شبكة الألوكة
www.alukah.net

المكتبة الأزهرية

مخطوطة

الرسالة الكاشفة عن حقائق التحقيق

ملاحظات

عبدالعزيز بن أحمد بن محمد النجاري

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الرسالة الكاشفة عن حقائق المحقق

لعبد العزيز بن أحمد البخاري

تجاوز الله عنه بمنه

وكرمه ولوالديه

الرسالة الكاشفة عن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى شيد بناء الاسلام ومهد قواعده واحكم اساس الشرع وايد سواعده وانار بانوار لطفه مناهج الدين واضاء بانوار فضله مسالك اليقين والصلوة على من انتعث هاديا الى الطريقة المثلى داعيا الى التمسك بالعروة الوثقى محمد افضل بريته وعلى آله وعترته وذريته وبعد فان بعض اولى التدقيق تامل فى كتاب التحقيق واعترض على بعض جمله وفصوله وطعن فى كثير من قواعده واصوله وسعى كل السعى فى رد كلام السلف وهدم قواعدهم وجهد غاية الجهد فى رفض مبانيهم ونقض وطائدهم زاعما ان ما ذكروه غاية للصدق وهداية الى الحق ورفعة الدين وقوة اليقين فالتمس منى زمرة الاصحاب ان اقف فى معرض الجواب واتصدى لدفع اعتراضاته بالكشف عن المبانى والتعرض لازالة تلك الشبه ببيان حقائق المعانى فاجبتهم الى مسئولهم وشرعت فى انجاح ما مولهم مستعينا بالله فى الارشاد الى سبيل التحقيق متوكلا عليه فى الهداية الى سواء الطريق وهو المرشد الى الدين القويم والهادى الى الصراط المستقيم ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم قوله اصول الشرع ثلثة قال الشارحون الشرع اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والجائر او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى

المضروب او مواسم لهذا الدين المستمل على الاصول والفروع وغيرها كالشريعة قال الطاعن لا يجوز ان يكون بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل كما ظن بعضهم لان ذلك عند ضرورة الوصف كرجل عدل قلت كانه اراد بيان ان المصدر انما يحمل على الفاعل اذا وقع وصفا ولم يمكن حمله على حقيقته فاذا امكن فلا يجوز ان يحمل عليه وههنا لما استقام ان يحمل على انه اسم لهذا الدين وهو حقيقة عرفية لا يجوز حمله على الفاعلية لانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى والجواب عنه ان غرض الشارحين بيان محتملات اللفظ لا تعيين المراد وترجيح احد الوجوه على الباقية ولا شك ان اللفظ يحتمل الوجوه الثلثة وان كان المراد واحدا منها وترجح احد الوجوه لا يمنع صلاحية اللفظ للبقية لما عرف ولهذا سمحت التفاسير والشروح ببيان الوجوه المحتملة للفظ واحد وان علم ان المراد واحد منها الا ترى ان هدى فى قوله تعالى هدى للمتقين حمل على حقيقته فقيل يجوز ان يكون معنى قوله تعالى قد هدى هداية للمتقين ثم حمل على الفاعل فقيل ويجوز ان يكون المعنى ملوها هاديا للمتقين وقال صاحب الكشاف هدى يحتمل المصدر والفاعل وكذا الغيب فى قوله تعالى يؤمنون بالغيب حمل على الفاعل مع انه حمل على حقيقة المصدر ايضا وكذا هزوا فى قوله تعالى اتتخذنا هزوا حمل على المفعول به مع انه حمل على المصدر ايضا وله نظائر يحتج بها فى التفاسير وذلك بالطريق الذى علمنا فعرفنا ان امكان الحمل على الحقيقة لا يمنع صلاحية اللفظ للمجاز ثم الشرع وان استعمل بمعنى الشريعة فقد استعمل فى الشريعة بمعناه اللغوى

على ان اضافة الاصل الى الشرع من قبيل اضافة الشئ الى نوعه

استعمالا لاشتراكهما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ونحن شرع لكم
تعالى هذا الحكم وشرع الرسول هذا الامر وامر الشارع بكذا ونهى عن كذا وهذا
خالف المشروع او وافقه واذا كان كذلك كان هذا اللفظ عند له المشترك فلا صلاحية
فبقي له صلاحية ان يصرف الى الشارع او المشروع بدلالة اضافة الاصول اليه
فان اضافتها الى احدهما اضافة حقيقية بمعنى اللام اذ هي اضافة السبب الى المسبب
او عكسه واضافتها الى الشرع بمعنى الدين اضافة مجازية بمعنى اذ هي اضافة المظروف
الى الظرف فكان الحمل على الاقل اقرب من هذا الوجه لان المقصود من وضع
الكتاب بيان اصالتها لا بيان طريقة الشرع لها فلهذا تعرض الشارحون لبيان
وجوه الدلالة من غير تعرض لترجيح احدها على الباقية وفوضوا الترجيح الى
المستفيد فنرجح احدها بما وضح عنده من الدليل قوله والاصل
الرابع القياس الى آخره مستنبط من هذه الاصول قال الشارحون انما افرده
بالذكر لان القياس اصل لحكم الشرع وفرع لحكم العقل فلا يكون اصلا مطلقا بل هو
اصل من وجه فرع من وجه فلا يدخل تحت مطلق الاصل فلهذا افرده بالذكر
ولان اثر القياس في تعيين الحكم من الخصوص الى العموم لانه اثبات خلاف الاصل
الثلاثة ولان القياس طريق والاصل الباقية القطع والطرق تعارض قال فيها
نظر اما الوجه الاول فلان حقيقة الاصل هو ما ينبني عليه غيره والمراد هنا الدليل
فيكون مطلق الاصل هذا فاي مدخل لكون غيره فرعا في التعريف وايضا هو لغة وعرفا

وشرعا ان الاب اصل للولد مع انه فرع للجد وايضا السبب القريب للشيء
اولى باطلاق اسم السبب عليه مع انه مسبب للسبب البعيد وايضا لو صح هذا
للزم ان لا يكون الاجماع اصلا مطلقا لانه فرع اذ الاجماع لا يكون الا عن مستند
شرعي ولا كان اثبات شرع ابتداء وهذا لا يكون عن العلماء المتدينين
مع الاتفاق وحينئذ يكون الاجماع اولى الى الفرعية من القياس لانه يدل
على الحكم في عين صورة المستند والقياس في غير صورة المستند ولو فرضنا
وجود اجماع لا عن مستند مع انه بعيد يكون هو الاصل لا سائر الاجماعات
تعلم ان هذا الكلام ضعيف معه متناقض لفظا وايضا لو صح هذا للزم
ان يقال وجوه النظم ضعيفة ولغة ثلاثة والوجه الرابع المأول فان اللغة فيه
ضعيفة لاحتياجه الى الرأي والاجتهاد ووجه استعمال النظم اثنان
الحقيقة والصريح والوجه الثالث والرابع المجاز والكناية لاحتياج البيان
بهما الى القرائن وكذلك في كل قسمة اذ من قسمه الا وان يكون بعض اقسامها
اولى من البعض في ذلك المعنى كالكلمة التي هي لفظ دال على معنى مفرد فان الحرف
غير دال بنفسه دال في غيره ولا تقال الكلمة ثنتان والكلمة الثالثة الحرف
لانه غير دال بنفسه اذ كل على قياس هذا واما الوجه الثاني فلان
تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيير الحكم في صورة الخبر واما
الثالث فلما علم ان ضعف بعض اقسام في كل قسمة لا نمع

قلت الجواب

عن الوجه الاول ان لعدم فرعيته لاصل لشئ آخر مدخلا في اصالته لانه يتطرق
بواسطة هذه الفرعية لعدمان في اصالته فان المراد بقولهم هو فرع لحكم
لاصل انه فرع لاصل هذا الفرع الذي ثبت الحكم فيه لا اصل آخر والمراد بفرعيته
انه يحتاج في اثبات الحكم في الفرع الى الاصل اذ لم يمكن اثبات الحكم به في
الفرع بدون الاصل واذا توقف عليه لم يكن مستبدا في اثبات الحكم فلم
يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاصول الثلاثة فانها
مستبدة في اثبات الحكم ولم يتوقف شئ منها لغرفه فكانت اصوله مطلقة ولئن
سلمنا انه في اثبات الحكم في الفرع اصل تام فلا شك ان فيه فرعية من الوجه الذي
قلنا وقد انحطت بهذه الفرعية درجته عنها حتى كان موجودا من كل واحد منها
ولم يوجد مثل هذه الفرعية في الاصول الثلاثة فالاشارة الى هذه الفرعية لا توجب
قدحا في كلام المصنف بل فيه زيادة فائدة وهي بيان استراك الكل في نفس
الاصالة حيث سماه اصلا والاشارة الى امتيازه عنها في الفرعية والانحطاط
درجته عنها في الاصالة ولو قال الاصول الاربعة نظرا الى نفس الاصالة لجاز
ايضا ولكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي ذكرنا فكان الاول اولى
وعن الثاني انه لا تعلق له بما نحن بصدده لان الاب اصل للولد وله يحتاج الى
الجد في اصالته للولد بل يحتاج اليه في ذاته ووجوده فكان اصلا لولده من كل وجه
الا ترى انه لو لم يكن له ولد لكان فرعا لابيه ولو لم يكن لاب كادم عليه السلام

لكان اصلا لولده بخلاف القياس فانه مفتقر الى المقيس عليه في اثبات الحكم
بعد ان كان مفتقرا في نفسه الى شئ آخر وهو الدليل الذي جعلته حجة ولو لم
نشبه بحكم لم يكن اصلا ولا فرعا شئ وعن الثالث انه ان اراد به ان السبب
القريب اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فذلك مسلم ولكن لا تعلق له بهذا
الكلام لان الاصول الثلاثة والقياس كلها اسباب قريبة لاحكامها فلا اولوية
من هذا الوجه وان اراد ان السبب القريب الذي هو مسبب لسبب آخر اولى
باسم السبب من السبب القريب الذي ليس بمسبب لشئ آخر فممنوع لانه دعوى بلا
دليل بل يجوز ان يكون السبب الذي ليس بمسبب لشئ اولى باسم السبب لخلوصه
عن المشتبه من كل وجه وان اراد به ان كونه مسببا للسبب البعيد لا يوجب
نقصان سببيته لحكمه فقد اجبنا عنه وعن الرابع ان منع استراط المستند
في الاجماع فانه يحور بدون مستند عند كثير من الاصوليين لجواز ان يوفق الله
تعالى اهل الاجماع لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد مان يحلوا فيهم علما ضروريا
وهذا ليس بامر ممتنع بل هو واقع مثل اجماعهم على التفاضل واجرة الحمام وليس
مسلما ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل ربما
الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي عليه السلام لو شرع حكما بالاجتهاد
والرأي كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأي الا ترى ان حد شرب
الخمر ثمانون باجماع الصحابة ومستندهم ان الشرب موجب للسكر والسكر يؤدي

www.alukah.net

الى الهذيان والافتراء وحد المقرين ثمانون ثم لما انعقد الاجماع لم يلتفت الى السكر والافراء اصلاحه وجب الحد بشرب قطرة من الخمر وان لم يوجد سكر وافراء ولو سكر وافرى يجب حد الافراء وحد الشرب ايضا والا ترى ان الحكم الثابت بالاجماع قطعي ولم يكن حكم المستند كذلك فكان اثبات الحكم اصلا مستندا سنده بخلاف القياس فانه نقل الحكم من المستند الى الوقوع وهو تحقيق في اثبات الحكم الذي ضرورة ولا ثبت به صفة زائدة للحكم بل نزول عنه القطعية الى الظنية فثبت بهذا ان ما قاله المسايخ تعميم ليس في غاية الصحة ونهاية القوة وكل ما استقام به ليس فيه تناقض لفظا ولا معنى ولكن عين السخط تبدي المساويا

وعن الخامس ان لا شان الى مثل هذا التفاوت لا تست بواجبة بل هي جائزة فلا يلزم من لا شان في موضع لمعنى دعا المصنف اليها لا شارة في موضع ليس لداع اليها وقوله ولا تقال الكلمة ثلاثة والكلمة الثالثة الحرف الى آخره ممنوع اذ لو نظر المتكلم الى التفاوت الذي بين الحرف واخيه واشار الى ذلك والحالة تقتضي ذلك لم يكن مستقبحا بل كان مستحسنا ولئن سلم انه مستقبح فذلك لعدم التفاوت في الدلالة على المعنى للانواع اللام وعدم فرعية الحرف لاخيه في الدلالة يوضحه وقوله تعميم الحكم الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقرير الحكم في صورة التخصيص حتى ولكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه بعمومه تناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان

وصح

القياس حينئذ مظهرا لا مثبتا بخلاف الاصول العلة فهذا معنى قولهم انه في تعميم الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثباته وباذكرنا خرج الجواب عن الطعن في الوجه الثالث ثم اختار بعد ما رد هذا الكلام ما اختاره ابن الحاجب فقال ثم اصول الشرع خمسة اذ العقليات الصرفة حجة في الشرع بالاجماع والمتوارث من الصحابة رضي الله عنهم الى زماننا فان الجميع تمسكوا بها مع معارضة ظاهر النص منها ما قال علي رضي الله عنه حين سأله ابو بكر رضي الله عنه عن حد الشرب ارى حد الافراء اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحد المفترى عليه ومنها ما قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ما جعل الصحابة للبنتين ثلثين متمسكين بان الواحدة تستوفي مع اختها ثلث المال فمع اختها اولى لان ما فيه لا خ من النصف اقوى مما فيه لا فراد الاخت مع معارضة ظاهر قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ومنها ما تمسك ابو حنيفة رحمه الله في عدم اشتراط النية في الوضوء بان الماء مطهر بطبعه فلا يحتاج في كونه مطهرا الى النية بخلاف التيمم فان التراب ملوث وقال الشافعي رحمه الله انه امر تعبدي ليس بطبعي فلا بد فيه من النية ومنها ما تمسك في عظم الميتة وشعرها بانه ليس للعظم والشعر حس فلا ألم لها فلا نجاسة وقال الشافعي رحمه الله حرم الميتة جميعها ومنها ما في باب الزكوة والعشر والخراج استدل لان حاجة الفقراء الى غير الجنس مع ظهور معارضة النصوص ومنها ان عنه الخارج اقوى لانها الملك والعبد دون عنه في الحول

