم

وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالتردد والنسل وزيادة القيمة
بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدد النماء
وتجدد المال النامي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قيل اليوم اى كل يوم سبب لصومه
وقيل الشهود اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت والسبب
لصدقة الفطر راس يمونه اى يتحمل مؤنته ونفقته ويلي عليه اى ينفذ عليه قوله شاء
او ابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على
السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل
الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس
من اهل التوبة والغير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج على خراب ونقض واعترض بان
العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى
ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة
الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقت كلمة على اشارة
الى المعنى الاصلي وبهذا تقول في الصبي والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله ادوا
ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس
اذ المؤنة انما تجب عن الراس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال بانه
يمونه اذا قام بكفايته والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الراس
هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف
الى الشرط مجازا والسبب لحج البيت اى الكعبة شرفها الله تع بدليل الاضافة في قوله تعالى

بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث ان يلاقي فعل نفسه الذي هو
مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل
الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف
مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا والسبب شرعية المعاملات البقاء المقدر
يعني ان ارادة الله تع بقاء العالم الى حين علمه في زمان قدره سبب لشرعية البيع
والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تع قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان
بقاءه الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان
لوطا عدل امزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن
وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية
مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في المعاملات المتعلقة ببقاء
النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص في كل احد شتهي عاجلا يمه ويغضب
على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب
للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق ان
من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى
الاختصاصات الشرعية مسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على
ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما
ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات

بيان الشرع والدنو من راس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار
وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون
بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها
بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منها باعتبار الاصل مؤنة
وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض
النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة ولذا اي لاشتمال العشر معنى العبادة
والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا اي العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية
وعند ذلك في يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك
لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض والسبب للطهارة
ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم
القيام اليها ومثل هذا شرعا بالسببية والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الفرض
في الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوبها كما لو توضاء قبل الصلوة
واستدام الى الوقت صارت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد
اولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث
يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات ما يجب به
من السرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة يعني ان السبب يكون على وفق
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة
والقتل واسباب الكفارة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا

الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضا من غير وجوب ع

او باعتبار التمدن وهي العقوبات **واما الشرط** فهو لغة العلامة اللازمة ومنه
اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود مع انه ال شرط الشيء
ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فح لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب
فان الموقوف ثم ثبوت الوجوب ايضا لانه بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا
اقتضاء اليه خرج به السبب وهو اي الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة
اي اضافة الحكم اليه كما في العلة او الاقتضاء اي اقتضاءه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب
بل مجرد توقفه اي توقف الحكم في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد علته اي الحكم عليه كما في الشرط
الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع
حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره مثل الطهارة للصلوة
والثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اي كلمة الشرط ويسمى الشرط
صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالتها اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق
ودلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة التي اتتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي كذا
باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له بكالشرط ويسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط
دلالة يختص بغير المعين لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة
فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مايع
وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس وليس فيها علة صالحة
للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح
لاضافته الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان

العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحارث الماثل
بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما
في الشفعة فاسباب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية
مفضية فان عدم الحجر ليس مانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجواز ه بسبب
اخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيره **واما شرط في حكم السبب**
وهو سابق احترازا عن الشرط التعليقي اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار خرج
به نحو سيلان المايع اذا اختيار فيه غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن كل قيد العبد
حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متاخر عن صورة
العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة
فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب
لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف
سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره
استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب القفص او باب الاصطبل
حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منها في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل
وفيه بحث وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليقي لا
التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال
ان كلا منها شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه دفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود
معنى الاضافة فيه بلا فعل التاثير **واما شرط اسما** اي صورة للتوقف عليه في الجملة

شبكة الألوكة www.alukah.net

لا حكما اى لا مع لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق بهما الحكم نحو
ان دخلت هذه الدار و هذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط
اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها
فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى
تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة
وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين وللبقاء اليمين لان
محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر
الى الملك اما شرط هو علامة وهو ما يظهر وبينه تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق
صفتها اى العلة معه اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ مُعرِّفه وانما يحتاج
الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم
اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا
هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة عليه والموقوف
على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم لما انه
مظهر مثال ما كان مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذى هو علة للنسب
عندنا حتى اثباته اى النسب شهادة القابلة بها اى بالولادة مطلقا اى سواء وجد
حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانها قالا المعتدة
اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب
يثبت شهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلة فان بها

يظهر ما كان موجودا فى الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب
مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه الحالة قال الامام
ابو حنيفة الولادة شرط محض للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة
العلامة فى حق من يعرف الباطن فكان باطنا يجعل كالمعدوم الا ان يظهر بالولادة
كالخطاب النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة
فى حقنا فلا تثبت الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهى رجلان او رجل
وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة
موقنة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب
وكان الولادة معرفة محضة ومثال ما كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان المظهر صفة
الزنا التى هو بها علة للرجم وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل
لها الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة
الغليظة بعد كمال اهليتها والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط
فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان
واما انه علامة فلانه موقف لصفة العلة واماره لها واذا كان الاحصان شرطا
هو علامة لا شرطا محضا فلا يمض شهوده اى الاحصان اذا رجعوا مطلقا اى سواء
رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم
اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا واما العلامة وهى لغة
الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فما يوقف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به
وهى اما محض اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى كالتكبير

للانتقال من ركن الى ركن ورمضان فى قوله انت طالق قبل رمضان بشهر
واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية
فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط
الحقيقى وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات
والحيثيات الركن الثانى من المقصد الثانى فى بيان الحاكم على المكلف بالاحكام
الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح
للافعال اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان
كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق
فى مباحث الامر والنهى اراد ان يبينه فقال فى تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح
فى الدنيا والثواب فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله
لافعال الله تع اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا والعقاب
فى العقبى هو الشرع اى الشارع عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما
هو راى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما راينا بل
هو الة فهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تع وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فانه تع نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب
قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا
لانسلم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى لجواز
فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال
ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه المعتبر فى مفهوم الواجب

فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز
العفو كما هو الحق وايضا لولاه اى لو لا كون الحاكم بها هو الشرع بل كان العقل
وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا اى الحسن والقبح فانهما
اذا كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل
الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار اخر هو لو كانا لازمين له
لما تخلفا كما فى صورة الكذب انقاذا او الصدق اهلاكا فان الكذب من حيث
هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال
وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس
بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا
فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان
قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلى
وهو ان لا شئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة
حيث يقولون بالايجاب الكلى والحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة
لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء
الاقتضاء وان لم يظهر اقتضاؤه كما فى وظايف العبادات بل بمعنى انه يقتضى
المامورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تع عنه
بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يفعل القبيح فالعقل مثبت
فى الكل والشرع مبين فى البعض الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات

مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما
بقوله لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوز في الاذهان حتى الذين لا يتدينون
بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل رتما يبالغ فيه غير الملتزمين
حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم
ومواضعاتهم فلو لا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا نسلم المتنازع فيه
اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لها وهو ما ذكر غير مرة
بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري
العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله
مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق
الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغايب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير
متشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الاخر يقول ولان من كان
له غرض من الاغراض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على
الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه وقدر على الهلاك مختار
الاول الصدق ويختار الشارع الانقاذ وهو اي اختارهما ذلك الا لحسنها
اي الصدق والانقاذ عقلا قلنا لا نسلم انه ليس الا لحسنها عقلا بل لكون الاول
اي اختيار الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم وادفع لغرض العامة والانقاذ
المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق
كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تع ايضا
بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانا

وهو استحقاق المدح في الدنيا والثواب في العقبى الخ

١٨٩

القطع بذلك عند الفرض والتقدير فبتوهم انه اقطع عند وقوع المقدر المفروض
وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ اليوم برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة
وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجد استحسان ذلك الفعل من غيره
فيتوقف الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق
والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنها انما هو لحسنها عند الله على ما هو
المتنازع فيه بل لامر اخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله ولانه لو لا
ان لو لا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين كان التكليف ايضا
شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب النظر
في معجزته كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب
ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان شبهة نظري
الوجوب قائلا
ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه
بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك
الالزام وحقيقة الجواب الخصم الزامه الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي
ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر لان وجوب نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان
النظر مفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ملبوسا من انه
مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي ينتبه لها
العاقل بادئ التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم
ذلك لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله وان الوجوب

على المكلف فى نفس الامر لا يتوقف على العلم به اى بالوجوب فان صحة الزام النظر انما يتوقف
على وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه
بذلك لا تحققها فى نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا اثبت
الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد فى الوجوب
التحقق وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه
لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف
على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر واراد
التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر
الوسط هذا قياس صحته ماقدة فى فساد صورته واقول هذا الجواب الذى سمعته
خطأ لانه مع لزوم الاثم على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر
فى معجزتك حتى اعلم بوجوبهما على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى ولا يثبت عندى حتى انظر
لا يمكن الزامه بحجة ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا
لا يرد علينا لانا نقول فى قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى ان
يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذا تأملت
ان دعوى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها
خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التميز
بينهما ولا يحصل الا بالنظر فى المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر
المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب
عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذرا اصلا فكيف الاثم واثار