واما ك هذا الكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى في جميع كتب الفقه والاصول
وقال عليه اللام المعرفة راس مالي والعقل اصل ديني رواه علي رضي الله عنه
وقوله معاذ رضي الله عنه اجتهد رائي والرائي انما يتم بالدلائل العقلية وصوبه
النبي عليه اللام فعلم ان الدلائل العقلية من اصول المعتبرة في الشرع
نعم لا تكون حجة في رؤوس المسائل كاثبات اصل الوضوء واصل الزكوة بناء على
انه لا يدرك بها وامثاله في فروعها وتفاصيلها محجة قطعا قلت لا نسلم ان
العمليات الصرفة حجة في الاحكام لان العقل لا مدخل له في معرفة الاحكام
فلا يمكن الاستدلال بالمعقول الصرف في الاحكام بوجه وما تراءى انه معقول
فمآله الى الدلالة او الى القياس الذي مرجعه النص وما لم يرجع اليها فهو من
التمسكات الفاسدة عندنا والاحتجاج بما ليس بدليل عما عرف في كتب
اصحابنا الا ان دأب المشايخ رحمهم الله انهم لا يذكرون المستند عند الشهرة
ويكتفون بالاشارة الى المعنى المؤثر اختصارا واعتمادا على شهرة المستند
فيما بينهم فلم يقف عليه نعم انه قسم آخر خارج عن القياس والدلالة

فصل اسحقاق السدس الثلث من باب الدلالة لان ظاهر قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين لما اوجب للبنت الواحدة
مع اخيها الثلث دل على انها تستحق الثلث مع اختها بالطريق الاولى
ولا يعارضه ظاهر قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين لانه كالحاظر الطاعر لانه

هذا الرسم من باب اقامة المسبب مقام السبب اذ العلم مقام المدعو اليه عند الحاجة واصله اقامة السبب مقام المسبب في الترخص واقامة السبب مقام المسبب في العزائم الاصل الكلي في هذا الباب

سكت عن نصب السدس بل على بيان نصيب ما فوق الاثنتين وما تمسك
الامامان ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله في مسئلة اشتراط التعيين من باب القياس
واضافه الى جميع ما تمسك به في مسئلة غسل الثوب واصل الاصل في هذه المسئلة التيمم كما هو مذكور
في الكتب المطولة وكذا اصلنا في مسئلة بيع الشجر والنبات واصله بالحنطة
احرز المبيع من اللحم والشحم وغيرهما ومسئلة دفع القيم من باب الاقتضاء
ومن جعلها من باب القياس قال اصل فيها عنده حقوق العباد ومسئلة
بيع الخارج من باب ترجيح احدى المحجتين المتعارضتين لقوة فيها وبالجملة
كل ما نقل عن المعقول من السلف فذكر لا يخرج عن الاصول الاربعة ولو احققها
فلا معنى لاثبات اصل خامس ولا تمسك له في قوله عليه اللام والعقل اصل ديني
لانا لا نسلم ان العقل حجة في اصول الدين ولكن النزاع في الاحكام الفرعية
ولا دلالة للنص على انه حجة فيها ولا في حديث معاذ نفي له عنه ايضا لانه دل
على ان الاجتهاد حجة والاجتهاد هو القياس في اصطلاح الشرع لا المعقول الصرف
ثم انه سلم في الجواب ان العقل ليس بحجة في رؤوس المسائل ولكنه حجة في فروعها
وتفاصيلها وهو كلام متناقض لانه ان اثبت في الفروع حكما ابتداء من غير
اصل فهو من رؤوس المسائل فلا يمكن اثباته به وان اثبت حكما مبنيا على
اصل يرجع صحيح فهو من باب الدلالة او القياس ولا يكون من المعقول الصرف
فثبت ان ما اختاره السلف هو الصحيح وما وراءه توهم محض وخيال صرف

والله اعلم

قوله اما الكتاب فالقرآن المنزل ذكر في الشروح ان القرآن لغة مصدر كالقراءة والمراد به المقروء ههنا الى ان قال قوله بلا شبهة احتراز عن المشهور او تاكيد فقال عليه ان شرط التعريف ايراد الفاظ جلية والا لفات الغرض والقرآن بمعنى القراءة ثم اراد المقروء منها خفي والظاهر منه الكلام المنزل على الرسول واراد المشترك مع تساوي الدلالة غير جائز لا سيما الخفي وايضا ذكر المصحف الذي هو الكتاب المكتوب فيه القرآن المعروف بين الناس المنقول لفظه بالتواتر مغن عن بقية القيود اذ يكفي ان يقال الكتاب هو الوحي المكتوب في المصاحف فان قيل المراد بالمصحف ههنا مجموع المصاحف قرآنا كان اولا قلنا هذا خفي والظاهر هو المذكور فلا يكون في التعريف على انه يكفي حينئذ ان يقال المكتوب والتأكيد غير جائز في التعريف اذ مقتضى الذهن الى ان معنى الغرض الاصلي على التأكيد قصر الظاهر خفيا قلت ليس من دأب السلف الالتفات الى مثل هذه التكلفات والتصنع الا ترى الى هذا الجد الالتفات اليها من ضيق العطن وقصور الباع عن المقصود بل نظرهم الى المعاني والارشاد اليها مهما امكن لفظ تسمح وربما اوردوا الفاظا جلية وربما اوردوا الفاظا خفية منضما اليها ما يزيل خفاءها ثم القرآن بمعنى القراءة ليس بخفي عند اهل اللغة بل هو قياسي مثلث الواو ان المصادر كالغفران والكفران وهو مسطور

كتب اللغة ومذكور في الكتاب والسنة وكذا المصدر بمعنى المفعول مشهور في الكلام شائع في اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه فلو خفي على البعض فذكر لا يمنع لان الظهور عند الكل ليس بشرط ولو كان خفيا فقد زال خفاؤه بالقرائن المذكورة فلا قدح في التعريف قال الامام الغزالي رحمه الله بعد ذكر ما يحترز في الحد من الالفاظ الوحشية العربية والمجازية والمشترك المتردد ولو طال مطول او استعار مستعير اوأتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستطيع ذلك لان هذه المزايا تحسينات وتزيينات كالابانة عن المقصود وانما المتحذلق يقول يستطيع فمثل ذلك ومستنكر وفيه غاية الاستكبار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصلي الى الوسائل والتوابع حتى ربما انكروا قول العالم في حد العلم انه النقيض بالمعلوم من حيث ان لفظ النقيض مترددة بين الامانة والفهم وهذا مدفوع فان النقيض اذا اقترنت بالمعلوم تعين فيه جهة الفهم وقال اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا لا نسلم عليه من حيث ان لفظ العين مشترك لان قرينة الحاسة اذهبت عنه جهة الجارحة وحصل الفهم الذي هو المطلوب واللفظ غير مراد لعينه الا عند من يقع حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وتعنته بها على انه ان لم يكن قرينة دالة على المعنى لا بأس بايراد مثل هذه الالفاظ في مثل هذا المحل لان ايرادها انما لا يصح لفوات الغرض وهو معرفة المراد

هذه الالفاظ لم تحل بالمقصود لان القرآن لو حمل على المقروء لفهم المراد
وهو تعريف الكتاب ولو حمل على انه علم لفهم المراد ايضا فلما كان مرجع
الضمائر واحدا لم تحل ارادة المقصود ولو كان مرجعها مختلفا
لكان مخلا ولاحتاج الى القرينة وليس كذلك وقوله يكفي ان يقال كذا
لا وجه له لانا ذكرنا ان هذا الكلام كاف ولم ندع ان الكفاية مقصورة
عليه بل يجوز ان يكون غيره كافيا ايضا وذلك لا يقدح في صحة هذا الكلام
وليس للسامع ان يقول لم قال كذا ولم يقل كذا ولو كان كذا لكان احسن
بل الواجب عليه قبول الكلام ان كان صحيحا ورده ان كان فاسدا وقد
ظهر صحته عما بيّنا في الشرح فلا وجه للاعتراض عليه بهذا الطريق وقوله
والتاكيد غير جائز ممنوع لانه لما جاز ارادة الالفاظ المختلفة مع القرائن
المنزلة للمحافظة على ارادة الالفاظ الظاهرة مع مؤكدات تقطع الاحتمال
عنها بالطريق الاولى وقوله ينتقل الذهن به الى معنى القرآن فذلك مما
يمنع الذهن عن الانتقال الى محتمل اللفظ ويقتصر على ما فهم من ظاهره الوضعي
ولا يصير الظاهر به خفيا بل يصير اوضح مما كان ولم يحسن موقع ام في المؤكد
على ما عرف في علم المعاني وقد وجد ههنا كما بيناه في الشرح وقوله المراد بهو
بالقرآن ما هو المعروف والمقصد بالمنزل للاحتراز عن الكلام القائم بذات الله
جل جلاله فانه يسمى قرآنا حقيقة وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق وما

يبحث لانه حينئذ يلزمهم ان يكون هذا القرآن المقروء حادثا عند هذا القائل
وهو خلاف ظاهر المذهب وايضا القرآن المعروف هو المعرّف وذكر
المعرّف في التعريف تعريف الشيء بنفسه وهو غير جائز وح يكون كقول من
قال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق **قلت** قوله وهو
خلاف ظاهر المذهب وهم لانه ان اراد بالقرآن المقروء وهذه العبارات التي
هي دلالات فهي مخلوقة حادثة بالاتفاق الا عند قوم لا يعبأ بهم وان اراد
به ما دلت عليه هذه العبارات وهو المعنى القديم القائم بالذات فقد احترز
عنه بقوله المنزل وحاصل المذهب ان العبارات مخلوقة وهي دلالات
على المعاني اللغوية لا اشخاص واحوالها كشخص فرعون وغرقه وما تفوه
به يوسف واخوته وعمر ذلك وهذا كله مخلوق وهي ايضا دلالات على ذكر
الله تعالى اياها واخباره عنها وامره بها ونهيه عما نهى وذلك هو المعنى
بكلامه وهو غير مخلوق ولا حال في محل ولا قابل للصفة لانه ازلي فتبين ان
ما ذكر عن المذهب لا خلافه وقوله القرآن المعروف هو المعرّف الى آخره
ليس كذلك اذ المعرّف هو الكتاب وهو مبهم عند السامع وتعريفه بالقرآن
كتعريف العقار بالخمر الا ان القرآن مع كونه اشهر وكونه علما للوحي المتلو اعم
مما هو المراد بالكتاب المحدود فاحتيج الى التقييد على ما بيناه بخلاف الانسان
فانه ما وللبشر من كل وجه كالخمر للعقار فلو كان اشهر جاز تعريف البشر به

ولكن لا يجوز بقصده اصلا اذ لم يوجد انسان خال عن القيود المذكورة ليحتاج
بذكرها عنه فيقع فاسدا فاما القرآن فقد تحقق غير منزل وقد تحقق
المنزل منه غير مكتوب فيتحقق بقصده ما ذكر للاحتراز عن المقيد بهذه
القيود قوله وهو النظم والمعنى عدل عن ذكر اللفظ الى النظم رعاية لتعظيم
عبارة القرآن لان اللفظ الرمي والنظم تاليف اللآلي قال وفيه بحث لان
اللفظ القول فعال من الحروف والكلمات والرمي ايضا والنظم الشعر ايضا
بل هذا المعنى اظهر منه وقد نفى الله تعالى ذلك ولا حسن العبارة الموافق اللغة
والعرف قلت حقيقة اللفظ الرمي يقال لفظت الشيء من فمي اللفظ لفظا
رميته وسمي المتكلم تلفظا ولفظا لان المتكلم يلفظ به من فيه وحقيقة النظم
جمع اللآلي في السلك ثم استعمل في الشعر لافتقاره الى حسن ترتيب ليحصل
الوزن يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعته في السلك ومنه نظمت الشعر كذا في
الصحاح واذا كان كذلك كان استعمال النظم في هذا المحل اولى من استعمال العبارة
لانه مع كونه اوجب دلالة على حسن الترتيب الذي لابد عليه العبارة ويتضمن
بنفسه الفاظ القرآن بالآلي التي هي انفس الجواهر قوله واقسام النظم
والمعنى فانه يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة احتراز عن القصص والامثال
والحكم الواردة في القرآن فقال على ان هذه الاقسام لا تختص بالقرآن
ولا بالاحكام بل هي واردة في السنة ايضا بل في اللغة جميعا قلت

المقيد تقوله فانه يرجع الى كذا لسان ان الحاجة فانه يحتاج بصدده الى هذا القيد
لا الى الجمع والغرض من المقسم بيان اقسام هذا القيد لا بيان انحصارها
فيه اي فانه يرجع الى كذا من الكتاب مقسم على كذا وليس معناه ان جميع اقسام الخاص
والعام وكذا وكذا منحصرة فيه واذا كان كذلك لا يقدح وجودها في غيره فيكون قال
الانسان من حيث اللون اربعة اقسام ابيض واسود وكذا وكذا ولا يقتضي ان
لا يكون الانسان خارجا باعتبار اللون عن هذه الاقسام ولا يقتضي انحصار
هذه الالوان في الانسان بل يجوز ان يكون الحجر كذلك ايضا قوله صيغة
ولغة فالفرق بينهما ان مادل عليه اهل التركيب وهادته دلالة اللغة
ومادل عليه هيئته دلالة الصيغة فقال على دلالة الصيغة ايضا لعموم فلا
فائدة في ذكرها بل يورث الخبط في الكلام والبعد عن المرام والصواب ان يقال
وجوه النظم وضعا لغة او شرعا ليندرج فيها مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلت
اللغة وان استعملت على دلالة المادة والهيئة عند الاطلاق الا ان الصيغة اذا
انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة لا غير فكان معناه الاول في وجوه دلالات
النظم نصه وما في كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا معناه والله اعلم
اذهب عبده ليلا لان الاسراء وان كان الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل
كان معناه مطلق الاذهاب وكقول القائل نام فاحتمل معناه نام فانزل
وان كان الاحتلام عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم

لما انضم اليه كانت دلالته على الانواع لا غير او موصوف قبل التعميم بعد التخصيص
كقوله تعالى اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا وللمومنين
والمومنات وقولك في الدعاء المشهور ربّ اغفر لي ولوالدي ولجميع المومنين
والمومنات وهو نوع يورث الكلام حسنا اذا وقع موقعه على ما عرف في موضعه
كالتخصيص بعد التعميم وفائدته الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا
لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال
خصوصا وعموما ثبتت بالصيغة لا بالمادة خصّها بالذكر ثم عمّ الكلام اشارة الى
انها اهم وهذا النوع انما يورث الخبط لمن لم يكن له كثير ممارسة باساليب العربية
ولم يعرف بعد تراكيبها وما في كلّ فنّ من المحاسن ويخبط مثله غير ملتفت اليه
فاما ذو البصيرة العارف بمحاسن الكلام فتطلع به على ما لم يطلع غيره عليه من اللطائف
وتزداد به بصيرة وتطرّبه على المقصود فكيف يسمى هذا خبطا وقوله
والصواب كذا ليندرج فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما غير محتاج اليه لان
ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام
المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع اللغة كما نص
عليه مخرّج الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل في قسم الاستعمال
وان اعتبر استعمال الشرع ايّاها في معانيها الشرعية بمنزلة وضع آخر ابتدائي
حتى صارت حقائقها اللغوية به مهجورة كانت دلالتها على تلك المعاني صيغيا

ايضا لانها حينئذ تدل بصيغتها على تلك المعاني بالوضع كما كانت تدل
على المعاني اللغوية بالوضع فكانت عند رجحانه في قوله صيغة ودلالتها التي كانت
لغوية خارجة عنه لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بعد بصيرتها
على المعاني اللغوية الا بقرينة فتبيّن ان ما ذكره الشيخ لعدم له صواب ولا حاجة
الى ما ذكره الطاعن **قوله** وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول
قال وهنا بحث وهو ان الخاص والعام قد يكون بحسب استعمال المتكلم
مجازين لا بحسب الوضع وقد يستعمل العام في الخاص والخاص في العام كقوله تعالى
الذين قال لهم الناس اي بعض من سمعوا وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ
فقد طهر اي جلد ما يؤكل لحمه فان قيل لحن يقول ما هو بحسب
الوضع فقط قلنا لا لانه يعرف كلّ الخاص والعام حاصل مما ذكره الواقع
كما في الامثلة المذكورة **قلت** بل التعريف جامع لانه تعريف للخاص والعام
الصيغيين بدلالة مورد التقسيم وبدلالة قوله وضع لا الخاص الكلي على انا لا نسلم
ان ذلك خاص او عام لان المصنف لما شرط الوضع في التعريف لم يثبت الخصوص
والعموم بدونه فلم يكن لانواع او الشمول الثابت بالارادة خصوصا ولا عموما
فكان لفظ الناس عاما صيغيا اريد به بعضه وهو بالنسبة الى ذلك البعض
ليس بخاص لعدم الوضع ولا عام لعدم الشمول ولفظ الذي خاص صيغي اريد به
غيره واللفظ بالنسبة الى المراد ليس بخاص لعدم الانواع ولا عام لعدم

الألوكة
www.alukah.net

العسر والزيادة هي الرجحان ثم هذه المعاملات لانه اذا زاد رجحان احد الجانبين على الآخر ولو بقدر قليل لا يعتد به لانه تبرع واجبار عن التطفيف لان الرجحان مختص به فان قلت نعني بالرجحان الفضل القليل وصفا قلت ح نصير النزاع لفظيا اي يكون النزاع في تفسير الرجحان ونحن نفسره بمطلق الفضل الذي هو ظاهر والحجة على العسر ليست وصفا لها فان قلت زيادتها عليها وصف لها قلنا زيادة الواحد والكر ايضا كذلك وكذلك زيادة دليل على دليل آخر وكل عاقل يعلم ان الكر او قمزه الطن وابعد من السهو لان كل قليل فقيد ظنا ولكن الظنون تتفاوت زيادة واعتمادا الى ان ينتهي الى القطع وغالب الراي كالتواتر والشهرة ولان في الاكثر مثلا مائة لا يقل مع زيادة وترجح شهادة اثنين على شهادة الواحد ويحصل بها طمانينة القلب دون شهادة الواحد والنبي عليه السلام والخلفاء الاربعة وغيرهم رجحوا اخبار الاكثر على خبر الواحد وجنابة الجار خير لازالة الحيوة ومباشرة الكلب لا ذلك لا تعارض في الجراحات غير مضبوطة البالغ فقد يكون جراحة واحدة اشد تاثيرا من الجراحات والاصل لا يعارض النص مع الخبر فلا نسلم عدم رجحانها فان الصحابة تركوا خبر الواحد اذا خالف القياس كترك ابن عباس رضي الله عنه خبر ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام قال توضوا مما مسته النار لما خالف القياس وقال السنا نتوضاء بماء الحمام فكيف نتوضا بما مسته تتوضى وليس كذلك سلمنا ذلك لكن لا يكون لاختلاف الجنس والشهادة تضاعف المعاملات لا تعتبر الزائد على نصاب الزكوة لان الزائد ليس براجح ولهذا ترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فيما هو الاهم قلت اما قوله لاشك ان فضل احد المثلين على الاطلاق هو الرجحان

وقوله وساكه وافهم الى اخره قلنا المراد بالسبب قوله سمي سببا بحاذاة العلة دليل انهم سموه سببا باعتبار مآله ومآله الى العلية فانه يستقل على حقيقته عند وجود الشرط لا الى السببية حقيقة كلهم يطلقون لفظ السبب على العلة الموضوعة الشرعية فيقولون النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والعقل العرس سبب العصاصة ويطلقون لفظ العلة على المعنى المستنبط بالاجتهاد فرقا بين الامرين واذا عرف ذلك تبين ان المراد من سببه الحقيقة سببه حقيقة العلة لا سببه كونه سببا واذا سمع كلام العربعين عرفت انها شاهدان على صحة ما ذكرنا وفساد ما اختاره لما سنان الراي وقع في ان
المعلق بالمحل حلول وجود الشرط وهذا المعلق يحتاج الله باعتبار العلية لا باعتبار السببية فان السبب الحقيقي لا يعلق لان العلة انما تعمل بمحل الحكم ضرورة احتياج الحكم الى المحل ومقارنة العلة اياه ولا ضرورة في السبب لانفصاله عنه بتوسط امر آخر يسند الحكم به فلا يلزم من ثبوت الحكم في محل بعلة ثبوت سببه فيه فسقط بهذا ما ادعوى العاد فيه مبنيه على دعوى الفاسد ان المراد بالسبب السبب الحقيقي دون العلة وليس كذلك لما سلم عدم استعماله المجاز فكان دعوى العاد منقلبة عليه

شبكة الألوكة www.alukah.net

فممنوع بل فيه الف شكر اذ نحن نعلم ان زيادة الماء او الف عاما واحدا لا تسمى رجحانا
لغة وعرفا بل الرجحان هو الميل لغة وذلك يحصل بفضل مكيف عاما فترجح الكفاب والف
اعتبر بمطلق الفضل لم يسق ذلك مثلا وقوله والفضل اعم من ان يكون كذا فسلم ولكنه
ليس برجحان وقوله والزيادة هي الرجحان ممنوع ايضا اذ ليس كل زيادة رجحانا
وقوله الرجحان ليس بمحصور فيه مسلم ولكنه منحصر فيما يكون في معناه لدلالة اللغة
والشرع والعرف عليه دون غيره وقوله ٧ يصير الزاع لفظيا فممنوع بل الخصم حينئذ
الى تغيير الرجحان فاذا سلم تغيير الخصم الرجحان بمطلق الفضل ويكونه اظهر ممنوع بل الاظهر
ما ذكرنا لدلالة اللغة والعرف عليه وقوله والعبرة بالعشرة ليس وصفا لها فلنا هي بمثل
الوصف من حيث ان الثقل يقوى بها بحيث يميل الى احد الجانبين ومن حيث انها
تابعة للعشرة لاقوام لها بنفسها من حيث الثقل والوزن في مقابلة العشرة وقوله
وكل عاقل يعلم كذا ان سلم فلا نسلم انه معتبر في الترجيح لان الشرع لم يعتبره في باب الشهادة
عاما بين الكاب وقوله ولان ٢ الاكثر مثل ما في الاقل مع زيادة مسلم ولكن تلك الزيادة
ليست بصالحة للترجيح لانها ليست بحجة فلا يقوى به المرجح بل يقع التعارض بكل واحد
وقوله وترجح شهادة ٢ الاثنين على شهادة الواحد وهم فان ذلك ليس بترجيح بل شهادة
الواحد ليست بحجة اصلا وان حكمت عن معارضة ٢ الاثنين فلا يكون ترجيحا بعضها
وهما سواء كان لا متعارضان عندنا بل هما متعارضان من حيث ان الهلال لما حصل
بخبر احدهما لا يثبت بخبر الآخر فلا يجب عليه شيء وكل واحد منهما ينفي الضمان عن نفسه

نان النزاع
اللفظي لا اصطلاح
صوا لا خلاف في
عاد سر وجوهها
معنى واصل النزاع
فيه وهذا اجلا
المعنى في الوسط
لكن يكون
لفظيا ونسلم
انه لفظي على
التعبير الذي

مضافته الى صاحبه فكانا متعاضدين من هذا الوجه الا ترى ان التعارض ثابت فيما اذا اخذ احدهما رقبته والاخر وطء بدء حتى ترجح الاول على الثاني وقوله والخراجات غير مضبوط التأتي غير مسلم فان كل عاقل يعرف التفرقة بين حز الرقبة والوجأ بالسكين في الجنب او البطن او الثائر وكذا يعرف التفرقة بين قطع اليد وبين الوجاء البطن كيف وكلا منهما خراجات كل واحد منها تفضي الى الهلاك يقين وقوله واما لا يقصه مع الخبر فكذا الى الغرة تهوية لان الصحابة رضي الله عنهم لم يتركوا خبر الواحد اذا صح عندهم بالقياس وانما تركوا بعضهم العمل بخبر الى عمر رضي الله عنه بالقياس في بعض الصور لعلة ثبت عندهم في روايته على ما عرف في موضعه الا ان المذهب عندنا ترجيح القياس على الخبر الصحيح ولئن سلم انهم تركوا الخبر بالقياس فلا دلالة على جواز الترجيح بالكثرة بوجه اذ الكلام في ان دلالة المتعددة هل ترجح على الدليل الواحد بالكثرة ولا دلالة ما ذكر على جوازه بوجه وقوله ولئن سلم لكن ذلك لاختلاف الجنس نقول به ايضا لان اختلاف الجنس لا يمنع الترجح عندنا حتى جوز الترجح بالكثرة لان المحب كثرة الظنون عندهم ويتحقق ذلك عند اختلاف الجنس كما يتحقق عند اتحاده بل متأول على الجواز فان بعض من لم يجوز الترجح بالكثرة جوز عند اختلاف الجنس فانهم قالوا لا يترجح نص الكتاب ولا الحديث بانضمام مثله اليه ويترجح بانضمام قياس اليه وقوله وللشهادة نضاب الى آخره قد مر جوابه فيما تقدم وقوله ترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين نقول به ايضا لان شهادة الاربعة ليست بحجة فيما ذكرنا اصلا كشهادة الفرد فيه وفي سائر الحقوق فلا يتحقق الترجح لعدم التعارض قوله والترجح بقوة

ثبانة على الحكم المشهود به كقول لنا في مسح الراس الى آخر ما ذكره وشرحه قال بعد بيانه وفيه بحث لانهم قالوا مسح الراس ركن في الوضوء فيسن ثلثه كما في سائر اركان الوضوء فجعلوا الوصف ركنه الوضوء لا الركنية مطلقا حتى يرد عليهم ان كان الصلوة تنقضي قلت ليس هذا بايراد يتعرض عليهم وكنه بيان ان الركنية ان سلم انها موثرة في الوضوء فليست موثرة في غيره فلا يكون موثرة في التكرار على الاطلاق ونوصف المسح موثر في التخفيف على الاطلاق فيكون اعتباره اولى قوله والترجح بالعدم عند العدم الى آخره قال فيه بحث لان اختصاص الحكم به يدل على توقف عليه ويزيادة تعلقه به وزيادة تاثير فيه ويكون النوع كما في القسم الثاني وهذا ادل على اشياء العقلية والعدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في اشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرها لا يوجب ذلك ويصح تعليل السيد ضرب عبده بانه لم يفعل ما امرته والزوج ضرب زوجته بانها لم تصل ويصح تعليل العقاب بعدم امتثال الامر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين الا انه نفي المعدوم ليس له تاثير لانه ليس بشيء والعدم غير المعدوم اذ العدم قد يكون متحققا كعدم المعدومات دون المعدوم وكثيرا ما يفرق المتكلم بين النفي والمنفي وفيه خطر عظيم واذا عرف هذا علم ان اقوى الترجحات الثلاث الا ان يكون معارضة منصوصا او مجمعا عليه

الألوكة www.alukah.net

ومع لا يكون كذلك قلت لانا نسلم ان اختصاص الحكم بمعنى يدل على زيادة
الباعث فان باعث السبب والحكم المختص به مثل تاثيره فما ليس بمختص به لان
تاثيره فيه باعتبار وجوده وصلاحيته للاثبات والسبب الذي اختص حكمه به والذي
لم يختص به في ذلك سواء الا ترى ان تاثير البيع في الملك مع انه غير مختص به مثل
تاثير النكاح في الحل في حق الحر او مع انه مختص به هو غير فرق بين تاثير الباعث
وقوله والعلم بمعنى له اثر في الاشياء وشرطها وعقلا ممنوع فان العلم ليس
بشيء فلا يكون موثرا في شيء وعدم الشرط لا يوجب عدم المشروط عندنا بل هو
معدوم بالعدم الاصلي وهو لا ينتقل الى موجب وقوله وهو تعليل السيد
ضرب عنه بكذا وتعليل العقاب غير مسلم انه صح باعتبار العلم بل صحته باعتبار
الترك الذي هو فعل عند جميع اهل العقل سوى الى هاشم و الاية ما ولا تاثير
ايضا وقوله والعلم عن المعدوم لتحققه دون المعدوم ان سلم فذلك لا يوجب
ان يكون موثرا لانه مع ذلك ليس بشيء اذ الشيء عبارة عن الوجود ولا يجوز اطلاق
اسم الوجود على العلم كما لا يجوز على المعدوم ثم العلم وان كان متحققا لا يكون
متحققا مثل تحقق امر وجودي بالاتفاق لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق
العلم لما عرف فباعتبار تحققه يصلح للترجيح وباعتبار انه مع تحققه ليس بشيء
او باعتبار ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح
في تعارض الترجيحين قوله في الترجيح مثاله في موضع الخلاف ما قلنا

في صوم رمضان انه يجوز نيته قبل النصف من النهار الى آخره قال فيه بحث لان
الكل تابع لجزئه في التعيين دون الكمال فان بعض اجزاء الشيء اذا كان ناقصا
والبعض الآخر كاملا لا يكون الكل ناقصا قطعا ولا مفيدا كمال البعض الآخر والصوم
وان كان ركنا واجزاء لكنه ذو اجزاء متعاقبة وقد خلا بعضه عن النية التي هي
شرط الصحة فكيف يوجب وجود النية في البعض الآخر وان كان اكثر صحة الكل
وح لا تعارض وجود النية في البعض عدمها في البعض والترجيح انما يكون بعد
التعارض وايضا هذا منقوض بصور فساد بعض الآخر فان الفساد متحقق
فيها وصحة نوع الشك بعد الشهادة لشرط الآخر متمسك قبلها وصحة النفل بلا تبييت على
خلاف القياس انما للضرورة اولانه صوم من حين النية فلا تقاس عليها قلت
نحن لا نسلم فساد الاقل الذي لم يوجد النية فيه حقيقة بل يقول هو موقوف على مشروع
الوقت فان صادفته النية صح والا بطل ونجعل النية الموجودة في الاكثر الذي
هو كل الكل موجودة في الكل فيكون النية في الاكثر موجودة حقيقة وفي الاقل موجودة
تقديرا لان تعذر الاقل خاليا عن النية من كل وجه ثم ترجح الاكثر باعتبار وجود
النية منحصرة عليه كما اعتبره الشافعي قلنا ان الاقل لم يخل عن النية التي هي شرط
الصحة تقديرا والنية التقديرية كافية للصحة كما في النية المتقدمة قلنا ان الكل
كامل بوجود النية فيه لان الكمال مقصور على البعض وقلنا ان التعارض حصل
ثابت كما بينا وان هذا لا ينقض بصور فساد بعض الآخر لان الآخر لم تفسد