عفا الله عنه
للانوكلي

الى الطريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله ولانه لولاه اى لولا كوة العقل
حاكما بها بل كانا شرعيين لزم محالان الاول فى الدليل وهو ان لا يقبح منع شئ
قبل السمع فلزم جواز كذبه تع عنه علوا كبيرا وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفى كل
منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح
شئ من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده اى بعد السمع ايضا للدور فان حجية
السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثانى فى العبد وهو ان لا يقبح الكفر من الممكن
منه ومن العلم بحاله اى حال الكفر ما يترتب عليه عاجلا وآجلا قبل السمع وان قبح بعده
لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع العقلى فى الكذب
وخلق المعجزة وان جزمنا بعدمهما فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا
امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما عقلا فلقبح عقلا لجواز كونه اى امتناعهما لامر اخر
كما ستلزامهما لالتباس النبى بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو العجز لان وجه
الدلالة لازم للكل دليل وهو منتف فى المعجزة فى يد الكاذبة والا لكان الكاذب صادقا
وانتفاء اللازم يلزم انتفاء الملزوم واجيب عن الثانى من قبلهم ايضا بان وجود
المانع المتنازع فيه وهو التحريم الشرعى قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره
لا يضر لانه خارج عن البحث ونحن معاشر الحنفية نقول شئ منها اى من ادلة
المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية له كما هو
مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع
لم لا ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط
والتفريط ان الحاكم فى الكل اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك

فلا نسلم انه اى امتناعهما عقلا

هو الشرع اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه
نور فى بدن الانسان مثل الشمس فى ملكوت الارض يضئ به الطريق الذى مبدؤه
من حيث ينتهى اليه ادراكه حواس عاجزة بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف
يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك المعبودية لا للتصرف
فى امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد
بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل
وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار
الى الثانى بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى فان العقل الذى هو مناط التكليف غير موجود
فى اوائل الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا
الا لمن شاء الله من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه
او اعمال المغلوب فى مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز
نسبة الاحكام اليه قلنا جواز نسبة الاحكام اليه باطل ما بينا ثبوته بالعقل
فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم
فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل لكونه
محل الدرك الآن ايجابه غيب عنا وفى الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى
العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح
ومدركا لها بخلق الله تعالى العلم بعد توجيه بلا كسب أو معه وان لم يرد الشرع
فى البعض الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبى فى اوائل
اقواله والنظر فى معجزاته قال معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع يعنى استحقاق فاعلها

١٩١

الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص
موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل
ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف
على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقل الذى هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب
عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية
بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم
التكليف بالمحال واما عقلية فللمتبعية وكذا تصديق النبى فى اول اقواله واجب
بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق
قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر فى المعجزة واجب
بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت
عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبى فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا
فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت
الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم
ثبوت الاعم لهوى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل
غير معتبر كل الاعتبار فى مواجب التكليف فلو كلف بالايمان بالنبى العاقل بمجرد
العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال
الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق
بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون

العقل معرف لايجاب الله تع كالخطاب قالوا الصحيح ماذهب اليه شايخنا لان الايجاب
عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه
الدعوة سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد
كفرا ولا ايمانا لا يعذبان فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا
لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق ايضا في سقوط وجوب الاستدلال
قبل ادراك زمان التجربة وهو مقدر بما يتمكن فيه العاقل من الاستدلال على معرفة
الله ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل
قاطع بل في علم الله تع ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت
الاشخاص وان روى عن النبي صلى الله تع عليه وسلم العمر الذي اعذر الله فيه
الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمان
عشرة وسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تع فاذا لم يكلف الصبي
العاقل بالايمان فلا نرتد مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر
لم تصف اي لم تعتبر عن ايمان وكفر تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا
لم يرتد لم تبن من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير
وكذا من في الشاهق ونحوه وصرح به في فخر الاسلام ولا يهدر كل الاهدار
عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك لانه وان
لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل

وكفره اذا اعتقد ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما اولا وتر تدمراهقة
وصفت الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها
بلا مهر قبل الدخول وجوبه بعده كما هو سائر المرتدات وهذا الذي ذكرنا من كون
العقل مدركا لحسن بعض الاشياء الخ ذكرنا وقبح اضدادها هو المحمل لقول الامام
ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس الدالة قطعا
على وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر في الشرائع المشروعة الموقوفة
على الشرع الاقيام الحجة من قبل الشارع واقول لعل الاصل الذي تمسك به الامام
في هذا المقام قوله تع اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان
اصحابنا رحمهم الله نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف راي الفريقين و
لم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها
مستنبطة من الاية الكريمة لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة
اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها
فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس
بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض
قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه
المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان مقدر بمقدار
معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لا بد فيه من
بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو
ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل

صالحا غير الذى كنا نعمل قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية
يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم
فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الافاق والانفس والتذكر للايمان
والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه الاول ان
اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكر
التذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فربما شخص ان يتمكن
منه الاستدلال بعد اربعين سنة وربما شخص يستدل بعد البلوغ بقليل
ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه
المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط ان العقل لو لم يدركها لما وبخ على
ترك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيه منه ووجه الثانية ظاهر فان ما عبارة
عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة
فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد اخرها انه لا عذر
وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتاسيس اولى من
التاكيد الركن الثالث من المقصد الثانى فى بيان المحكوم به وهو الفعل الذى
يتعلق به خطاب الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تع خالصة وهى
ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تع لعظم خطره
وشمول نفعه والا فباعتبار التخليص الكل سواء فى الاضافة الى الله تع وللعباد فى السموات
والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها
والنوع الثانى حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال

غذر ع

الغير لبدل المتلفات ونحو من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك
النكاح والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اى حق الله تع وحق
العبد والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع
عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه
حق الله تع الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية
عن ابى يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة
او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى فى حق العبد فيه غالب
فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا
فيه والثانى غالب كالقصاص فان فيه حق الله تع لانه يسقط بالشبهات كالحدود
الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب
حقا لله تع ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة
بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تع ولكم فى القصاص
حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع
ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تع وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع وحقوق
الله تع انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم
يصدق بالله تع لم يتصور منه التقرب اليه وفيها اى فى الايمان وفروعه اصول وفروع
وزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من النوع
يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافى كونها فى نفسها

ماله اصل وملحق به وزوائد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب
وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه
وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد
باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن ورأست
گوئى واشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم
كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم
على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره
الا انهم استكبروا ولم ينقدوا فلم يكونوا مصدقين به ولاحقه الاقرار باللسان
لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن
التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره
كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند
بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى
لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تع وهذا
رأى بالفقه والوقوف الآن في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي
هو الاقرار وثمرته وفائدته الاعمال لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال
نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه
والوضوء اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة

والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة
التي عظمها الله تع كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت
من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي نعمة الدنيا فانها ضربان
نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال
فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة
وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة
قبيحة ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذي زيارة
البيت المعظم بافعال واوقات واماكنة مخصوصات وهي عبادة هجرة من الاوطان
والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه مما هجر الاوطان وجانب
الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها السنن
والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن
مقصودة والنوع الثاني من حقوق العبد عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات
العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها
وكذلك ما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية
المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب
المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة
فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على
المسلم ويضاعف عندهما كالخراج عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي ح والرابعة مؤنة فيها خلوة

كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين
المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق دائرة بينهما اى بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة
وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر المكلف عليه بالاداء
بنفسه من غير ان يستوفى منه كسرها كالعبادات والشرع لم يفوض الا لمكلف
اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر فيها وجوزها
معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزاء للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت
كفارات لانها ستارات للذنوب فلم تجب الكفارة على الصبى كالحد والبئر
لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث معه التلف لا التسبب
وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبى لان فعله من حيث هو
فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتى العبادة والعقوبة
في الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة يؤمر بها بطريق
الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره
ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور
لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب
على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك
فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على المخالف
والناسى وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من
جامع على ان الفجر لم يطلع وعلى ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب

الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة
ايضا والسادس حق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة
عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تع اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كالمؤدى حق الله تع الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين
امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم
الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين ولا الى اباهم واولادهم وخمس
المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة اى محضة لا يشوبها معنى اخر
كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تع قطعا كان او قتلا لان سببه
محاربة الله تع ورسوله وقد سماه الله تع جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تع
مقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال
والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة
وكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تع
بل مما غلب فيه حق العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فانه حق الله تع اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بالجناية
حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه
الم في بدنه ولا انتقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول والمكان
الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبى اذا قتل مورثه
عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى
ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه

خلفية ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة
المستحاضة حتى لم يجوز تقديم على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل
فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم
الخلفية بين الماء والتراب اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب
خلف عن الماء لانه ثبت نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا
في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون
تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد
الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء
اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب
بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان
استفتاء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما
امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود
بكمالها فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل
في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد
في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة
القبلة خلافا لمحمد وزفر فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ
لان الله تع امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم
كاقتداء المتيمم بالمومى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط

وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير
كمن قتل مورثه خطاء قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الآن الشرع
رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم ثم الحاجب
الله تع قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار
المجرد خلفا اى قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله تع
علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن اداء اى الصغير ثم صار
تبعية الدار او الغانمين خلفا عنه اذا عدما اى الابوان مثلا اذا سبي صبي فان
اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا
فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم وبيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر
المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكنه اى التيمم خلف مطلقا
يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا فاذا
الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكم حكم الماء
في جواز تقديمه على الوقت وتادية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت
واداء الفرائض بتيمم واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل
افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان جعل
التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث
بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع
الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت

وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند رفر وان وجد المتوضئ ماء
وشرطها اى شرط الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل ثم عدمه اى عدم الاصل
في الحال لعارض اذ لا معنى للصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا اراد الصلوة
انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم ظهور العجز ينتقل
الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة
للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم
الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي
فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر **الركن الرابع** من المقصد الثاني في المحكوم عليه
وهو المكلف اى الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن
التكليف موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل يطلق
على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم النظرية ما به يصير الشخص
فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظرية
واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان
احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى
عقلا نظريا وبالاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا
وللقوة النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب
فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس
فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت

لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة
الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا اوركت النظريات وحصل لها القدرة
على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة
او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها
سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا والاستفادة هذه
القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان
عن درجة البهايم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات
وهو اى العقل بالملكة متفاوتة في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا
فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال
امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس
الفائضة عليه اكمل واتى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها
بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها
بمنزلة الحجر في قبول النور ولاخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور
الفائض عليها من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم
بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول
في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اى العقل بالملكة اقامة

للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه
في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية
بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبمعونتها تظهر آثار
الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى ولا يخفى ان بعض
ما ذكروه وان كان ماخوذا من كلام المتقدمين لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل
السنة من المتكلمين وهو اي العقل وحده كاف للحكم اي لان يكون محكوما عليه ولا حاجة
الى خطاب الشارع عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل ومن شاء في الشاهد
وهو راس الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان في الاخرة ومكلفان
بديانيون نوعه تفصيلا فيما يدرك جهته حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
التي ليست اضطرارية ينتمي الى الاقسام الخمسة لان من اشتمل تركه على مفسدة فواجب
او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل
شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واجمالا فيما لا يدرك قالوا اما لا يدرك
جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل
اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فتقبل بالحظر
لانه تصرف في ملك الغير بدونها اذ لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجب
بالفوق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة
من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير
والاقتباس من ناره والتطرف في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه

بالمنع المتنازع فيه مما يلائمه ويحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل
بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فمباح الا ان يشترط
في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه هذا اذا اشترط
اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا
ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة قيل
هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم
العلم لا التعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه
والحاكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعري فيعذران اي الصبي ومن في الشاهد
فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني وهو من في الشاهد
لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن قاتل اي الثاني لان اباحة دمه
بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين
قول الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما
لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم
عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية نوعان
احدهما اهلية الوجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه
والثاني اهلية الاداء اي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب نفسه فبالذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا للمال وعليه توضيحه ان الذمة في اللغة
العهد كما عرفت فاذا خلق الله تع الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة

حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والملكية كما اذا
عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا
هو العهد الذي جرى بين الله تع وبين عباده يوم الميثاق والجملة قد خص الانسان
من بين سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا
لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابن زيد
غاية ان لا يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة
عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر (الحواس) الكاملة
العارى عن القوى ولاكثر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص لقبول الامانة
المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة (اى للوجوب له وللوجوب عليه)
الشرط فان قيل ففي هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب
بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به
جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان
هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والذمة
ان يكون كذا وكذا والى الانسان قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
عن الام جزء منها من جهة انه منتقل باتصالها ومستقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة
التفرد بالخلقة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اى لوجوب
الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له
شيئا لا يجب عليه الثمن وله بعدها اى بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اى للوجوب له
وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي

ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان
الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود من الوجوب هو الاداء اختص
واجباته بما يمكن الاداء عنه اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه ومالا فلا
فيجب عليه اى على الصبي من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان
الذمة لا تنافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها العوض كالثمن والاجرة فان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن والاعواض
كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه الاعواض
فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه القاصر
بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها
وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا
لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها
صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وشبهها بالاعواض
تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يتحمل الصبي التوبة
لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي
لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اى لا يجب
على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها
وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبي من حقوق الله تعالى ما صح اداؤه
عنه كالعشر والخراج فانها في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها
ليسا بمقصودين بل المقصود فيها المال واداء الولي عنه كادائه فيكون الصبي من اهل

وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن
كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها
ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تع اذ العبادة
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبى
والعقوبات كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو
القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها مؤنة
كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك
وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم الكفاءة بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون
بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اى اهلية الاداء
قاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل من اهلية الاداء
القاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة
بالكاملة ثانية تلك القدرة بعقل كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة
بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه اعلم ان
الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن
والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد يوجد فيه كل واحد
منها شيئا فشيئا بخلق الله تع الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل
البلوغ الى درجة كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبى الغير العاقل اوا حديهما
كما في الصبى المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه
قاصر العقل كالصبى وان كان قوى البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة

صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان
في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء
بادنى قدرة البدن والحرج منتف لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب
شرعا الا اول امره حكمة ولان ما يعقل ويقدر رحمة الرحمن يعتدل عقله وقدرة بدنه
تتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه
الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل
فيه العقل في الاغلب مقام الاعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا
الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار وما ذكر الاحكام الثابتة
بالقاصرة من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما حسن
لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما مترددة بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر
محض او مترددة بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال فحق الله تع سواء
كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمل اى غير القبح كالكفر
او ما بينهما كالصلوة ونحو ما كالصوم صح من الصبى بلا لزوم اداء اما الاول
والثالث فلان في الايمان ورود عن نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه
واما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر
فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انها ضرر
مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام

والاحكام اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هولها الظهور ان
الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلي الذي
وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه
او وهب منه قريبه فقبله يتعين عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث
والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني
فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تع علما به لان الكفر جهل بالله تعالى
وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب
الارباب فيعتبر ردته اي الصبي في حق احكام الدارين اما في احكام الاخرة
فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويرثه
الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد
بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء
في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل وفي حق العبد ان كان
نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد
فان اجر المحجور نفع وعمل وجب الاجر استحسانا لا قياسا لبطلان العقد وجه
الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب
والضرر في عدمه بلا ضمان على المستاجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد
حيث يضمن مستاجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي

لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قابل اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد يسهم
الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار للآدمية
وتوصل الى درك المضار والمنافع واهتدا في التجارة بالتجربة قال الله تع وابتلوا
اليتامى الآية ان لم يؤذن الولي اي لا يلزم الصبي تصرفه بطريق الوكالة عهدة
برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال
الضرر لا يتملكه الصبي الا ان باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي
فيلزم العهدة وان كان ضررا عطف على ان نفعا اي حق عبد ان كان ضررا محضا
كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح فيه وان اذن وليه لان الصبا
منظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان
ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة واي الزوج
فرق بينهما لحاجة الزوجية وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله
الا التوضي للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملئ
في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب ملئيا ويقرضه مال
اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملأة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل
بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب
ايضا وان دار بينهما اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك
من حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر
باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه
صح برأي الولي لان الصبي اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي نفع لانه اذا باع

مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له ثم هذا
اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما يتردد بينهما كالبالغ عند ابى حنيفة بطريق ان
احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى حتى صح اى تصرفه بغبن فاحش من الاجانب
ولا يملكه الولى وصح من الولى فى رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى
فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل
العقل دون وصفه اذ ليس لكمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كان الولى
يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى
من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته عندهما
كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب ثم العوارض
لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها فيزيلها او احدهما او يوجب تغييرا
فى بعض احكامها ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض
له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض
من عوارض الثلج ولوارد بالورود الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصفر
الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار
والكتاب وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية
اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت اما النوع الاول فاصناف منها الجنون وهو
اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر
آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه

والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا
لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم
العقل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى او المولى وايمان المجنون
استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان
الاعتقاد ليس بركن له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل
بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى لانتفاء لا بويه
وولديه فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون
كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والا فرق
بينهما وكان القياس ان حيز الى الافاقة كما فى الصغير الا انه استحسن لان للصغر حدا
معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون
على الوطئ ويرتد المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه
بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة
تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ
مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا يعدم
بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبادات بالاطلاق لمنافاته
القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذى اعتبره الشرع لكنه اى الجنون
قيد بالامتداد استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلى بان
يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان
طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابى يوسف مسقط بناء للاغماء