هنا بل توقفت ثم صحح بالنية المقدرة وقوله وصحة نوم الشك على خلاف القياس
ممنوع فان تقدم النية لما جاز بالاجماع لمعنى معقول وهو وجود النية في الكل تقديرا
فالتأخير للحاجة لهذا المعنى اولى بالجواز لان النية المقدرة هنا في النصف الاول
دون الكل وكون النفل صوما من وقت النية ممنوع لان الصوم لم يشرع متجزيا
اصلا ولو جاز التجزؤ فيه لم يتفاوت الحال بين النية في الاكثر والاقل فيه ولم يفعل النبي
عليه السلام ولعل احد من اصحابنا انه صام نفلا بنية بعد الزوال قوله كحد القذف
ذكر في الشرح وامثلة الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط الى آخره قال فيه بحث
لان حرمة الدم انما تسقط بالكفر والزنا مع ان الاصل بقاؤها لما فيها من فساد العالم
بالمقاتلة والمحاصمة وليس في حرمة القذف ذلك فابقاؤها اولى على الاصل وطلاق
الامة وعدتها حق العبد مع تسقطها فان فعل العقوبات لا تسقط الا حق الله
تعالى قلت ما الدليل على التخصيص بالعقوبات والتفويض الى الامام لرعاية العدل
في الصرف قلت لا نسلم ان سقوط حرمة الدم بالكفر والزنا لعتبار المقاتلة والمحاصمة
بدليل انها تسقط في حق من ليس بأهل للقتال كالنساء والصبيان والعميان
والزمنى والرهابين حتى لو قتلوا لا يضمون بقصاص ولا دية وبدليل ان
المرتد لو لم يقاتل ولم يحاصم وقتل لخوفه لا يعقل منه ووجب قتله بل السقوط
بطريق العقوبة فانه اذا اختار الكفر مع وضوح دلائل التوحيد وصحة الرسالة
عرفنا ان جعل من عداد الحيوانات مباح الدم فاذا اسلم ثبت العصمة به وليت

ملازم في عداد اهل
الذمي او بعد صوم

الحرمة بناء على ثبوت العصمة لا لانا نرى ان سقوط حرمة الدم في الزنا بهذا الطريق
لا لدفع المخاصمة والمقاتلة وقوله وطلاق الامة وعدتها حق العبد مع تسقطها
لا يرد نقضا على ما ذكرنا لان الكلام في ان ما يجب للعبد حقا له على الغير لا تتصف
به من وجب عليه والطلاق حق الزوج ولكنه ليس بواجب له على احد والعدة
ليست حقا للعبد بل الغالب فيه حق الله تعالى بالاجماع وقوله ما الدليل على
كذا قلنا الدليل على ان النصوص الموجبة للعقوبات عامة تتناول الاحرار قال
والاجزاء الا ان الاحرار خصص في حد الزنا بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب والعبيد خصوا ايضا بدلالة هذا النص وفي سائر الحدود خصوا بالاجماع
وقوله والتفويض الى الامام لكذا ممنوع لما ذكره الشارح قوله وحقوق دائرة
بين الامرين ذكر في الشرح توضيحه انها تجب على من ليس بحانث في اليمين ولا في الحنث
الى آخره قال فيه بحث لان نقض اليمين هتك حرمة الله تعالى وهو جناية
قلت نحن لم نرد به ان معنى الحنث معروف اصلا بل نريد ان ذلك الفعل
الذي حصل به الحنث ليس بجناية في ذاته بل هو مشروع مندوب اليه في نفسه وان
تضمن معنى الجناية باعتبار هتك حرمة الاسم ولم يندفع ايضا ان معنى الحنث سلوب
بالكلية في كفارة اليمين بل يقول معنى الحنث مرجوح ومعنى العقوبة مغلوب وحينئذ
العبادة غالبة ولو لم يكن فيه معنى الهتك لم يكن الواجب عقوبة بوجه بل كانت عبادة
خالصة قوله وعبادة فيها معنى المؤنة الى آخره قال وههنا بحث وهو ان

www.alukah.net

ابن عباس رضي الله عنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صدقة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين وهذا يدل على ان فيها معنى العقوبة والعبادة فتصير من النوع الرابع الا ان نعرف بدليل ان فيها حق المؤنة فهنا مع العبادة والعقوبة دون الرابع **قلت** كونها طهرة لا يدل على العقوبة فان الطهرة بالعبادات المحضة ايضا قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اتبع الحسنة السيئة تمحها الجمعة الى الجمعة كفارة لما بينهما الحج المبرور كفارة سبعين سنة كيف وحصول الطهرة بالعبادات اكثر من حصولها بالعقوبات وحصولها بالعقوبات مختلف فيه وبالعبادات متفق عليه فلا يصح ان يستدل بكونها طهرة على ان فيها معنى العقوبة ومعنى العقوبة في الكفارات ليس باعتبار ان الطهرة بل باعتبار انها واجبة بطريق الجزاء **قوله** وفيه فيها معنى العبادة فهي العشر الى آخر ترجمه **قال** بعد تقرير ترجمه ويلزم من هذا ان تكون الزكوة من هذا النوع لكونها مؤنة للمال لقوله عليه السلام حصنوا اموالكم بالزكوة وفيها معنى القربة ايضا ومن جعلوه من النوع الاول **قلت** قد بينا ان المؤنة ما تحتاج اليه البقاء كما تنفقه للحيوان والعشر والخراج للارض والزكوة ليست سببا لبقاء المال والتحصين لا لحب البقاء ايضا فان المال بعد التحصين قد تلف بصرف المالك الى حوائجه ومعنى التحصين انه ما خوف من السرق والغرق والحريق ونحوها لا انه سعي بعد الزكوة على ان المنظور في هذا الباب المعنى الاصلي المقصود الذي بنا المشروع عليه دون ما ليس بمقصود والمعنى الاصلي

في الزكوة هو تمليك المال بالتصدق الذي هو عبادة محضة دون التحصيل فكان التحصين من فوائده وثمراته لا من مقاصده ثم **قال** بعد ذكره الانواع الثمانية هذا هو المقرر من الانواع الثمانية التي هي حقوق الله تعالى خالصة وكما ان العبادات حقوق الله تعالى فكذا وجوبها حقه وكما ان الحدود حقه تعالى فكذا ما يدرء بها الحق ايضا حقه فصارت الاقسام اكثر وكذا في حقوق العباد كما ان المال حق العبد فكذا حرمة مال الغير ايضا حقه حتى جاز له رفعها **قلت** كان من اعتبر هذا التقسيم نظر الى المقاصد دون الوسائل فالوجوب ليس بمقصود بل المقصود هو الفعل والوجوب محض لله وكذا الحرمة سبب للعقوبة فباعتبار الاقضاء والسببية كان الوجوب والحرمة من القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة وان جاز ان يكونا من هذا القسم من حيث انها احكام **قوله** وذلك مثل دلالة السارق على مال انسان • ذكر في ترجمته ان الدلالة سبب محض ليس فيه معنى العلة لانه تخلل بينها وبين المقصود ما هو علة وهو الفاعل غير مضافة الى الدلالة اذ هو فعل باختياره لا باكراه الدال حتى تحقق فيه معنى العلة كما في سوق الدابة وقودها اذا تلف شيء بوطئها فان فيها لا اكراه على الذهاب فصار فعلها مضافا الى لا اكراه وتحقق حكم العلة ولهذا يصح ان يقال اتلفه بقود الدابة ولا يقال في صورة الدلالة اتلفه بالدلالة ومثال الدال رجل في دار الاسلام قوم من المسلمين على حصن في دار الحرب يوصف طريقه فاحكاموه بدلالته لم يكن الدال مرتكبا لانه ما جلب سبب محض ثم **قال** هذا

وهو الفعل الذي يباشره الدليل باختياره فلا يكون اضافة الى السبب لزوال التحصين

الألوكة
www.alukah.net

ما ذكروه وفيه بحث لان فاعلية الفاعل علتها تصور نيل المقصود الباعث لاختياره
وتصور النيل الباعث ههنا علمه الدلالة فالدلالة علم لفاعلية الفاعل بالاتلاف
وفعله وان كان باختيار لكن ذلك الاختيار لما كان ناشيا عن الدلالة والسارق
راغب بالطبع الى السرقة فهو من هذا الوجه كالمعتوه المستعمل في السرقة والدال
باعث مستعمل لها فهما كالمامور عبد الغير بالاباق اذا ابق بامره فانه ضامن بالاجماع
بناء على انه استعمله في الاباق فهذا اولى بالضمان لان الدلالة اقوى تاثيرا في السرقة
من الامر بالاباق لانها توضح طريقه وترشده الى ما هو بصدده من باب السرقة فيتضح
ان يقال ان السرقة والاتلاف لدلالته فيكون للدلالة حكم على الاتلاف كما في قود
الدابة فان فعل قود الدابة اكراه لها على فعلها والجناية انما تكون بالمباشرة او
الاكراه والدلالة ليست كذلك قلت وبالله نستعين ايضا كما في الامر وايضا الاكراه
انما يكون جناية ان لو كان اكراها على الاتلاف وههنا ليس كذلك فان القائد انما
يكرهها على السير لا على الاتلاف وهذا الاكراه حائز شرعا وعقلا لان الله تعالى انما
خلقها ليسوقها الناس ويعودها الى مصالحهم والاتلاف انما لزم ضمنا لا قصدا فالخلاف
الدال فانه قصد الاتلاف وبعث الفاعل على الفعل الجرائم ولا شك ان العمد العدوان
في الاتلاف حق الغير بحيث لو لم يكن ذلك العمد لما تلف لان سبب آخر جناية موجبة للغرامة
ثم لا شك ان جناية القائد امتنع من جناية الدال بوجوه ما ذكرناه فادها الى ان المشروع
لا للاتلاف وانه غير قاصد وان لصاحب الحق نوع تقصير لاهماله على المرء وانها خلقت

مطيعة للسوق والقود بالاختيار فلا اكراه بالحقيقة والدال بالوصف انما لم يصر شريكا
انما لهم لانهم استحقوا الغنيمة بالشوكة والغلبة وليس لمدخل في ذلك حتى لو كان الاسقوط
كالامام وايضا لو لم يكن التبرع موجبا للاجر لا لزم ان لا يكون الجناية موجبة
للزجر وايضا هذا منقوض بدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله المدلول
حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة سبب محض على قولكم لتخلل فعل
فاعل مختار بينها وبين الحكم كدلالة السارق ومنقوض ايضا بما اذا سعى
انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه ما لا كان الساعي ضامنا وغيبة سبب
محض ايضا لتخلل فعل مختار بينه وبين الحكم قلت اما قوله تصور نيل المقصود
علة لفاعلية الفاعل او علم للاختيار ممنوع لان العلة ما يؤثر في الحكم بغير واسطة
ولا شك ان الحكم عنه اضلا عند من لم يجوز تخصص العلة وعند من جوزه لا شك
عنه عند عدم المانع وههنا يجوز انفكاك الفاعلية والاختيار عن هذا التصور
من غير وجود مانع فان التصور قد يوجد بدون اختيار الفعل وبدون ان يصير
فاعلا واختيار الفعل وصيرورته فاعلا يوجد بدون التصور الناشي عن الدلالة
وكذا الدلالة ليست بعلة للتصور المذكور بل هي علة لحصول العلم بالمال ومحله لا غير
فاما تصور نيل المقصود مبني على امور اخر بعد حصول العلم من القدرة على
المشي ونقب الجدار او فتح الباب واصابة المال وقوة حمله الى الخارج ونحوها
الا ترى ان التصور يوجد بدون الدلالة والدلالة توجد بدون التصور بان كان

الألوكة
www.alukah.net

المالك في موضع لا يمكن التطفل به للسارق فلا يكون الدلالة علة له وقوله ذكر الاختيار
ناشئ عن الدلالة ممنوع ايضا بل صونا شئ عن كونه مختارا خلقه كاختيار سائر الافعال
وكما لو اختار السرقة من غير دلالة وقوله والسارق راغب بالطبع الى السرقة
ان اراد به انه مجبول عليه طبعا كالمايع مجبول على السيلان فمسلم ظاهر وان
اراد به انه مائل اليه باختياره فمسلم ولكن لا نسلم ان السارق بهذه الرغبة بالطبع
يصير كالمستهلك للعرض وان الدال يصير مستعملا له فيها تتحلل الاختيار الصحيح
بين الامرين القاطع للنسبة عن الدال وكيف يصير بمنزلة المستعمل في العرض ولم يكن هو
اجد على العرض ولم يأمره بها بل هو على اختياره الصحيح ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل غايته انه يتيسر بها طريق الفعل وذلك يسمى سببا وليس هذا كامر عبد الغير
بالاباق فانه بالامر صار مستعملا له اذا استعمال العبد ليس الا بهذا الوجه فصار كانه
اخذه وارسله في الطريق لما بين فيضمن وليس في الدلالة استعمال بوجه الا ترى انه لو دله
على طريق الاباق من غير امر بان قال اذا اردت الفرار فالطريق كذا وكذا فابق
لا يضمن بالاجماع لعدم الاستعمال فالحاوي دلالة الباري بالامر بالاباق لا يصير بوجه
وقوله ولا كذا اذا يكون جنايته الى آخره قلنا لا نسلم وقوف الضمان في جميع العبارات
على القصد بالاجماع بل يثبت بالاتلاف ضمنا كما يثبت بالقصد وقوله وهذا الاكراه
جائز شرعا وعقلا الى آخره مسلم ولكن بشرط السلامة لا مطلقا وقوله لصاحب الحق
نوع تعسف لاعمالها على الجملة قلنا لو تحقق التعسف هنا لا نضم القائد والسائق ايضا على ما عرف
في الوديعة

وقوله بخلاف الدال فانه قصد الاتلاف قلنا مسلم ايضا ولكنه لم يباشر سبب الاتلاف
حقيقة وتقديرا والقصد بدون المباشرة لسبب غير موجب للضمان والمباشرة بدون القصد
موجبة وقوله ولا سلم ان العهد العدوان الى آخره قلنا لا نسلم ان هذا عدوان
لان العدوان في صورة الباب انما لفعل يوثر في الحكم من غير واسطة هي اقوى من المباشر
ولم يوجد ذلك هنا ولئن سلم انه عدوان لا نسلم ان مثل هذا العدوان موجب للغرامة لعدم تحقق
مباشرة الاتلاف حقيقة ولا تقديرا ولا نسلم انه لو امكن ذلك لما سلف الجواب ان تلف الرقبة من
غير دلالة وباسباب اخر كما ذكرنا وقوله هم لا سلم ان جناية القائد كذا مسلم ولكنه مع ذلك
مباشر لسبب الضمان تقديرا فصلح لذلك وقوله والدال لو صح انما لم يصر تركيا كما قلنا
في الدال على الرقبة انما لم يضم ايضا لان الضمان انما يستحق بمباشرة سببه تحقيقا او تقديرا ولم يوجد
كما بينا واما ما ذكر من النقض بمذكور في الجواب الترجيح وذكر الترجيح في الجواب ان
دلالة المحرم كدلالة المودع فانه جاز بتركها الترجيح بالحفظ قال وفيه بحث لان الدال
الترم بعقد الاسلام امن مال الغير عنه فصار جانيا لازالته بالدلالة قلت لا نسلم انه الترم
ذلك بالسلامة لانه ليس بعقد الترام ابتداء من غير صنع الترام حقيقة ما جاء به الرسل والاقرار بها
مثبت بما صنع لوازمه وهو الترام حرمة ماله بالامر بالدلالة فاما ان يثبت الترام بالامر بحيث
لو فوت بالامر بحيث لضمان فلا لانه ليس من لوازمه بالامر ان لا سلام لا يزول بالدلالة ويدل على ترك
اعتماد هذه شبهة انه ليس بالترام بالامر من حلال فانه الترام امن الصيد قصدا
وبحلال المودع فانه الترم الحفظ قصدا والدلالة تنافي بالامر والحفظ ولئن سلمنا انه الترام بالامر
لا نسلم ان الدلالة ازالة بالامر لان الامر بالزوال لا يثبت بالعود عن الياس والدلالة في الحفظ
بحملها على امنها بالايدي والجراد بالدلالة لا تزول هذا الامر بخلاف دلالة المحرم على الصيد
امن يتوارى عن اعين الناس ويعود عنها وبالدلالة لا تزول هذا الامر فتفترقان وقد ذكرنا الدلالة

www.alukah.net

والا فلم انها تصلح سببا للضمان لان الضمان حكم مترتب على اتلاف حقيقة او على ترك الحفظ الملتزم بعقد عقد به المالك او بوصي منها بالدلالة على سبيل مباشرة محظور او بسببه فيجب بها ما يجب بالاحرام لا غير بخلاف الاحرام فان الضمان فيه مترتب على ادائه الحرام من جانب المحرم وقد تحققت بالدلالة فيجب بها الضمان كما يجب بالقتل **قوله** مثل جود الدابة وسوقها الى اخر شرحه **قال** بعد تقريره وفيه بحث لما قلنا ان العقود والسوق ليست بضرورية للجواز حاز عملا وشرعا وهو غير قاصد الى ذلك وصاحبه مقصر فينبغي ان لا يكون ضامنا ولقوله عليه السلام الرجل جبار والنار جبار يعني اذا اتلف شيئا بالرجل او النار بدون القصد فلا شيء عليه **قلت** قد بينا ان العقود والسوق وان كانا ليسا من ضرورة الركوب لكن الجواز بشرط السلامة لا على الاطلاق وان القصد ليس بشرط للضمان في حقوق العباد وان التقصير لو تحقق لا ضمان ايضا وقوله عليه السلام الرجل جبار محمول على ما اذا لم يكن مع الدابة سائق او قائد او على ما اذا فتحت الدابة برجلها نافلة من غير ان يفتحها احد على ما عرف في الفروع **قوله** فاما اليمين بالله تعالى فسمي سببا مجازا لذلك يعلق الطلاق والعتاق بالشرط الى اخره **قال** بعد تقرير شرحه وفيه بحث لان موجبها كما هو البر فكذا الكفارة والجزاء عند عدم البر باكيدا لالتزام البر وهذا يوجب السببية **قلت** نحن نسلم ان موجبها الكفارة والجزاء عند فوات البر وكلامنا فيما قبل ذلك ويقول لا نسلم ان موجبها الكفارة والجزاء عند فواته لعدم انضمامها الى الكفارة والجزاء ظاهرا ولكن لما احتمل ان يصير كذلك احتمل ان يصير سببا بطريق ان يحنث ويحل اليمين فيجب الكفارة والجزاء ظاهرا **قوله** فاما اليمين بالله تعالى فسمي سببا مجازا لذلك يعلق الطلاق والعتاق بالشرط الى اخره ذكر في شرحه ان اليمين قبل الحنث سبب للكفارة مجازا وكذا المعلق بالشرط وهو قوله ان طالق وان حر قبل وجود الشرط سبب للجزاء وهو وقوع الطلاق والحرية بطريق المجاز لان المراد المعلق سبب حقيقة وعلى هذا بنى الكلام في المسائل

وعلى هذا بنى الكلام في المسائل التي بعده ثم انه اجرى التعليق على حقيقته وقال اليمين بالله تعالى قبل الحنث سمي سببا للكفارة مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط سمي سببا للجزاء مجازا وقرر الكلام على هذا الوجه ثم **قال** وزعم قوم من الشارحين ان المراد بالتعليق ههنا المعلق وفساده واضح لان دليل الجانبين انما يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق اما دليل اصحابنا فلان التعليق موجبه لا يصلح للبر لا المعلق فان موجبه لا يصلح وجود الجزاء فكيف يصح ان يقال موجبه لا يصلح علة للجزاء واما دليل الشافعي رحمه الله فلان التصرف من الحالف هو التعليق لا التطليق والتحرير **قلت** المراد به المعلق دون التعليق وذلك لان التعليق وان صلح سببا للبر لا يصلح سببا للجزاء في الحال ولا في المآل اما في الحال فظاهر لما ذكره في الكتاب واما في المآل فلان الجزاء لا يجب الا بعد بطلان التعليق بوجود الشرط وانحلال اليمين وموجب بقاء التعليق لا تصور تحقق الجزاء البتة فلا يصلح التعليق سببا للجزاء البتة فلم يصح تسميته سببا باعتبار الحال ولا باعتبار المآل فاما المعلق وهو قوله ان طالق فلا يصلح سببا للجزاء قبل وجود الشرط لانه جزء التعليق الذي هو موجب للبر فلا يجوز ان يكون جزؤه موجبا لما يستلزم بطلان حكم كله لكنه يحتمل ان يصير سببا بعد بطلان التعليق وانحلاله بوجود الشرط وجزء من جزوه التعليق فيصح ان يسمى سببا للجزاء باعتبار المآل وكذا اليمين بالله تعالى سبب للبر في الحال وهو ما نوى من وجوه الكفارة لا محالة فلا يجوز ان يكون سببا لها ولكنها يحتمل ان تصير سببا للكفارة عند الحنث بطريق

فيصح تسميتها سببا باعتبار المآل واذا ثبت ذلك عرفنا نقوله لكنه يحتمل ان يؤول
الى السببية ٤ المعلق دون التعليق فان قوله الخراج مرتب على البر علامة انه يجب
عند فوات البر خلفا عنه فيلزم ان يجب بالحنث به لا اصل ولا اصل وهو التدين
بالتعليق بالاتفاق فكذا خلفه وهو الجزاء قلنا ذلك اذا امكن اثبات الخلف بالثبت
به لا اصل فاذا لم يمكن اضيف الى ماله تعلق به وقد بينا ان اضافة ثبوت الجزاء الى
التعليق غير ممكن اذ من شرط ثبوته عدم التعليق وبطلانه بوجود الشرط ولكن يمكن
اضافته الى المعلق الذي له تعلق بالتعليق بالجنبا والجزئية فيضاف اليه عملا بالدليلين
بقدر الامكان وقوله التعليق موجبه لا على البر لا المعلق مسلم ولكن لما كان
موجب التعليق البر لا يمكن ان يكون المعلق سببا للجزاء حال بقاء التعليق لان البر مانع
من الجزاء فيكون مانعا لسببيه وهو المعلق عن السببية ايضا وهو معنى كلام المصنف
تحمله لله والمس تعقل للبر وذلك لا يكون طريقا الى التعليق لا يكون طريقا للجزاء سنفيه وباحرام
لانه يمنع المعلق عن اتصاله بالمحل فلا يكون سببا مفضيا اليه لكنه اي لكن المعلق الذي
هو جزء التعليق او لكن التعليق بالنظر الى جزوه يحتمل ان يكون كذا الى آخر ما ذكره ٤
الشرح فتبين ان الفساد الذي ادعاه على كلام بعض الشارحين وتم وانه راجع الى
ما اختاره من التفسير ٤ التحقيق قوله والشافعي لحمه الله جعله سببا مؤثرا معنى العلة
ولهذا لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك الى آخره قال بعد تقرير هذه

القاعدة والحق ان اليمين قبل الحنث والشرط سبب في معنى العلة لان اليمين بالله تعالى مفض الى الكفارة عند الحنث وهي موثرة فيها قطعا حرمة اسم الله تعالى وكذا التعليق الذي هو ايقاع الطلاق والعتاق على خطر الشرط مفض الى الجزاء وموثر فيه عند الشرط قطعا لكن لما كان ايقاع الطلاق والعتاق بالنسبة الى زمان وجود الشرط جاز التعليق بالملك وسببه قلت نحن نسلم ان اليمين عند الحنث مفضية بل هي موثرة ٤ وجوب الكفارة ولكن الكلام ٤ انها مفضية قبل الحنث ام لا فنقول انها ليست مفضية لما ذكرنا ولكنها تصير مفضية وموجبة بطريق الانقلاب ولا دليل هذا على انها قبل الحنث سبب ٤ معنى العلة قوله وكذا التعليق مفض الى الجزاء ممنوع لما ذكرنا انه ليس مفضيا اليه قبل وجود الشرط وبعده فاما المعلق الذي هو الموثرة الجزاء عند وجود الشرط فليس بسبب حقيقي قبله ايضا لان التعليق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر او انت طالق مانع عن اضافته الى محل الجزاء شبهه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا في الشرح فقال وعندنا لذا قوله وعندنا المجاز الذي سميناه سببا مجازا وهو اليمين بالله تعالى والتعليق قبل الحنث والشرط وبنى الكلام لهذا المجاز يعني علته ثم قال ٤ آخر تقريره وزعم قوم من الشارحين ان المراد بالتعليق المعلق المعلق ٤ وقد بينا فساده ٤ البحث السابق وان المراد بشبهه الحقيقة شبهة كونه علة حقيقة وفساده واضح لان كلام المصنف وكلام زفر رحمه الله كلاهما شاهدان ليس كذلك قلت قد قررنا ان غير المعلق لا يصلح سببا للجزاء وان الفساد الذي ادعاه منقلب عليه وهو فساد واضح لان كلا الكلامين شاهدان ليس كذلك فعارضه مثله لا كذا ما تم الكلام

الألوكة
www.alukah.net

لاستظام صيغه كاللفظ الموضوع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لعدم الاستعمال في موضوعه وفي غير موضوعه قوله الخاص وهو كل لفظ ذكر في الشرح ان ذكر كلمة كل في التعريف وان كان مستدركا في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الحد ان يستقيم على كل فرد من افراد المحدود لوجود الجنس فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الآن المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا تعريفات في نصابي يفهم بوقف بها على المراد وهي اللفظ كما هو اللائق بالفقه تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مرامهم دونها فتنبه عليه هذا بيان اصطلاح منهم بل طريق بيان لما هو الحق اذ لولم يصدق التعريف على كل فرد لما كانت الافراد من تلك الجنس فلا تكون زيد خاصا ولا جنسه وله غيرهما ومسلكه اظهر من ان يخفى على عاقل قلت المراد من اصطلاح انهم شرطوا في التعريف امورا لم يشترطها غيرهم لانهم الزموا بيان الحقائق العقلية في التعريف فاحتاجوا الى اشراطها فاما السلف فلم يلزموا بيان الحقائق في التعريف لعدم احتياجهم الى ذلك واذا الزموا بيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بترك كلمة كل في التعريف اذا الضابط حصل بيان الافراد كما حصل بيان الجنس فهذا هو المراد من ترك اصطلاحا تم

نعم لو الزموا بيان الحقيقة شيء لاحتروزا عما احتروزا منه اولئك ولكنهم لم يلتزموا ذلك فربما يقع تعريفهم بيان الحقيقة وربما يكون بيان الافراد الذكر حصل به الضبط ويسر الى المعنى الحقيقي ايضا وربما يكون بيان الانواع الذكر يفهم منه جنسها بطريق الالتزام او التفهم فالحاصل انا نسلم ان ذكر كلمة كل مستدرك في التعريف للحقيقة ولكن لا نسلم انه في الضوابط مستدرك قوله وضع لمعنى معلوم على الافراد قلت احترز بقوله معلوم عن المجمل فانه غير معلوم للسامع وبقوله على الافراد عن العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد قال فيه بحث لان التميز في هذا القسم من بعض الوضع لا حسب السامع والعامل وغير ذلك والمجمل كما لو نوا حسب الوضع لا بد وان يكون معلوما قلت قد ذكرت في الشرح انه لا حاجة الى الاحتراز عن المجمل الى الخره ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقلت احترز به عن المشترك اذ فيه ابهام بحسب الوضع قال وفيه بحث لان المشترك باللفظ الى كل واحد من معانيه اما خاص كالقرء او عام كالمشترك فيه آخر فاخراجه ليس الا مخالفة الواقع وايضا ان اراد بالافراد ان لا يكون موضوعا لمعنى لغير فالعام كذلك وكل شيء وجميع المسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له لفظ وان اراد به ان لا يكون في معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شيء من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف الاجماع قلت

www.kutubpdf.com

الحرمتين عرفت انهما يشهدان على صدق هذا القول وعلى صحة المعقول من القول الا ترى ان تفهم
اثبتوا للسبب نوع تعلق بالمحل حتى اشترطوا بقاءه المحل باعتبار هذا التعلق
والتعليق لا يتصل بمحل الحرابوجه لانه تمليك ولا اتصال للتمليك بمحل الحرآ الذى هو
المرأة او العبد بوجه بل محلها ذمة الحالف لا غير كالتمليك بالله تعالى فثبت ان
شبهة الحقيقة للمعلق للتعليق وان اعتبار شبهة الحقيقة في التعليق في سائر
قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره قرره على ما اختاره ان التعليق
سبب ثم قال في آخر كلامه وفيه بحث اذ لا يسلم ان التعليق بما يشبه العلة
يشبه الايجاب كما في العلة فان العلة انما يشبه لحصول وجود الحكم بالعلة وههنا لم يتم
كذلك وايضا لو يشبه الايجاب فكيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب
على التقدير ثم قال ولا حاجة الى هذه التكلفات بل جوابه ان التعليق هو ايقاع
المعلق على تقدير تحقق الشرط فتعليق الطلاق ايقاع الطلاق على تقدير تحقق
الشرط والمحل في التعليق بالملك وسببه حاصل وقت تحقق الشرط بخلاف ما بعد الثلاث
فان المحل غير ثابت اصلا فكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل
احتجاج زفر بعدمه فهو جوابه ساطعة ان التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكلفات
السابقة قلت من لا يدعي ان التعليق يشبهه العلة يبطل الايجاب ولكن
يقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها فكان التعليق يبطل في حق ثبوت هذه
الشبهة وان صح في ذاته فالتعليق بالشبهة يوثر في الشبهة بالابطال لا في الحقيقة كشبهة