على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر
الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهواى الامتداد في الصلوة الزيادة على يوم وليلة
باعة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب
الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت
وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة ثم اشترطوا في الصلوة التكرار
ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الآن محمد اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكرار ما وذلك بان يصير الصلوات ستا وبها اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر
اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق
في اليوم الثاني قبل الظهر يجب عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات
ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد
بحسب الواجبات والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب
القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء
ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد
على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بعض احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل
ولم يلزم نسا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان
كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث
لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالمثل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر
شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه
في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان

كفارة لما بينهما فلو مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر
وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قالوا في الصلوة على
ما مر والامتداد في الزكوة بالحول اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة
وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام
عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه
ملحق بالاقل ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كالاذا اتلف مال الانسان
يتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه
يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني
فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي ومنها الصغر واغا جعل من العوارض
مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما
لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لمحل اعباء
التكاليف ولمعرفة تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض وهواى الصغر قبل التعقل
اقرب محض ومع هذا ليس كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان الوضع في
الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤمر به الصبي اذا عقل ولا يؤمر
بالجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف
الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين
عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولا خلاف في الصبي وبعده يصير ضربا
من اهلية الاداء مع عذر الصبي فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ

بناء على ذلك العذر من الاهلية لتفي وجوب الايمان فانما لا تحتمل السقوط بوجه
على ما مر فاذا اداه اى الايمان كان فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ ويثاب
عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب
اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات
والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والتزام
المعاملات او حقوقها كما سبق فلا يقتل الصبى بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء
لم يعتبر بردته وكموجب القتل حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو
وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اى لا يكون الصبى محروما عن الميراث بقتله مورثه
لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبى لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله وحرمانه عن الارث
بالرق والكفر ليس لعهرة عليه بل لمنافاتها الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له
وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تع حكاية عن ذكريا عليه السلام وليا يرثنى واما
الرقيق فلانه ليس اهلا للملك ويولى عليه اى يلى غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه
ولا يلى على غيره لان العجز ينافى الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على
الولى كما فى المجنون لصحة اداءه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون ومنها العته
وهو اختلال العقل اتانا فانا لا يتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء
ومرة بكلام السفهاء المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا
مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا فى بعض منها فان فى وضع الخطاب بالعبادات
عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه العبادات احتياطا

ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفى عرض الاسلام
على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على
وليه اذ لا حد له مثله والحق للجمهور لصحة اداءه وان لم يجب كالصبى العاقل فان قيل
قد صرح فى الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا
ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه
الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء
ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم تكلف جديد
وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فاظهار
خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطاء فالتوحيد ويسمى هذا ذهولا
وسهوا ليس كما ينبغى وهواى النسيان ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة
بكمال العقل ولا عذر فى حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم للابتلاء وبالنسيان
لا يفوت هذا الاحترام فلو اكل مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون
عذرا فى حقه تعالى ان قصر العبد اى وقع العبد فى النسيان بتقصيره منه كالاكل فى الصلوة
حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اى وان
لم يقع فيه بتقصيره فعذر مطلقا اى سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا
للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل لو لم يكن كترك التسمية
عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراؤها
على اللسان فكلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير
من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام

شبكة الألوكة www.alukah.net

ومنها النوم وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة
السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان
بسبب منع رطوبة معتدلة منحدرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في
الاعضاء وهو اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة
لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه قصد فيه
يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة
النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة ولامكان
الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك واستدل
على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا
ذكرها فانه لولم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار والارادة
فلا تصح عبارته فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب
المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فلم يعتبر بيعه
وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار
ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة نائما
لا تفسد واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة
ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حقا كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة
القهقهة من حيث الكلام على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان
قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك

لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المشايخ
على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ
وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته
لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
والنوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو
فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز ذو النهى عن استعماله مع قيام حقيقة وهو ان كان
كالنوم في ابطال عبارته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فبقي الاهلية ببقائه
ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كالم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه
فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة واثر اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف
الاغماء فانه منزل للعقل وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل العبارات
لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع
لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
والمؤخرة اي قلة وقوع الاغماء لا يبقى في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء
بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض
الوضوء بالنوم مضجعا من غير تعمد فانه يجوز ان يبني على صلوته لان النص يجوز
البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا
من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج كما ذكرنا وهو في الصلوة كالجنون فانه

فان حصل به الحرج بان يمتد حيض يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة
فانه لا يسقطها لانه يندر حدوثه شهرا او سنة **ومنها الرق** وهو لغة الضعف
وشرعا عجز عن تصرف الاحرار حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا للكثير مما يملكه الحر
مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء اى في حالة البقاء فانه
شرع في الاصل جزاء للكفر فهو حين الشرع ابتداء فان الكفار لما استكفوا عن عبادة
الله تع والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تع بجعلهم عبيد
عبيده مبتذلين كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا
من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين
وهو اى الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا بان يصير الحر بعضه رقيقا ويبقى البعض
حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزيان ولان مجهور النسب المقرر في النصفة
رقيق كلم في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا اهلا
ولا تكلمها كاملتين ولا بد فيه فانه امر اعتباري ولا حجر في الاعتبارات
فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولا ان رد الشهادة يجوز ان يكون
لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزي بل يستدل به في الحقيقة على تحقق
الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر اتفاقه اجماعا والدليلان اللذان والاثبات
قائمان عليه فاي توجيه لما في التلويح انا لا نم امتناعه بقاء لان وصف الملك
يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه
في البعض الاخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي
كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه

وكذا الاعتاق عندهما القائلون بعدم تجزي العتق اختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب
ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لانه ملزوم العتق
والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزٍ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى
الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة فمعتق البعض
عندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق
ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزٍ فكذا
ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك
لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية
في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك اخر يكون ايجادا لبعض علة لثبوت
العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل
ملك كل الرقيق حق الله تع وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا
او اصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تع وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع
بقاء فان الاصل هو المكنية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فمتى الاعتاق ازالة
حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام يرد الى الرق
بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي
لا تحتمل الفسخ وهو اى الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال
وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سببي العجز والقدرة من جهة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واحدة قيد بالمال لعدم تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق
والمدبر او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى وينافي
مالكية منافع نفسه لانها للمولى كنفسه الا ما استثنى من القرب البدنية المحضة كالصلوة
والصوم فرع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتبا او غيره الشرى لانتفاء
على ملك الرقبة دون المتعة وخص الشرى بالذكر لان فيه منفعة ملك المتعة كالنكاح
فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج فعتق
ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كاسبق فلا قدرة له
مالا وبدنا بخلاف العكس اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد
والراحلة لوجوب الصحة اداءه اذ هو لدفع الحرج يسير اكذا قالوا اقول هذا مستقيم
في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي
في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوصل
الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب
بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا ولا يملك
جهاده لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب
فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل
يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه
الصلوة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق
السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد سواء في تحرزه ذلك ولا ينافي
مالكية غيره اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته كاليد والنكاح والجبة والدم

فرع على الاول بقوله فالمأذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهلية خلافا لمالك فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا
يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كالوكالة ولان العبد لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف
اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه
اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد
ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو
حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهلية
للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله
وينعقد نكاحه اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على
اذنه لدفع ضرر تعلق المهر برقبته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا
لانه للمالك وعلى الثالث بقوله ولا يملك المولى قتله واتلاف جنايته لانه مالك لها فلا يملكها
المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منها والسرقة
المستملكة ماذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة ماذونا لان اقراره يعمل
في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح
مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه مبنيا على الحجر والمذلة
كمال الحال في اهلية الكرامات فانه يورث القدرة والعزة فينافيها تنافي الدنيوية اى
الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان
اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فانها من كرامات البشر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه
صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة
فثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به
بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها
اى الى الذمة لا بمعنى ان يستعلى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض
عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته
ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في
المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج
بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه وكالحل فان استفراش الحرائر
والسكن والازدواج والمحتبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه
لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا اختص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالزيادة
على الاربع حتى روى عموم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبد كان او امة ضعيف
حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الاثنتين
حرتين او امتين ويتنصف باعتباره الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة
على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متاخرا وتا
تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل فان فروع الحل
ايضا تتضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة والطلاق فانها يتنصفان
لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذلك بالايفاء هو الاصل
من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع

المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم علمين
فاعتبرهم والطلاق الذي يرفعه لهم فاعتبرهن تحقيقا للمقابلة ومن المقسم حتى
كان للامة الثلث من المقسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف وكالمالية
فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك
النكاح فينقص ديته عن دية الحر اعتبارا في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المرأة
فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته
عندنا قلت او كثرت لا يزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما
يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن
وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الف نقصان ملك العبد حيث يملك التصرف
في المال يدا لا ملكا فلابد ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب
الانوثة التي توجب نقصانا في المالية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية
المال ومالكية النكاح ولا يعدمهما لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال
لم تزل عنه بالكلية فانما تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثاني لان الغرض
المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان
لم يصح اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على
المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة
ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف ولا بالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية
وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها وبتنصيف النعمة يتنصف النعمة اى الخواب
يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النعمة

بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم فيتنصف الحد ويفعل من نصف ما على المحصنات
من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حيث يجب عليه ما يجب على الحر والا اى
وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد والرجم ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة
والقضاء والتزويج وغيرها لانها تبنى عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير
بشاء او اباى فيها فيه الرق المبنى عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم
في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا واما امان المأذون فليس على هذا الباب
الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث
انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه
فاذا اسر الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم
سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته
بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية
فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي
اجيب بان الامان من الجهاد اذا المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة
بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه والرضخ
ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال
لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم
لان الصلة كالهبة فلا تجب الدية في جنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليس
في مقابلة المال او المنافع ولذا لا تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض

ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت
الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب
عليه لم يتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية بل وجب
دفعه جزاء الجناية فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء
فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع
عند الامام وعندهما يكون كالحوالة يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اى الرقبة معصوم
الا بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما
مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار
الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص والدية وهي بالاحراز
بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فيما وليه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد
قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها ومنها الحيض
وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة
وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة
فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادة بطن واحد على مذهب البعض
وانما جعلها احد العوارض لاتحد بها صورة وحكما وهي لا يبدمان الاهلية
اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه اذا ثبت
بالنص ان الطهارة عنها شرط للصلوة على وفق القياس لكونها من الاحداث
والانجاس وكذا للصوم على خلاف القياس مع ما فيه من الحدث والنجاسة وللخروج اى لما كان
في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها

اى الصلوة دونه اى الصوم اذ لا حرج فى قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
يندر فيه فلم يسقط الاداء ولزوم القضاء بخلاف الصلوة **ومنها المرض**
المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافى الاهلية اى اهلية الحكم سواء
كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة
الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله
حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة لكنه اى المرض يوجب
الحجر فشرعت العبادات معه بقدر الممكنة كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما بين
فى الصلوة والصوم وكان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسبب
لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اى خلافة الوارث والغريم فى المال فكان
اى المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه
اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا
بالدين فيخلفه الغريم فى المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت
حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت
وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك
الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند
الى اول السبب بقدر ما يمكن به متعلق بالجزاء فى مقدار ما يقع به صيانة حقهما
اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان
استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق فقط اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به
حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة

المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما علم
قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق
فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح فى الحال لانه ركن
التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له
ثم ينقض ذلك التصرف ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى الفسخ يصير كالمعلق
بالموت حيث لا يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان
على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين فيجب السعاية
فيهما لانه حق الوارث بخلافه اى الاعتاق عن المرض حيث ينفذ لان حق المرتهن
فى ملك اليد لا ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى
على الثانى لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة وهى تمليك مال الغير بغير عوض
مالى كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق الله تعالى المالى كالزكوة وصدقة الفطر
وان لا يملك الوصية بها اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع
وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسنا اى تلك التصرفات من الثلث نظرا
ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم
فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعفوه حيث شئتم ولما ابطلها اى الوصية الشارع
للوارث شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت الآية ثم نسخ هذه الآية وتولاها اى انتصب لبيانها حيث قال تعالى
يوصيكم الله فى اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية

للوارث بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث
بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث
وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون
ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها
وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بان يفوز احد من الورثة فانه وصية
معنى لانه سلم له المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان
باع الجيد من الاموال الدنيوية بردي من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان
في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام اعترض
بان تولي الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب
ان قوله عليه السلام لا وصية للوارث نفى بجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية
مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره
فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما في
الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية فانواع
اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني
ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلم على الغير به الثالث ما يلقاه من الثواب
والكرامة بسبب الايمان والطاعة الرابع ما يلقاه من الآلام والفضايح بسبب
المعاصي واكتساب القبايح وله اي للموت حكم الحيوة في احكام الاخرة وهي
الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد
للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج الى الحيوة بعد الفناء

وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى الاحكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم
الثانية لتعلقها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها
من العبادات والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض
الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه
من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها يلحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره
وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم والثاني
الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والمغصوب
والموت يسقط ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق والرق ينافي وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث
لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ويسقط ايضا ديناً في الذمة فانه لا يبقى بمجرد
ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا ان يضم اليها
اي الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم وح يصير ذمته كالحقيقة فيبقى
الدين حتى اذا استغنيا استغنى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس
لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقبة المجهولة حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها
في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحيوة ومكلفيته وانما ضعفت المالية الباقي حق
المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للمولى ولا يسقط حقا متعلقا بالعين
كالودايع والمغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد
سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات

والثالث ماشرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجة لانه مخلوق
محتاج والموت عجز فلا يناسبه الحاجة فيبقى ما تقضي به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم
جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم
على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون
فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه اهم
من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه ثم يقدم وصاياه من ثلثه اى ينفذ وصاياه
من ثلث ماله قبل ان يقتسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث
لحاجته الى ان ادرك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه
في المال كيف وقد نص الله تع على ذلك بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين ثم يورث ويقسم ماله
بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله
كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان
الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه
بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا زال الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف
مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود
الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا له متعلق بالجميع اى يثبت هذه
الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بيناه ولذا ايضا يبقى
الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاقا معنى وبه
يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تع
بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اى مال

يبقى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويتسع
اولاده ولا يتاذى في قبره بتاذي ولده بتعيير الناس اياه عرفا به قال عم
يؤذى الميت في قبره ما يوذيه من اهله ولذا ايضا قلنا تغسل المراة زوجها العدة
لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايج خاتمة حالة
الموت وهو الغسل بالعكس حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا انقضاها
الموت فلان يبقى المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك
شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة
ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك
فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله
واما ما لا يصلح لحاجة فكالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار
والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
يجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه يؤيده قوله تع ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة
عنه في القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كالوارث غريم المورث
عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثار وان يسلم جميع
للاولياء والثار انما يدرك لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص
حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل

ما وقعت المكاتبة بالزوجة بقي في الكفن على الزوج وهو ما ذكرناها
المعونة بخلاف المكاتبة بالزوج فيبقى لها النفقة والكسوة وهي ما ذكرناها
على خلاف القياس منه

ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم واستوفاه بطل اصلا ولا يقضى للباقين شيء
قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض
المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم
او عفا لا يقضى شيء للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال الامام للكبير ولاية
الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك
الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو
لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لانه فيه ابطال حق ثابت
للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص
ايضا عندنا اى لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم حتى
لم ينتصب البعض اى بعض الورثة خصما عن البعض فان الحاضر لو اقام بينة
على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لها
بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لها ابتداء وكل منها في حق القصاص كانه
منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا
كالمال واما عندهما فموروث لان حقه وهو المال وهو المال موروث اجماعا
وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء
انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال
يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت
الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به
الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا

اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص
وان سبب الاصل انما يوجب الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول
فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب
الذي يجب به الاصل فليتامل الا اذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو
بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة
عنه حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت
لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو
انه لا يصلح لحاجة الميت بعد القضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا
فيفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت
ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق
الاصل عند اختلاف المحل كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما
وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له استدراك
عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه
انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح
بهذا الاعتبار عفوه اى المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان
اما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اى التي يكون للعبد مدخل فيها
بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن التنزيل كالجهل فاضاف ايضا
كالاول منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل
ومنها ما يكون غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه

فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو بحسب هذا المقام اربعة اقسام
بين الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تع ووحدانيته وصفات
كماله ونبوة محمد صلى الله تع عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين
القطعية وأورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تع الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق
المقترن بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكر لانه
قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهرا قول فيه بحث
لان ترك الاقرار كالاقرار لسانا كان الجهل كالعلم جنانا فكيف يستقيم جعل ترك
الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند
واما بتنقيح الجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب
فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل
بموجب علم بتيد البراهين القطعية فتدبر فديانته اى اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل
التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اى ديانته
في حكم يقبله اى التبديل دافعة للتعرض له لقولهم اتركوهم وما يدينون ودافعة
للخطاب اى دليل الشرع في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم
وعندهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فيثبت بناء على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والخنزير بالمثلثة وجواز بيعها
ونحوها اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر

فانها وكذا الخنزير ويصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تديينوا به اى اعتقد واجواز النكاح
فبانت الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة
عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيحد قاذفه
ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام
الزوجان كافرين الا برافعة الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برافعة
احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد
منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة
الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط
ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم
في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا له
في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع واما الربوا
فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه
يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك
ليس بديانة لهم بل هو فسخ في ديانتهم ايضا قال تع واخذهم الربوا وقد نهوا
عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها واشار
الى الثاني بقوله او استثنى عن العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عم
الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه
وبين الثاني بقوله واما جهل كذلك اى لا يصلح عذرا لكفره اى هذا الجهل دونه
اى ادنى من الاول ولم امثلة الاول كجهل ذي الهوى كالفلاسفة والمعتزلة