انما يحب وقت اعتماد
الايقاع وصيرورته
موثرا وهو وقت
تحقق الشرط والمحل

علة الربوا وهي الكيل او الجنس توثر في اثبات حرمة شبهة الفضل وهي النسيئة
لا في اثبات حرمة حقيقته والحاصل ان الثابت بالتعليق بالشبهة شبهة الطلاق
لشبهة حصول الحكم فيوثر في ابطال شبهة الاتصال بالمحل لا غير ثم ما ذكره من تفسير
التعليق انه ايقاع المعلق على تقدير الشرط ليس بصحيح عند الفقهاء لانه تفسير الشيء
بما يوازيه لانه لا بيان حقيقته في الحال كتفسير البيض او النطفة بانه طير او حيوان
على تقدير كذا وتسمية الشيء بما يؤول اليه من باب المجاز بل تفسيره عندهم منع ما يقع
ان يصير سببا للحكم عن السببية بذكر الشرط الى زمان وجوده ثم لو سلم هذا لا يحتاج
الى الجواب الذي ذكره فعلا ان المحلية التي شرطت لصحة التعليق هي الملك دون المحل
بالاجماع ولهذا لو قال لاجنبية حل لي نكاحها ان دخلت الدار فانت طالق لا يصح
وان كان المحل باسما لعدم الملك ثم هذا الشرط في صحة التعليق انما يعتبر في ابتدائه
او عند تحقق الشرط لما عرف فان صح التعليق باعتبار الملك القائم في الحال لا يشترط البقاء
دوام المحل وهو الملك بل تتوهم احتمال المحل عند وجود الشرط كاف لحنث لو طلقها واحدة
او ثلثا وتزوجت بزوج آخر ثم عاد اليه بعد انقضاء العدة بقي التعليق ولا يشترط لاحتمال عود
المحل وهو الملك عند وجود الشرط وعلى هذا ينبغي ان لا تقع الحالفين زوال
الملك وزوال المحل كما قال زفر رحمه الله لان احتمال العود عند وجود الشرط في
الصورتين قائم واذا عرف هذا تبين ان قوله بخلاف ما بعد الثلاث الى قوله باطلا
باطل لا يقتضيه بل دون الثلاث فان المحل وهو الملك فيه غير ثابت اصلا فبقي الايقاع

www.alukah.net

ان الاجنبية ليست محلا للايقاع بوجه فكون الايقاع عاما مقدر الشرط باطلا ايضا
ومع ذلك لا سطل التعليق لتصور الايقاع عند الشرط باجتماع العقود فكذلك بعد الثلاث
لبقاء اجتماع العقود عند الشرط فتبين ان اجتماح رفر رحمه الله لا سطل بهذا الوجه وانه
حجة داحضة على مسلة التنجير لا ساطعة وانه لا بد من الالتفات السابقة التي ذكرها
السلف رحمهم الله اذ لا يمكن الفرق بين زوال الملك وزوال الحل الا بما قلنا من
للعلق شبهة الوقوع احتاج الى حقيقة المحل او شبهته وبزوال الملك دون الحل
ان زالت الحقيقة سقى الشبهة فكان بقاء هذا القدر من المحلية كافيا لبقاء تلك الشبهة
فاذا زال الحل لم سق الشبهة ايضا فى سطل شبهة الثبوت لا بقاء المحلية بالكلية فيبطل
التعليق والله اعلم قوله فى العلة فاذا تراخى الحكم لمانع كما فى البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار كان علة اسما ومعنى لا حكما الى آخره قال بعد تقرير ترجيح
هذا ما ذكروه وفيه بحث لان البيع انما تصير موثرا من الاصل بالاجازة اذ الاجازة
مستندة الى زمان البيع فيكون الحكم والحقه والحقه معه وان تاخر ظهوره والحكم فى
ثبوت الملك ايضا معه لما علم من تحقق احكام العقد من حكم الزوائد وتحقق العتق
وح لا تاخر للحكم عن العلة وان لم تتحقق الاجازة فلا علة ولا حكم وكذا سقوط الخيار
يكون مستندا الى زمان البيع فلا تاخر للحكم والحكم الذى هو وجوب الضمان وحق
المشترى يكون مع رمضان لكن بالنسبة الى احد الوقتين والبيع علة لشرط التوقف
عند الله فى نعلة قلت ما ذكر ان البيع انما تصير موثرا من الاصل الى آخره مسلم

لعقد فانه اجاز
ذلك العقد كما كان
عند زمانه واذا
كان مستندا الى
زمان صح

السقوط

الاولى تكون الاجازة فى المعنى والحقه معه وان تاخر ظهوره فانه ممنوع اذ الاجازة متاخرة
حقه وظهورا ولكنه اذا ثبت يستند الى اول السبب لانه ثبت بطريق التبين فان الفرق
ثابت بين الثبوت بالاستناد وبين الثبوت بالتبين اذ الاستناد ان لا يكون ثابتا
حقيقة وشرعا ثم ثبت ويرجع الى اول السبب وهذا لا يوجب ان يكون الحكم معه حقيقة
بل يوجب خلاف ذلك بخلاف التبين فان الحكم فيه ثابت حقيقة مع السبب ولكنه خفى
فيظهر بعد زمان انه كان كذلك فاذكر مستقيم فيه لان الاستناد لا يوجب ان حكم الاستناد
يظهر فى القائم دون الفائت حتى لو ولدت المبيعة فى ايام الخيار ومات الولد ثم سقط
الخيار لا نظهر حكم الاستناد فى حق الهالك حتى لا ينقص بهلاكه شئ من الثمن بخلاف التبين
فعرفنا ان الحكم فيه متاخر حقه وظهورا لان الثبوت عند السبب تقديرا وذلك لا يمنع
من التراخى وقوله وان لم يتحقق الاجازة فلا علة ولا حكم ممنوع بل العلة موجود حقيقة
وشرعا ولكنها سطل بعد بالرد كما تلزم بالاجازة ولهذا لو حلف لا سيع فباع بيعا موقوفا
او باع بشرط الخيار يحنث وان فسخ البيع بشرط الخيار او بالرد وقوله والحكم الذى
هو وجوب الضمان الى آخره ممنوع فان الوجوب قبل اذ زال العلة غير ثابت حتى
لو زوجت امة لعبد لم يجب عليه النفقة وقوله والبيع علة بشرط التوقف عنده ممنوع ايضا
لانه لا ينفسخ قبل التوقف بدون الفسخ ولو باع المشترى المبيع قبل التوقف بعد القبض صح
ولو كان البيع متوقفا على التوقف كان حكم المسلمين على خلاف ما ذكر قوله
عند الاجازة الى آخر ما ذكره من التوجيه قال بعد تقرير هذا ما ذكروه وفيه ان

www.alukah.net

احكام الشرع ليست حسية حتى تحتاج الى محل حسي بل الحال بل يكفيها المحال
حقيقة او تقديرا والتقدير يكون في حكم الحقيقة حتى اكتفى بمجرد امكان الحصول بدون
الحصول كالخراج فانه يكفي في وجوب امكان النمو وملكية الطلاق للزوج فانه
يكفي فيه امكان وقوعه منه فالمنافع التي تتحقق لا محالة مع بقاء العين اقول بان
تجعل في حكم الحقيقة وانما الملك التام ان يكون بحيث يمكن المالك من التصرف فيه
بالترك والاشتغال والهبة والوصية والاقرار فلو كان ملك المنفعة مقصورا على
زمان حصولها ولا يشتغل بها لما امكن من الترك والهبة والوصية والاقرار ولا شك
ان المالك مالك للمنافع بهذه الحيثية بدون المحل حقيقة فالمانع من ضرورته
للمستاجر انما هي بهذه الحيثية لا سيما ان منافع المدة مما لا يمكن وجودها الا على
التعاقب وتعدم عند التمام فتملكها وتمليكها انما تصور باعتبار التمكن من
استيفائها وح يكون بالاجارة على حقيقة لملك المنفعة وانما لم يجز ان يكون
عقد الاجارة شرط تحقق المنفعة على وايضا هذا تخصيص العلة قلت احكام
الشرع ان لم تكن حسية لكنها موجودة حقيقة حتى كان الملك في البيع ثابتا حقيقة وكذا
الحل في النكاح واذا كانت موجودة حقيقة لم يكن لها بد من محل حقيقي الا ترى ان
الملك لما كان امرا حقيقيا في البيع لم يكن بد من ان يكون المحل موجودا حقيقة ولا يكتفي
بالوجود تقديرا حتى لم يجز بيع المضامين والملاقيح فلو اعتبر الوجود التقديري
في صورة لكان ذلك امرا ضروريا ثم لا ضرورة ههنا في اعتبار المحل التقديري مع

امكان اعتبار المحل الحقيقي لان الضرورة الداعية الى جواز العقد جاز تدفع بطريق
آخر وهو اقامة العين مقام المنفعة في قبول العقد وانتقال الحكم وهو الملك عند
وجود المنفعة اليها فلا حوز المصير الى اعتبار المعدوم موجودا من غير ضرورة ومجرد
امكان الحصول لا يصلح محلا للحكم وهو الملك ايضا فلا حوز ان يجعل ذلك قياما مقام
المنفعة والخراج متعلق بالارض النامية بالتمكن من الزراعة لا بحقيقة الزراعة
ولا بان يجعل التمكن قياما مقام الزراعة وملكية الطلاق ليست عبارة عن ملكية الطلاق
الواقع على المرأة فانه ليس بملك لاحد بل المراد من ملكيته ولاية مباشرة السبب وليس
فيه اقامة شيء مقام شيء بطريق الاعتبار ولئن كان كذلك كان بطريق الضرورة وهو
منتفيه ههنا وقوله الملك التام ان يكون كذا قلنا لا نسلم ان تمام هذا الاعتبار
بل تمامه باعتبار تحقق حقيقته ثم لو كان المحل قابلا للبقاء تصح هذه التصرفات التي هي
من مشايخ الملك ولو لم يكن كذلك لا تصح لا لانه ليس بتام ولكن لعدم تصور بقاء المحل
وكان ينبغي ان لا تصح هذه التصرفات ههنا لعدم بقاء المحل الا ان الشرع اقام العين
مقام المنفعة في حق هذه التصرفات دفعا للحاجة وقوله المالك مالك للمنافع
بهذه الحيثية قلنا مالكيته اياها باعتبار تولدها من ملكه وجواز تصرفه فيها قبل
حدوثها باعتبار اقامة العين مقامها ومالكية المستاجر بهذه الحيثية ايضا هي
اقامة العين مقامها في قبول العقد لا انه يحتاج ههنا الى نقل الملك الى المنفعة عند
حدوثها ولا يحتاج اليه نحو المالك وقوله لم لا يجوز ان يكون عقد الاجارة شرط

الألوكة
www.alukah.net

تحقق المنفعة قلنا لتحقق الاجماع على انعقادها قبل ذلك حتى صح تعجيل الاجرة
ولا يمكن احدهما من الفسخ بدون رضا صاحبه وان لم توجد المنفعة وتمكن
المؤجر من استيفائها الا لعذر فيفسخ بقدره واستوفى المستأجر من المنافع وان لم تزرع
العين والحاصل ان جواز الاجارة ثابت بخلاف القياس بالاجماع ولكنهم
اختلفوا في طريق ثبوته فذهب الشافعي الى ان الجواز لكون المنافع المعدومة
موجودة تقديرا وذهب اصحابنا الى ان الجواز باقامة العين التي هي سبب المنفعة
مقامها عند قبول العقد ووجه ترجيح ما اختاره اصحابنا مذكور في المبسوط والاسرار
فمن سلك الطريقة الاولى لا يقول بتراخي الحكم عن العلة ومن سلك الطريقة الثانية
لم يكن له بد من القول بتراخي الحكم عن العلة والمصنف ممن سلك هذه الطريقة
فلذلك بنى الكلام على التراخي والله اعلم قوله وكذلك كل ايجاب مضاف
الى وقت الى آخره قال بعد تقريره وفيه بحث لان الايجاب المضاف
الى وقت في المستقبل يكون ايجابا بالنسبة الى ذلك الوقت لا مطلقا كالطلاق
والعتاق المعلقين بشرط فيكون الايجاب عند ذلك الوقت علة لا قبله فلا يكون
حكمه متأخرا عنه واما جواز الاداء قبله لان ما تعلق بدفع حاجة الفقير احسن
فيه التعجيل لانهم محتاجون دائما واما ما تعلق بعبادة الله تعالى فالصواب
فيه التراخي قلت اما قوله الايجاب المضاف الى آخره غير مسلم بل الايجاب في
الحال ولكن تراخى حكمه لان الايجاب صدر من الاهل مضافا الى المحل والاضافة لا تعمل

مانعة عن الاتصال بالمحل لان الوقت المضاف اليه كائن لا محالة فلم يكن في الطلاق
تردد بخلاف التعليق بالشرط فان الشرط لما كان متردداً بين الوجود والعدم
تصلح التعليق به مانعاً من الاتصال بالمحل وقوله واما جواز الاداء قبله
الى آخره لا يصح لان كلامنا في سقوط الواجب عن الذمة وذلك قبل تحقق السبب
لا يجوز الا ترى انه لا يجوز قبل النذر والا ترى انه لا يجوز التعليق بالشرط
قبل وجود الشرط لعدم السبب فانه لو قال لله علي ان اتصدق بكذا ان قدم
غائبي فتصدق قبل القدوم لم يجز عن النذر مع ان فيه دفع حاجة الفقير
وكذا احكام الصوم والصلوة قوله وكذلك مرض الموت علة لتعيين الاحكام
اسما ومعنى لا حكما الى آخره قال في آخر شرحه وفيه بحث لان الحكم لم يتأخر
عن مرض الموت بل علمنا به تأخر قلت بل الحكم تأخر عن المرض كالعلم فانه
حين مرض لم يثبت الحجر فاذا اتصل الموت به ثبت الحجر طريق الاستناد
كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار في الشرط قوله واما الشرط
فهو في الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم وجودا الى آخره قال بعد تقريره
هذا تعريفهم وفهمنا انه لا بد من تعميمه ليعلم حقيقة هذه الايجابات في
ما وضعوه اصلا وصوان الشرط عما يسمى مضافا الحكم اليه وما الاضافة والاول
هو كل شرط اخير يكون بعد تحقق ذات العلة وحصولها صورة بدون الحكم
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق لانه بعد قوله انت طالق بدون

www.alukah.net

وقوع الطلاق وكحفر البئر في الطريق فانه بعد تحقق ذات الفعل الذي هو على السقوط في البئر بدون السقوط وكشق الزق الذي فيه المائع فانه بعد تحقق المائعية التي هي علة السيلان وذلك لان العلة اذا كانت متحققة صورة بدون الحكم وعند الشرط يظهر تاثيرها ويتحقق الحكم كان الشرط متمما ومظهرا لتاثيرها الى الحكم فيكون كان التاثير حصل كما في الدخول والحفر والشق ويضاف الحكم اليه والى هذا اشار في الكتاب بقوله والشرط ما يتاخر عن العلة وبقوله فاما ان يعدم الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على وجود الاحصان فلا والقسم الثاني من الشرط ما لا يكون اخيرا متاخرا عن صورة العلة فلا يضاف الحكم اليه لانه اذا لم يكن بعد صورة العلة بل يكون مع العلة وقبلها يكون ظهور التاثير من العلة فلا يضاف الى الشرط فلا يصح ان يقال وقع طلاق الزوجة بقوله انت طالق لانها زوجته ولان صلوة صحت بستره العورة ولانه قطع السارق لنصاب الزوجة

الشرط هو

واذا علم ان الشرط علامة تتميز ما يضاف الحكم اليه وما لا يضاف فتعريفهم ما بينه الذي يضاف الحكم اليه غير جامع والتعريف الجامع ان الشرط ما يتوقف عليه تحقق الشيء ويكون خارجا عن الشيء غير مؤثر فيه كدخول الدار في التعليق والطهارة للصلوة والنصاب للقطع السارق وغير ذلك لهذا تحقيق هذا الموضع قلت تعريفهم جامع لان المواد من اضافة الحكم اليه وجودا معه نسبته اليه من حيث الوجود بان يقال ثبت وجوده عنده وتوقف عليه وهذا المعنى شامل للقسمين على انا لا نسلم عدم صحة الاضافة الى الشرط

في القسم الثاني فانه صح ان يقال وقع الطلاق لقيام الزوجية وصحت الصلوة لتحقق ستر العورة ووجب القطع لتحقق كمال النصاب ولئن سلمنا الفرق بين القسمين في الاضافة فلا نسلم ان القسم الثاني شرط حقيقي لان الشرط الحقيقي عندهم ما خلا عن معنى السبب والعلة فاذا لم يخل عنه لم يكن شرطا حقيقيا وكان شرطا مجازيا والقسم الثاني لم يخل عن معنى السبب على ما عرف بعد فكان مجازا فلذلك لا حاجة الى التعريف لان التعريف للحقائق لا للمجازات ومن لم يجعل الخلو عن معنى السبب والعلة شرطا لكونه حقيقة وجب عليه ان يعرفه على وجه يدخل فيه هذا القسم ايضا قوله ولهذا قلنا شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بعد الحكم الى آخره قال بعد شرحه وفيه بحث لان شهود التعليق شهدوا بقوله ان طلقتك او انت حر على تقدير وجود الشرط لا مطلقا وعلى تقدير تاثيرهما موقوف فان على الشرط فشهود الشرط شهود تحقق العلة والتاثير فهم اولى بالضمان قلت لا نسلم ان شهود التعليق شهدوا بقوله ان انت كذا على الكيفية فانهم قالوا سمعناه قد قال ان طلقتك او انت حر ان دخلت الدار وهذا الكلام على لولا المانع قضاء كانهم شهدوا بانه اوجد كلاما هو العلة عند عدم المانع وشهود الشرط اثبتوا الاصل الذي هو شرط ذلك التعليق ولا تعلق لشهادتهم بتحقق العلة والتاثير اصلا فانهم صرحوا بانه لا علم لنا بالعلة وتحققها وتاثيرها بل تحققها وتاثيرها بشهادة الفريق الاول فانهم لما اثبتوا التعليق كان من ضرورته تحقق العلة وتاثيرها عند ارتفاع المانع الا ترى انهم لو شهدوا بالتعليق ثم تحقق الشرط من غير شهادة ثم رجعوا بعد الحكم

التعويل شهود التعليق امر كذا على هو

الألوكة
www.alukah.net

ضمنوا ولو تحقق التعليق من غير شهادة باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود الشرط
ثم رجعوا لم يضمنوا فعرفنا ان تحقق العلة وتاثيرها غير مضاف الى شهادتهم بوجه
قوله وعلى هذا قلنا اذا حل قيد عبده او قطع ثوبه او خرقه او اتلف طعامه
بعد ما ذكر كلام الشارحين هذا ما ذكروه وفيه بحث من وجوه الاول ان الشرط
ما تاخر عن صورة العلة لا عن العلة فجاز تقدمه عليها بعد تاخره عن صورتها
كما في حفر البئر فانه سابق على الفعل الثقيل على المسوط الذي هو علة التلف لكنه
متاخر عن صورة العلة التي هي الثقل وكسر الزق فانه سابق على علية المائعة
للسيلان الذي هو علة التلف ومتاخر عن نحو المانع الذي هو صورة العلة
وكذا في التعليق وههنا ايضا متاخر عن صورة العلة التي هي كونه مختارا مؤثرا
في الاباق فلا فرق مع هذا المعنى بين الاقسام الثلاثة فبطل تقسيمهم الثاني
المالك انما قيده لحفظ حقه عن التلف وحقه محفوظ بذلك فله فيه ثلاثة حقوق
العتق وحفظ حقه وسلامة حقه عن التلف والحال عامد عادل في ابطال هذه
الثلاثة فعليه ضمان عدوانه شرعا وعقلا نعم لو لم يكن في ذلك حقا للمالك كما قيده
ليهلكه او يحمله على جنايته تستغرق رقبته لما عم الحال لانه حينئذ لا يكون عاديا على
حقه الثالث الموثر في سلامة ملكه عن التلف وجود القيد وفي التلف حله
وفعل العبد لا اختياري في الحالتين بمنزلة العدم لانه مع القيد غير مفيد اصلا
ومع الحل غير معتبر لانه لو كان مكان اختياره الطبع لحصل التلف ايضا بل الاثر

الحال هو

كما في شق الزق فعلم ان حكم السلامة والتلف منوط بالقيد والحل لا بالفعل لا اختياري
والعبرة بالمناط شرعا وعقلا فالضمان على الحال فان قيل الفعل لا اختياري
مشتمل على القصد والتعدي والعبرة بهما في الشرع وهذا عمد كلاهما قلنا ما
انما تعتبران فيما هو اصل التلف وهو فعل يكون تاثير العلة منه بحيث لو لم يكن لما
اثر سبب آخر لانه حينئذ يكون تاثير العلة بتبعاله ووجود العلة وعدمها بدونه
بمنزلة الحز وايقاع النفس في البئر او المرور عليها ودفع الدافع وحينئذ يكون اختيار
العلة وطبعها بمنزلة بل الطبع اولى باضافة التلف اليه كما بينا وهذا سر فقه هذه المسئلة
السرابع القيد بمنزلة الحرز للعبد من الاباق كالزق للمائع وهو مع القيد غير
متمكن من الاباق فاذا حله فقد بعض حرزه ومكنه من الاباق وحصل التلف
بالاباق فالتلف حصل بكل هذا استدراكا لما لم يباق من حيث المعنى واقوى
جنايته اتلاف جزء الغير من الاباق اما شله استعماله فلانه مكنه من الاباق
بعدما لم يكن متمكنا والعبد طالب للاباق لان قيده اما منع الاباق او الاعلام بخلاف
الامر بالاباق فان الامر غير موجب للفعل لجواز ان لا يقبل ولو قبل يكون قبوله بطريق
الاتفاق وباختياره لا بالالزام واما قوته للجناية فلانه بعض الحرز الذي هو حق
الغير لحفظ حقه وهذا جناية موثرة في لزوم الغرامة حتى دار قطع السارق مع وجوده
وعدمها الخامس الجناية الموجبة للغرامة ليست الا الغصب والعدوان على حق
الغير لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وليس العبد العدوان

www.alukah.net

الا بالتعدي في حق الغير الظاهر الا مضافا الى التلف بحيث لولم يكن ذلك لما يلف
الا بسبب آخر وبانة الزوائد لا مدخل لها في العمد الخ وان فعلم من هذه الايجاب ان
الحفر والشق والحل وفتح باب القفص والاصطبل ومنع الراعي حتى يلف المرعى
والصياح على الدابة حتى دهشت جنايات موجبة للضمان ولله الحمد قلت
اما الوجه الاول فلا نسلم ان كونه مختارا موثرا في الاباق ولا في اختيار الفعل الآخر
ان كونه مختارا يتحقق بعد حل القيد ولا يوجد الاباق بدون اختيار الفعل ولا يوجد به
اختيار الفعل ايضا بل هو طريق يصلح مفضيا الى التلف بالوسائط وعلة فعل الاباق
حقيقة وليس حل القيد متاخرا عنه صورة ولا معنى بل هو متقدم عليه صورة ومعنى
فكان فيه معنى السبب بخلاف الحفر فانه متاخر عن التلف وبخلاف دخول الدابة
فانه متاخر عن قوله انت طالق وانت حر وكان الفرق متحققا بين الاستام للابتياع
وصح التقسيم واما الوجه الثاني فنمنعه لانا نسلم انه عامد جان في قصده ولكن
لا نسلم ان قصده صالح لاسناد الضمان مع وجود سبب آخر صالح لم واما الوجه
الثالث فكذلك ايضا لانا لا نسلم ان الموثر هنا السلامة المقيد وهي التلف الحال بل سلامة
باعتبار عدم المزيل فان المراد هنا بقاء الملك على حاله والبقاء مستغرق الدليل
الموجب بل يتحقق بعدم المزيل على ما عرف الا ترى انه لو وقع القيد ولم يوجد الاباق
تحققت السلامة ولا نسلم ايضا ان الموثر في التلف الحال لما ذكرنا ان الحال يوجد
بلا تلف وانه لا يوثر بدون الاباق بوجه والاباق لا يوثر بدون الحل فوقفا لان

الموثر هو الاباق دون الحل وقوله الفعل الاختياري غير مفيد مع القيد
فلنا لا نسلم ان الفعل الاختياري وهو الاباق مع القيد ليكون مفيدا او غير مفيد
ولو كان مفيدا لكان مفيدا ايضا وقوله لو كان مكان اختيار الطبع حصل
التلف ايضا كما في شق الزق غير مفيد لان ذلك لا يدل على تاثير الحل في التلف بل
يدل على ضده لان توقف التلف على امر آخر هو الموثر فيه يدل على عدم تاثير الحل
فلا يصلح ما ذكر دليلا على المدعا وحصول التلف بالامر الطبعي بعد الشق لا يدل على عدم
علية الفعل الاختياري وعلية الحل لان الحكم اذا لم يختص بسبب بعينه جاز ان يثبت بكل سبب وجد
من اسبابه والتلف ليس يختص بالفعل الاختياري بل يثبت به وبغيره فلا يدل حصوله
بالطبع الذي هو احد اسبابه على عدم علية الفعل مع ظهور تاثيره وعلى علية الحل
مع عدم ظهور تاثيره لكن الطبع لما لم يصلح لاضافة الضمان اعدم التعدي فيه اقيم الشرط
مقامه بطريق الخلافة لانه موثر فيه فتبين بهذا ان قوله فعلم ان حكم السلامة والتلف
منوط بكذا الى آخره وهم بل التلف متعلق بالفعل الاختياري لانه هو الموثر فيه
دون الحل وهو المناط للتلف شرعا وعقلا دون الحل وقوله الفعل الاختياري
مشتمل على كذا وهذا عمدة كلامهم وهم ايضا بل عمدتنا ان الاصل فيه اضافة
الاحكام الى اسبابها الموثرة فيها فاذا تعذر فحينئذ تضاف الى الشرط او السبب لحاجة
جعل البئر ولا تعذر في الاباق لصدوره عن اختيار صحيح غير مضاف الى الحل
لما ذكرنا انه لا يوجب الاباق لامجالة متعقبا عليه ولا مضاف الى الحل بخلاف السلامة

الألوكة
www.alukah.net

ع المانع فانه طبع لا تتصور تخلف السيلان عنه عند ارتفاع المانع فلا يمكن اضافة
التلف الى السيلان مع وجود الشق الموصوف بصفة التعدي فيقام الشق مقام
العلة ع اضافة الحكم اليه بطريق الخلافة لا بجهة التأثير اذ لا تأثير له في حقيقة وقوله
صما انما يعتبران فيما هو اصل التلف الى آخره قاعدة مخصوصة في الشرع والعقل لان
اعتبار ما ليس بمؤثر في الحكم حقيقة واهدار ما هو مؤثر من غير ضرورة غير جائز عقلا وشرعا
اما عقلا فظاهر واما شرعا فلان الحجر لا يعتبر عند اعتراض عذر صالح عليه مثل الدفع
ونحوه نمنع لا نسلم ان الحمل اصل التلف وان تأثير العلة منه بل العلة مؤثرة بنفسها
ولكن لم يظهر اثرها بالمانع فاذا زال المانع ظهر اثرها لان تكون التأثير صادرا
من زوال المانع وقوله لو لم يكن ذلك لما اثر الى آخره استدلال غير قوي فان
تأثير كل علة موقوف على شرطها ولا يصير الشرط بذلك اصلا ولا تأثير العلة بنفسها بالاجماع
وقوله وح يكون احتباس العلة وطبعها بمنزلة ان اراد به انها سواء في اضافة الحكم
وتأثيره فيما فيه نسلم وليس الكلام فيه انما الكلام في وجوب اقامة الشرط مقام العلة وان
اراد به انها سواء في عدم الاعتبار ووجود اعتبار الشرط ممنوع لان اعتبار الشرط
في حيز هذه لتعذر اعتبار العلة في اضافة الحكم وشبه الشرط بالعلة من حيث انه معمل
للعلة وكان فيه معنى العلة كما في شق الزق ونحوه ثم اعتبار الفعل لاختياري هنا
ممكن في اضافة الحكم اليه لوجود شرطها بتمامها وخلو الشرط عن معنى العلة بالكلية لصدور
الفعل عن اختيار صحيح فلا معنى لاهدار ما هو مؤثر واعتبار ما ليس بمؤثر من غير ضرورة

وتسوية بالم يمكن اعتباره واما الوجه الرابع فلا يفيد الغرض ايضا لانا ان سلمنا ان
القيد حرر للعبد من الاباق وانه بالحمل نقص حرره ومكنه من الاباق فلا نسلم
ان الاباق مضاف الى الحمل ليحتمل اختيار صحيح بينهما وان التلف حصل بفعله
الذي هو الحمل وقوله وهو اشد استيعابا لانه الى آخره ممنوع عاما معدما
ممنوعة فقوله مكنه من الاباق بعد ما لم يكن متمكنا منه قلنا مكنه منه غير مختار
او مختارا فالاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا نسلم ان التمكين من الاباق مختارا
استعقب له موجب للضمان لان الاختيار لما انه من اضافة الاباق الى التمكين
وقوله والعبد طالب للاباق مسلم ولكن بالة اختيار الصحيح لا بالطبع والضرورة
وقوله الامر غير موجب للفعل ممنوع ولو سلم فنحن لم نجعل الامر الذي لم يقبله
العبد استيعابا بل نجعل الامر الذي قبله العبد وجعل اختياره تابعا للامر موافقا
لاختيار الامر استيعابا لان استعمال العبد بهذا الطريق كما ان استعمال الدابة
بالسوق او القود فاما حمل القيد فليس فيه استعمال حقيقة ولا حكما لان العبد
لا يستعمل في فعل يرفع المالية اصلا وقوله وهذا خيانة موثرة في لزوم الغرامة
ممنوع بل بعض الحرز لا يوجب الغرامة بدون اخذ المال والاخراج حتى لو نقض
الحرز ولم يأخذ شيئا واخذه لم يكن عليه ضمان المال ايضا وقوله دار القطع
معه وجودا وعدما وصم لانه لو نقص ولم يأخذ حقيقة ولا حكما لا قطع عليه بالاجماع
واما الوجه الخامس فمثل الوجوه المذكورة لانه لو اتلف مال الغير ساهيا