بصفات الله تعالى اى بصحة اطلاقها عليه تع و بزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة
الصفات الحقيقية القائمة بذاته تع كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له
بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اضافة بالمصدر كهيئة المتحركية
المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدرى الذى يقال له بالفارسية دانستن فنشبوته
متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام الاخرة اى كجهل ذى الهوى بالاحكام
المتعلقة بالاخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدى
صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم
خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول وموضوع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه ان شاء
من التاويل للادلة كان دون جهل الكافر وما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه
والالزام فلا يترك على دياته فيلزمه جميع احكام الشرع والمقال الثانى كجهل الباغى
وهو الخارج على طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن الباغى باتلاف
نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه الا ان يكون له اى للباغى
منعة اى شوكة وتظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيجعل بتاويله الفاسد
ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منها لكن يسترد ما كان فى يده لانه لا يملكه قالوا
المراد انه ينفى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فى الحكم
لانه تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط
بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه ويجب

علينا محاربتهم لقوله تع فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله ولان البغى معصية
ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعسكروا
على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبادة لا تخلو عن الاثم والية فتامل
ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله
وجريحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارش من الطرفين اى العادل اذا قتل
الباغى الموسر له لا يحرم العادل عن ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق ولذا العكس
لكن لو ادعى الباغى الحقية بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام
ايضا جامع والقتل حق ولو زعم حتى لو لم يقل ذلك بحكم بالاتفاق وقال ابو يوسف
لا يرثه بحال لان اعتقاده وتاويله ليس حجة على العادل ولا ضمان لماله المتلف
عطف على السقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة
فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق
ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت
الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء التام للاضاع
ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه
لم يثبت واحد منهما بالشك وقيدنا المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة
يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث كجهل
المخالف فى اجتهاده الكتاب الغير القطعى الدلالة والا فيكفر بمقتضى التسمية عمدا فان
فيه مخالفة قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالتحليل بدون
الوطى على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور او الاجماع

فانه اعتقادهم انهم على الحق ونحن على الباطل
واعتقادنا بالعكس فاتى والدار تقتضى
ان يكون مالهم معصوما اذ الاستيلاء
انما يوجب سقوط العصمة وثبوت الملك
اذا احرز المستولى اموالهم بدار غير
دار المستولى عليه ولم يوجد واختلاف
الديانة يقتضى انه لا يكون مالهم معصوما
فتثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت
لنا الملك فى اموالهم ولم يثبت علينا
الضمان باتلافه بالشك عملا بالشبهين

قيد السنة بالمشهورة لانه مخالفة
الكتاب تكون كفرا لكونه قطعيا فتدبر

كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل
لاينفذ وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحد دون الكفارات
كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع
او في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو شريكه اى اذا عفا احد الوليين
ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص للكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لايسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل
القاتل والثالث كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع
الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها
وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة
الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس بدليل الحل دليلا ولابد فيها من الظن
ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه
الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات
فانه لا يجب عليه وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه تشاءت عن الدليل
وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل
لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح
عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر اليها فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى
لو مكث مدة ولم يعتقل ولم يعلم ولم يعلم انها واجبة عليه لا يجب عليه القضاء
القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل حقي في حقه فيصير الجهل به
عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في حقه ومسلم في دارنا لكن

لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل
القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله تع
عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا البيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل
الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وكجهل من الوكيل بانه وكيل
او الجهل من العبد بانه ماذون فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ
تصرفها قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون
موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد
حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن
دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان
لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما اى الوكيل والعبد الماذون بالعزل من الموكل
والحجر من المولى حتى ينفذ اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم
الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد
على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطاء
يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد
العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش
والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع
بالبيع اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان
دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها ومنها السكر وهو غفلة تعرو
سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل

اهلية الخطاب وعوارضها مكتسبا لكون الشرب الذى سبب اختيارا وهو حرام بالاجماع
لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وشرب الخمر
مضطرا او مكرها فيمنع كالاغماء اى كما يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق
والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار
من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور وهو السكر
من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا يبقى فى هذا النوع من السكر
الخطاب بالاجماع لقوله تع يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون وهذا خطاب حال السكر لانه م عن التقرب من الصلوة حال
السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان
متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير
كانه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب
لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه
لا ينافى الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزم الاحكام
كلها من الصوم والصلوة ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها ويصح اسلامه
كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لارتداد فلانتين
امراته استحسانا لعدم الركن وهو قبول الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحد ان اقرا لا يحتمل الرجوع
كالقود والقذف به او بما يوجب الحد مطلقا بان زنى او قذف حال السكر

اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى
فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
اقامة الحد يؤخر الى الصحو لحصول الانزجار لان اقرارها يحتمل اى الرجوع كاقراره
بما يوجب اسباب الحدود الخالصة لله تع مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه
اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام
الرجوع فيما يحتمله من الاقارير وحده اى حد السكر يعنى الحالة المتوسطة بين السكر
والصحو اختلاط الكلام هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة
لا يجب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء
اذ لو تيقن السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحدود ومنها
الهزل فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقى ولا مجازى بل يراد بها مما
عن افادة الغرض وفى الكلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم
من الشخصى والنوعى بتسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب
وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويراد فى التلجئة
وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرط التصريح به اى شرط ان يكون مشروطا باللسان
صريحا قبل العقد انها هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره فى العقد
لانه لو ذكر فيه لحصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس
بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه وهو لا ينافى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاهليتين اى اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بل اختيار الحكم والرضاء به يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لايختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبايح بارادة الله تع لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف يتتم بحسب الاختيار والرضى فالتصرفات اما عقائد او اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقائد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وح اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع فى بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لاجا هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انا كنا نخوض ونلعب الآية قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن ولا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل

حكم الردة ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما فى الاكراه للان الاصل فى الانسان التصديق والاعتقاد واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اى سواء كانت اخبارا مما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق اواخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر له بان بينهما نكاحا او بانها تبايعا فى هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان والاجازة لا يصير الكذب صدقا واما انشاءات فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا اى المتعاقدان فى اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه اى الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اى للعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما فى الخيار فقد العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى المتعاقدين انتقض لان الكل واحد منها ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الاخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازاه

حتى لو تواضعا على ان يخبرا بالطلاق والعتاق هازلا ولا يكونا فى الحقيقة طلاقا ولا عتاقا لا يكونا طلاقا وعتاقا فيما بينه وبين الله تع وان كان القاضى لا يصدقه على ذلك وبهذا لان الاقرار فى نفسه خبر محتمل للصدق والكذب وانما اعتبر صحته لدلالته على المقر به لية رجح جانب الصدق على الكذب بالاستدلال من حال المخبر فان العاقل لا يخبر غالبا الا بما هو صدق فدل على وجود المخبر به ظاهرا والهزل يدل على عدم المخبر به لان الهازل مظهر عند الناس خلاف ما فى الحقيقة فاذا كان باطلا وغير ثابت فى الحقيقة لا يصير حقا وثابتا بالاخبار كاذبا ولهذا لو اكره على الاقرار بالطلاق والعتاق لا يصح اقراره لما ذكرنا ان دليل عدمه وهو الاكراه ثابت فكذا لا يثبت بالهزل ش

شبكة الألوكة www.alukah.net

في ثلثة جائز لان اجاز اى احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ اى لم يقع في
خاطرهما وقت العقد انها بنيا على المواضعة او عرضا او اختلفا في الاعراض والبناء
صح العقد عنده اى عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم
المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار
المواضعة التي تتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة
لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان
الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من
اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم
اذا لم يعارضه ما يفيده كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي
عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة
السابقة واما ان يتواضعا في قدر البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم
على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع
بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين
الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء
على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا في الاعراض والبناء
وانما اعتبر ظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم
بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت
البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جد في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح
بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني

وفي الاول بمائة درهم
وفي الثاني بمائة دينار
وهو مردود صحيح

وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اى ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة
دينار على كل حال وفي الاول بمائة درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان
اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة
بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بها غاية الامر ان العمل بالمواضعة
بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد
كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار
المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد
فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل الفسخ بعينه اى لا يجوز فيه
مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا
فبين الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمولى بين
المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امراته او عبده
بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله
صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام
النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كلا منهما
اسقاط مبني على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل
راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد

ومنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في حكم حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل
ان تزوجتك فانت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة
بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه اى مما لا يحتمل
الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالمهر اما في الاصل بان يتواضعا على ان يتناكحا
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث السابق او في قدر البدل
بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض
عن المهر والبناء على الظاهر فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على المهر فالف
اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع
ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا
لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
وان اتفقا على ان لم يحضر بهما شيئ من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض
والبناء فقيل المهر الف وهو رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود
بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن وقيل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا
على البيع وجنسه عطف على قوله او في قدر البدل اى المهر اما ان يكون في جنس البدل
في الاعراض اى صورة الاتفاق على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء
يجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال
لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر
فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة

الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر
وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء
روى محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير
المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وروى ابو يوسف
عنه المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة
بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لوجهان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا
المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اى مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه
مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق عليه
والصلح عن دم العمد سواء تهزلا في الاصل او القدر او الجنس كما اذا خالع بطريق الهزل
بان يقول الزوجان تخالعنا ولم يكن بينهما خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان
المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال
والعتق عليه ونحوهما في صورة الاتفاق على الاعراض والاتفاق على عدم الحضور
وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده
فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار
باطل عندهما لان قبول المرأة شرط للبينين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا
قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت
قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام
بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والا فلا لازم
وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل

في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال
حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه
بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية
بهذا المعنى لائقة بكونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح
ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بأن التبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان
لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى
الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها اى ارادة المرأة الطلاق
عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفيد بالشروط الفاسدة وهي
اى الهزل يبطل الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد ويثبت
فيه الهزل كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب
المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اى بعد
طلب المواثبة التسليم اى تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس
ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف
على الرضاء بالحكم وكالخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم ومنها اى
من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما
انعدام وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته
بخلاف الغفلة فيتناول ارتكاب كل محظور والآخر خص وهو المصطلح ههنا وهو
تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لو خامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله

فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان وهو لا ينافي الاهليتين اى اهلية
الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم
يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تع فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه
في الاخرة ولا ينافي السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى
ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى واتفق على منع مال
من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية الى الرشد عند بهما لانه تع علق ايتاء
الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تع فان آنستم منهم رشدا اى ان
عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنة اى سن
الرشد عنده اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الحدث
وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة البلوغ اثنى عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف
سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرأ فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام
الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع
اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او ثلاث وثلاثين ثم اختلف اى بعد
الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ
التصرف القولي ممنوع مطلقا اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله
الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه خ مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى
محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب
نقصانا تاما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع
ويجبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين

شبكة الألوكة www.alukah.net

واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد
من ضرر المال وجوزاه اي الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة
والهبة حقا لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد
وعفو ما من المؤمن في الاخرة من الله تع وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر عليها
واما الثاني فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية
لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين
وبالا على بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر لدينه وللمسلمين كالعفو عن
الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي
والمجنون بالطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان

ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد
سير ثلثة ايام وليالها فاقوتها سيرا وسطا وهو لايناني الاهليتين والاحكام
وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة لمقام المشقة اذ جنسه لايخ عن مشقة تما
اقلها التوكل واشدادها مطلقا اي سواء حصل المشقة اولا بخلاف المرض فان
منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب ازديادة كالبرص
الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي
يوجب المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع اي بسقط السفر اداء شطر لذوات
الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر
وفجره سواء وعند الشافعي في حكم ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء
صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه الاربع

وقد تر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء
فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما
اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضى
في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة
لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا في تاخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام
اخر لا في اسقاط حتى اذا اداى يقع فرضا لكنه اي السفر لكونه اختيارا يلمكوا
للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعوا الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر
على الصوم من غير ان تلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام اي اصبح صائما وهو مسافر
ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم سافر في رمضان قيد للمسئلتين وذلك لانعدام
الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط
به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في جوبها باقتران
السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض
المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر شر
في اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان
ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما
اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض
سماوي يتبين به ان الصوم لا يجب عليه واحكام اي السفر تثبت بالخروج
استحسانا بالاثر وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

وعن اصحابه رضوان الله تع عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بجاورتهم الحرمين
والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضى السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك
بعار ويناه وفي الاقامة قبل الثلثة اى قبل ثلثة ايام وليا ليها لا يشترط موضعها اى موضع
الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها
بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة رفع للسفر وبعدها رفع له
والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى
على ما ليس بعمد نحو من قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتى الخطا وهو المراد ههنا وفسروه
بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم
قصد محله اذ من تمام قصد محله جاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا لوجود قصدنا اقله ترك التثبت ولذا عد فعل المكتسبة وهو لا ينافيها اى
الاهليتين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله
اذا صدر الخطأ عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى
ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى لو زنت غير امراته فوطئها على
ظن انها امراته لا يأثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص
لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان أثم اثم ترك التثبت
وان لم ينفك الخطأ عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه
بالاحتياط فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر اعنى الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك
التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط
حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان فانه مال انسان خطأ بان رمى شاة ظانا انه

صيدا واكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل
فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل
ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال
لا جزاء افعال كان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية حيث انها بدل المحل
ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في
ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة
على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع
تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة
ويصح طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لانه
اتى في لفظ القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار باللفظ انما هو بالقصد الصحيح
قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العقل بالعقل لا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه
بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع
والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده
وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان
الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها
ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضا في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج
الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وينبغي ان ينعقد بيعه بلا فعاد
اذا صدقه حصمه يعني اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه
بعت هذا العبد منك بكذا وقال الآخر قبلت فاتاه في خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه

قوله لانه السبب الظاهر الخ
جواب عن ايراد ان في وهو يقول لو قام
البلوغ عن عقل مقام العقل بالعقل لا سهو
وغفلة وهو المراد بالاختيار والقصد
الصحيح في حق الخاطئ للآية ينبغي ان يقوم
مقامه في النائم ايضا بهذا الطريق فينبغي
طلاقه كما يقع طلاق الخاطئ ولذا لو قام
البلوغ عن عقل حق الخاطئ مقام
القصد لقام البلوغ عن عقل مقام الرضا
كالبيع والاجارة ونحوهما لانه امر باطن
لم يقم مقام الرضا دل على ان المعتبر
حقيقة القصد كحقيقة الرضا
وانه وجد حقيقة القصد
في الخاطئ فتامل

صح لو قتل جماعة صيدا لحرم
لا يجب عليهم الا جزاء واحد
منه

قصاص وهذا لان الكفارة وان تشابه
بين العبادة والعقوبة فيستدعي
سببا مشروعا بين الحظر والاباحة
والخطأ وكونه لا اذا اصل الفعل
وهو الرمي الى الصيد مباح
وترك الاحتياط حرام فكان
قاصرا فيصلح
سببا للجزاء القاصر

العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة آه
وتحقيق هذا المقام ان ليس فاصل العمل
بالعقل حرجا فوق ذكر فكل حد يوقف
انه كل عاقل يعلى اصل عقله وما دام
العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة
فانه لا يوقف عليه لانه حرج فانيم
البلوغ مقامه عند قيام كمال
العقل تكاسه

يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسد البيع المكره لوجود
اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضاء ومنها الاكراه
وهو حمل الغير على ما يكره بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضاء وهو نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهران الاكراه يعدمه ويفسد الاختيار وهو القصد
الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الاخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما
سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار اخر بان يكون الاكراه بإتلاف النفس
او اتلاف العضو فان حرمة النفس وهذا النوع من الاكراه هو الملجئ اي الموجب
لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو والثاني
ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون
الاكراه بحبسه او قيده او ضربه او نحوها مما يوجب غما يعدم الرضاء وهذا يختلف
باختلاف الناس فان الاراذل ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين
لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف
يغتمون فيه بشيء يسير فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار اولا يعدم الرضاء وهو
ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل
فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء عنه وهو اي الاكراه مطلقا سواء اعدم
الرضاء وافسد الاختيار او لا ينافيها اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب
الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب رفع
الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء
يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام

قالوا اكره على الافطار في رمضان فانه يباح له ذلك وترخصه كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له

وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يؤجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر
على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون
بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين ولانه
حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل
من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به وان افسده اي الاكراه الاختياري في بعض
صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى
الى حد الالجاء امتنع التكليف فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو
اختيار الحامل يرجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان
امكن ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي
والا اي وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال
كما سيأتي ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره
كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان
التصرفات بحسب هذين القسمين فقال فمثل الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره
المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل
غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة
ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه فمثل الاقوال لا يصلح المتكلم ان
يكون آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حتى على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار
اصلا فاقتصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اي على المتكلم فان كان القول

عدم تنافي الاهلية والخطاب

فيضاف الفعل الى الحامل لا الفاعل

مما لا ينفسخ اى لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل ذلك القول والمراد حكمه اى
بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق والنكاح
ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر ظهار وايلاء وفيئ لهذه تصح مع الاكراه عدتها
عشرة فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضا حتى لو
طلع او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انها يعدمان
الاختيار بالحكم فلان لا يبطل بالا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة
بوعيد تلف او حبس على قبول مال الطلاق اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق
على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة تطلق لوجود الطلاق من الزوج والقبول
من الزوجة بدونه اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في
خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا كره الرجل على تطليق امرأته على مال يلزمان اى
الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء
ما سلم لها من البينونة والا اى وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون
مما ينفسخ ويتوقف عليه فمدى ينعقد فاسدا اما لانعقاده فلصدوره عن اهله في محله
واما الفساد فلعدم الرضاء كالبيع ونحوه اى الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكراه الملجئ
او غيره الا قاريرهما من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المجبة به وهو الوعيد
والافعال بحسب الاكراه عليها فمنها بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل
فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع
الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم على الافطار
فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل

مال

مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على آلتها وكذا الزنا فان الوطئ
بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك
ففيه الاختلاف المذكور وبعضها لا اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا فان لزم من آليته
تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اى كما في الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لا سبب
اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل
وهو فعل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان تبديل محل الجناية
قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه محرم محرما على قتل
صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل
آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق
الاكراه والثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو
الاكراه على البيع والتسليم اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل
وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مقصودا لان التسليم من جهة
الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا
اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا
فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اى وان لم يلزم من آليته
تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل كما ذهب اليه بعض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به نفسا
او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة عليه اى على الحامل فقط اى بلا شاركة الفاعل للحامل في ذلك
الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة
عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب
الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة الة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه
ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق
الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه التزم تبدل
محل الجناية لانا حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فيبقى الاكراه واذا لم يكن
جعلة آلة لزم شبهة الاثم اى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل
فلا طاعة المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله والحرمات انواع

لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع
في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها
تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان
تحتمل الرخصة اولا ففي هذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة
ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تع
او حقوق العباد وحقوق الله تع اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع في بيان هذه الاقسام

فقال

فقال والحرمات انواع ثلثة الاول حرمة لا تسقط ولا تتدخلها رخصة كالقتل فانه
فانه لو اكره بالقتل والقطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل
الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل
والزنا فانه لو اكره بالقتل ويخاف على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت
امرأة متزوجة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المرأة
فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في
التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها والثاني اى ما لا تسقط كالظهر والخنزير والميتة
فالملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه
الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة
يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره
عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم اى ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اى وان
لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون آثما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح
المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد
والثالث حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد
في فعله مع بقاء الحرمة وهي اى الحرمة اما في حقوق الله تع اى متعلقة بها بمعنى كون تركها
حراما التي لا تحتمل اى السقوط كالتكلم بالكفر اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تع غير محتمل للسقوط
بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام
متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب
بالايمان بقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان اذ فى حقوقه تع تحتمله فى الجملة كالعبادات
فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تع محتمل
للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات فترخص فى جميع ما ذكر
من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على
اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعها
بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام
صورة ومعنى ولو امتنع بثبوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان
حق العبد فى النفس وحق الله تع فى الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته
وغنى الله تع وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تع لا يفوت
معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا اصر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه
دين الله تع واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تع كالافساد
الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او فى الاحرام واما فى حقوق العباد عطفا على ما
فى حقوق الله تع كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى
المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال
لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكرها ملجئا رخص

حق لو اظهر وقلبه مطمئن بالايمان لا اثم
ولو صبر حتى قتل دخل النار لانه اعزاز دين الله آخذا بالعزيمة مثابا
مثابا الآمدى ان حبيب بن عوف تعاما امتنع
عن اظهار كلمة الكفر حتى صلبه الكفار
سماه رسول الله عليه السلام افضل الشهداء
وقال رفيقى فى الجنة وقصته اه
المشركين اخذوه واعوانه اهل مكة
فجعلوا يعذبونه عامة يذكر آلهتهم
بخير وسب رسول الله عليه السلام
وهو يسب آلهتهم ويذكر رسوله
بخير فصلبوه حتى جلى

فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونها مبتذلا وبالاكراه لا يزول
عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة
فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه ظالم يكون فى معنى العباد
بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم
بالاستثناء فقالوا لو كان شهيدا ان شاء الله تع وحكم اى حكم هذا القسم من الحرمة
وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد حكم ما فى حقوقه تع اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تع
ينوعيها فانها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما بين

الخاتمة فى الاجتهاد

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك
هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد
اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ المجهود اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه
العجز عن المزيد عليه فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله اللام فى الحكم للاستغراق
اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى لانه ليس
بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى او شرعى
غير فرعى وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما يأتى
ان شاء الله تع والعالم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان
الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد
او اخذ الفقيه فى تعريف الفقه وشرطا مطلقة وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة وان فى
ومالك واحمد رضى الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد بلى الاطلاع
على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ان يحوى علم الكتاب اى القرآن المتعلق

وكما يعتبر هو العلم بمواقعها بحيث
يتمكن من الرجوع اليها عند
طلب الحكم لا الحفظ
عند ظهر الغيب
منه

اى بجميع اجزائه اذ القرآن اسم لجميع اجزائه
لغة وشرعا ما نقل بين دفتى المصحف
وفواتحها خواتيم الآيات والسور
الى الفاتحة كما تقدم

وجب الضمان على الحامل
لا الفاعل ٥

لا حقيقة ولا لغة استغراق الجهد فى كل امر
من الامور ولا يستقل الانسان بكلفة
ولهذا يقال اجتهد فى حمل الحجر
والانسان اجتهد فى حمل الخردلة

معرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اى افرادا وتركيبا فيفيقر الى ما يعلم فى اللغة
والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة او تعلما وبمعانيه شرعا سواء كانت
مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام واقسامه من ان هذا خاص او عام او مجمل
او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وظابطه ان يتمكن من العلم بالقدر
الواجب منها عند الرجوع وان يحوى علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا
بمتنها اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك
كما ذكرنا وسندها اى طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يقتضى معرفة حال
الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء
بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوى
علم موارد الاجماع لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته
فلا يتقدمه الآن منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى
طريق له فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى رأس المائة ذلك وامكن الآن
سلوك طريقهم وان يحوى علم وجوه القياس شرائطها واحكامها واقسامها
والمقبول والمردود منها وحكمه اى اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم على
احتمال الخطاء فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال
الخطأ فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل
مجتهد مصيب بناء منهم على قوله خلافا على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد
عندهم فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تع على رأينا

واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكان
بغير المقدور يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف
بما ليس فى وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد فى الحكم نحو اى مثل الاجتهاد فى امر
القبلة يعنى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة عند التباسها
والحق فيه اى فى امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق واذا قلنا ان
الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع
الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطاء
واللازم باطل لدوام الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد
بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص
واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان
يبعث الله تع رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون
الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على اخر وعلى مقلديه فلنا
فى الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق يعنى لا نسلم ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد وجوه
نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تع او خطأ
والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور
بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفى فى كونه مامورا به ان يكون
حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تع كما اذا قام

نص على خلاف راى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه ما مور
باداى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فانه مع ما يقال انه يجب على المجتهد
العمل باجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده
خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع
والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد
صلوة مخالف الامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة المخالف لاصابتها
جميعا جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا واما عدم
اعادة المخطئ للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تع بل لكونها اى الكعبة
غير مقصودة بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها
الى جهتها ثم منها الى الجهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب في النوافل واما المقصود
الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا باس بانتفاء الوسيلة ولنا
ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ تغاير الاجتهاد لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا
لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد
او صار المقلد مجتهدا وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا
ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اى الخلاف بيننا
وبينهم انما هو في الشرعيات لا العقليات كما حقق في تعلق بالذات والصفات والافعال
من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات
الا عند بعضهم اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا
ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين

الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمها وجواز رؤية الصانع
وامتناعها وكذلك ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء اى بالنظر
الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الدليل لبذله
الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص
احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة والحسنة لا تترتب
على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية
لا للاصابة في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد
الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل لا
اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور
لاطلاق الخطاء في الحديث يعني ان الخطاء المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق
منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به
في الاصول يعني لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه
امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف ههنا مقتضاه
الذي هو الكمال لمانع ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على
الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل
وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اى على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا
وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا
ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطأ المجتهد بتقصير منه
وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم

على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن
وهواى الاجتهاد ولا يجرى اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة
فقط هل يجوز له الافتاء فيها وقيل للتجوز اولا لو لزم العلم بجميع ما أخذ لزم العلم
بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كما لك فى بعض الاحكام
لا ادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول
انا لا نسلم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال
للقدر الواجب من الفكر لتشوش واستدعائه زمانا وعن الثانى انا لا نسلم ذلك
لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه فى المحيط بالبعض يقوى احتمال
الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللثانى ان كلا
مما لا يعلم يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع
ما يتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اتيانا باخذه عن المجتهد او جمع امارتها التى قررها
الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب
وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزٍ هو الصواب المروى
عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل
وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق
ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة
عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه
من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده
للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق

كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد
من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا ينافى
ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما سبق • قد رفع ختام الاختتام •
بعون الله الملك العلام • عن نفايس عرايس الكلام • التى رصعتها
ما شطة العقل ببيان الأفهام • وكستها حلل البيان والاعلام • •
ايدى العبارات والسنن الاقلام • ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان
المبارك سنة خمس وثمانمائة

قد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب المرصع المحصول • مرآة الاصول •
فى شرح مرقاة الوصول • لملا خسرو من الخول • على يد احوج الناس
العبد الضعيف الاثيم المذنب الكثير العصيان • مصلح الدين بن محمد
المنسوب بقصبة برغه فى اول شهر ذى القعدة فى آخر سنة اربعين
والف فى قصبة افحصار التى هى لائقة بالافتخار • بالشيخ الرومى احمد •
العامل بشريعة محمد • عليه افضل الصلوة والسلام • وعلى اله واصحابه الى يوم
القيام • قرئ على الفاضل الشيخ احمد الرومى درسا درسا • وقوبل بقدر الوسع
حرفا حرفا • سيبقى الخط بعدى فى الكتاب • ويبلى الجسم منى فى التراب •
فيا ليت من يقرأ كتابى • ويعلى بالخلاص من العذاب •
ثم يجهد ويتعب • بعد شاط وطرب • فلا يباع ولا يوهب •
ولو بوادمن ذهب •

شبكة الألوكة www.alukah.net