بان ظنه ملك غيره او اتلفه خطأ وجب الضمان وان لم يوجد قصد التعدي لوجود السبب وهو الاتلاف حقيقة ولو قصد التعدي فهلك المال او اتلفه آخر قبل الفعل لا يضمن وان وجد العمد العدوان عاجز الغير لان الاتلاف لم يوجد منه ولم يسبب له وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم محمول عليه لانه لما لم يعتد على الغير بمباشرة سبب الاتلاف بل اعتدى برفع المال لا غير لم يجز اخذ الجاني ضمان المباشر عليه لانه زائد على ما اعتدى وليس مثله وقوله وليس العمد العدوان الا كذا الى آخره ممنوع فان العمد العدوان الذي جعل سبب الضمان هو التعدي بمباشرة علة الاتلاف حقيقة او حكما فاما العمد الذي هو مفض الى التلف وليس بعلة له حقيقة ولا حكما فليس بسبب للضمان فيس ما ذكرنا ان التسوية بين الحفر والشهر وبين الحمل ونحوه غير ثابتة وان الحق هو الفرق كما اختاره السلف والله اعلم قوله وهذا اي حل القيد كارسال الدابة فيحالت الى آخره قال ح آخر شرحه وفيه بحث لان حله كارسال الدابة فيما ليس لها الا طريق واحد بدون الجولان فيكون ضامنا قلت ليس كذلك لانه اذا لم يكن لها الا طريق واحد كان سيرها مضافا الى ارساله الذي هو بمنزلة اكراه الدابة على السير لانه بمنزلة السوق الذي هو اكراه فاما الحل فليس باكراه على الاباق فيه فلا يصح اضافته الى الحل اصلا لصدوره عن اختيار صحيح قوله فمن فتح باب قفص الى آخر شرحه قال ح وفيه بحث لما علم من ان الاصل ان التأخر انما يحدث عن صورة العلة والسبق على العلة لا يتأتى هذا وان الاختيار والطبع سواء بل الطبع اولى قلت

اضافته

لا نسلم ان التأخر عن صورة العلة قد وجد لان العلة هي الطيران والفتح سابق عليه صورة وحقيقة وقوله لاختيار والطبع سواء قد مر الجواب عنه قوله في الشرح واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة فكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا شرطا اسما لاقتران الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود الحكم تأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما قال ح وفيه بحث اذ لا نسلم ان الاول شرط اسما حتى سماه شرطا بل الشرط اسما وحكما هو المجموع قلت سمته لانه شرطا وانعقد اجماعهم عليه فانهم اجمعوا ان للصلوة شروطا مثل الطهارة عن الحدث والطهارة عن الخبث وستر العورة والنية ونحوها وكذا لسائر العبادات واجمعوا على تسمية كل واحد منها شرطا مع ان الحكم متوقف على المجموع فلم يجز ذكر كان مخالفا للاجماع

عقل قوله فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل قال فيه نظر لان اهل السنة متفقون على ان منه الشرع ما لا يدركه العقول من اعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات واقدار النصب والزكوات قلت اراد بما لا يدرك العقول بحقيقة ونفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل اثبات الوقوف وخلق الافعال ونحوهما ولا مسلك الى ذكرها مدرك العقل بحقيقتها من غير لزوم استحالة ولكن لا يدرك وجه الحكمة في نبوتها وتعيينها فلم يكن من هذا الباب اصلا وفي اللفظ اشارة اليه حيث قال ما لا يدركه العقل ولم يقل ما لا يدرك حكمته قوله والقول الصحيح في الباب اي باب العقل ان العقل غير موجب بنفسه كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني بل هو معتبر

الألوكة www.alukah.net

لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل الى آخر ما ذكره الشرح

قال هذا ما ذكروه وفيه نظر لانهم ان ارادوا بقولهم انه معتبر للاهلية فقط فهذا خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون على ان حكم معتبر في اثبات الصفات الوجوبية واثبات المعجزة والنبوة على انهم قالوا ان ساهو الجبل اذا وجد مهمل التامل والتجربة يجب عليه معرفة الله تعالى وان ارادوا انه معتبر للاهلية وغيرها فهذا متفق بين الجميع فلا يكون مذهبا ثالثا والحق ان حكم العقل معتبر في الاهلية المذكورة وفي معرفة الصفات الوجوبية واثبات المعجزة والنبوة وفي فروع الشرع حيث ادرك من تفاصيل الاحكام وفروعها وهذا متفق بين الصحابة والتابعين وغيرهم من العلماء الراسخين كما مشى في اول الكتاب قلت انهم ارادوا به انه ليس بمعتبر في شيء من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب امرا آخر من انضمام الخطاب اليه او ادراك تمام العاقل حتى لم يقولوا بوجوب الايمان على الصبي مجرد العقل وكذا في حق من نشأ على ساهو الجبل كما قاله المعتزلة ولم يعدوا العقل ايضا كما اهل السنة حتى قالوا ان الناشئ على الشاهق لو وصف الكفر واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك ملة التامل في حقه بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولا بالمتوسط بين العلو والتقصير وقوله حكم العقل معتبر في فروع الشرع الى آخره قدم جوابه في اول هذا الكتاب ايضا قوله وسواى العقل نور في بدل الادمي الى آخره قال بعد تقرير ما ذكره مرجحه وفيه بحث لان الملك

والجن اشاهد من ذوي العقول لكونهم مخاطبين مدركين للمعاني مميزين وقوله في بدن الادمي غير صحيح والصواب في الباطن لغة واتفاقا قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمعنى بينة او ببراهين كما يطلب احكام ما ليس بمحسوس مثل العلم فانه اذا استدل من وجود العالم على ان له صانعا عليما فقد يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته ام غيره اولا هذا ولا ذاك وامثل وجودي ام سلبي وغير ذلك وكذا الارادة والحيوة والقدرة والوجوب والعدم وامثال هذه فقد التعريف بانه ما ادرك حتى سهى اليه ادراك الحواس غير صحيح واتفاقا شرط التعريف ان يكون بالفاظ ظاهرة الدلالة كما ذكرناه حاصل تعريفهم لا بالفاظ غير ظاهرة ومقدورات خفية لان الغرض من التعريف ازالة الابهام لا الايهام ونحن نعلم يقينا اننا متى شاهدنا شيئا نحو نشاهده ونحن نتصوره من هذه المعاني ونحن ندركها ونحن نتامل فيها وليس لنا هذه المعاني الا بهذا الوجه فان كان مرادهم بالقلب النفس وهو المشار اليها بقولنا نحن كما ذهب اليه بعض العلماء فلفظ القلب فيها غير ظاهر فلا يجوز في التعريف وان كان مرادهم غير النفس فذلك غير صحيح قلت انما خص بني آدم بالذكر لانه في بيان الامور التي تحصل بها اهلية الانسان للاكتساب والخطاب والتكليف فانا نحتاج الى معرفة ذلك ولا نحتاج الى معرفة اهلية الجن والملك وايضا لا علم لنا بأحوالهم ومحال عقولهم ولا حاجة بنا الى ذلك فلم نشتغل به وقوله قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمعنى او ببراهين الى آخره قلنا لا نسلم ذلك من ان يكون البداية من انتهاء الحس فان

الألوكة
www.ajukah.net

اما قوله المشترك خاص او عام الى آخره فليس كذلك لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع
والمشترك بالنظر الى الوضع ليس بخاص لان موضوعه اكثر من واحد ولا عام
ايضا لعدم الشمول وكذا قوله ان اراد بالافراد الى آخره غير قادح لانا قد بينا
ان المراد بالافراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد من غير قطع
النظر عن ان يكون لهذا الخارج افراد او لم يكن فالمسلمون ونحوه موضوع لمعنى
معلوم لكن لا على الافراد لان افراده منظور اليها في الوضع فلا يكون خاصا
والعلامة وكونها موضوعة لمعنى واحد على الافراد لانها وضعت لنفس العلامة
من غير نظر الى شيء آخر وتركيبه من الافراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب
كثرة فيه لانه عمل كثرة اجزاء زيد وتركيبه منها نوعه ان معنى العلمية لا يوجد
الا في افراد كما لا يوجد معنى الرجولية الا في اجزاء من اليد والرجل ونحوهما فكان
هذا التكثر من ضرورات الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد
بكماله في كل فرد من الرجال فكان التكثر باعتبار الافراد امرا زائدا على الوجود
فيعتبر ويمنع الحصوص قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الافراد
قال لانا نقول ان اللفظ والمعنى المذكورين في السؤال شامل للاسم
والمسمى فذكر هذا السؤال ليس في الا ابهام الكلام وتسويس الافهام قلت
قد ذكر في الشرح انه على تقدير دخوله في التعريف السؤال ليس بشيء بل فيه
فائدة جليلة وهي الاشارة الى المغايرة القوية التي بين خصوص الفعل الذي

هو خصوص من كل وجه وبين الخصوص الجنسي او النوعي الذي هو خصوص
من وجه دون وجه وعلى تقدير عدم دخوله فيه بحسب ذكره لا محالة ليصير انواع
الخصوص كلها معلومة فكيف يكون هذا ضائعا وما قيل ان فيه ابهام الكلام
ليس كذلك بل هو مشير الى زيادة يتنبه السامع للعثور عليه وتتشمر
لقبوله والتخصص بعد التعمم من محسنات الكلام وهو مذكور في كتاب الله تعالى
في غير موضع وموجود في كلام الفصحاء فلا كون ان يسمى هذا ابهاما نعم يوجب
الابهام وتسويس الفهم في حق من ليس له درية بقواعد كلام العرب ومعرفة بمحاسن
اساليبه ولكن قد ذكرنا ان تسويس مثله ليس بضائر ثم رد الاعتذار الذي
ذكره الشرح فقال قوله المغايرة اذا لم تخرجه عن التعريف فما الحاجة
الى الافراد ولو صح هذا للزم افراد الجنسي والنوعي ايضا اذ كل واحد منها
مخصوص يوصف لا يمكن للآخر الجنسي بانه شامل للاقل والنوعي بانه
شامل ومشمول وما ذكرتم ان المسمى انما يقال للعين ولا اسم لما وضع له ممنوع
بل المسمى عام في الكل اذ معنى لا انسان مسماه وهو اسمه وكذا حكم الرجل ثم قال
والصواب ان الخاص لفظ اريد به معنى غير مجموع قلنا اريد به لدخل الحقيقة
والمجاز وغير مجموع ليخرج المجموع قلت اما قوله فما الحاجة الى الافراد
فقد بينا المعنى الى الافراد بعد دخوله في التعريف بالكشف والتحقيق فلا نعيده
وقوله لو صح هذا للزم افراد الجنسي والنوعي غير صحيح لان المعنى الداعي

الألوكة
www.alukah.net

استدل من وجود العالم على وجود الصانع العليم قد ينقض به هذا الاستدلال الى ان
علمه ذاته ام غير ذاته ام لا هو ولا غيره فابتدا سلوكه في هذا الطريق كان من انتهاء الحس
وان كان في اثنا السلوك مستغنيا عن الحس فكان قوله مبتدأ من حيث ينتهي اليه
درك الحواس صحيحا على انا قد بينا في الشرح انه يتحقق في المحسوسات فاما فيما لا حس
فانما يدرى طريق العلم به من حيث يوجد في غرض المصنف من تخصيص المحسوسات
توضيح الفرق بين ادراكه وادراك الحس وبيان ان ادراكه اقوى من ادراك الحس فان
ابتدا عمله من انتهاء عمل الحواس فكان انتهاء ادراكه في غاية البعد عن ادراك الحس وقوله
ان كان المراد به كذا لفظ القلب فيها غير ظاهر فلا يكون في التعريف قلنا لفظ القلب
فيها غير ظاهر فلا يكون في التعريف في هذا المعنى عند قوم ولكنه هو الظاهر في اصطلاح
الشرع فان الادراك مضاف الى العقل في الشرع لا غير كما نطق به الكتاب والسنة قال الله تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ستقلب فيه القلوب والابصار نزل به الروح
الامين على قلبك ليكون من المنذرين ولكن تعمى القلوب التي في الصدور حتم الله على قلوبهم
وطبع الله على قلوبهم لهم قلوب لا يفقهون بها اولم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب
يعقلون بها وقلب النبي صلى الله عليه وسلم اشد اصبعين من اصابع الرحمن
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ان روح القدس نفث في روعي اي قلبي
واذا ثبت ذلك كان المناسب ايراد لفظ القلب الذي هو الموافق للكتاب والسنة
دون لفظ النفس التي لا تطلق في الشرع بطريق الحقيقة الا على الطبائع الاربعة على ما عرف
بحقيقة الاحمد لا تقضي

قوله وكذلك قلنا في الذي لم يبلغه الدعوة الى آخره قال بعد ترجيح هذا
ما ذكروه وسلموا بالجميع قول المعتزلة مع انهم انكروه فان قلت ما جعلوه لنفسه موجبا
حتى يكون قول المعتزلة بل مع مهملا يتبع له فيها الجزية والتنبيه قلت المعتزلة قالوا
انه لا دون فرضه لاستدلال موجب بل مع ذلك قلت ليس كذلك فانهم
لم يشترطوا ادراك مدة التامل حتى يلزم الناسي على ما هو الجبل ومات من ساعته
كان من اهل النار عندهم وليست اشتراط ادراك مدة التامل عندهم لتوافق العقلان
ايضا في نقض الذمة قال الامام فخر الاسلام رحمه الله الذمة العهد والمراد به
في الشرع نفس وفيه لها ذمة وعهد قال وفيه بحث لانه ان اراد بالرقبة
النفس كما جاء في استعمال فهذا تكرار مع معنى آخر عن مراد اذ الاصل في الكلام
الناسيس دون التاكيد وهذا غير جائز في التعريفات اذ التعريف للافهام لا للابهام
وان اراد بها العنق فلا معنى له مع ان النفس مشتملة عليه وايضا ليس للعنق ذمة
وعهد وايضا ان اراد بالذمة ما هو المعروف فهذا تعريف الشيء بنفسه وان اراد به
العهد فهو تكرير مع ما مر فلا يجوز قلت المراد بالرقبة النفس وهذا عطف تفسير
فان استعمال النفس بمعنى الذات في اصطلاحهم غير مشهور وانما المشهور هو الرقبة
وكذا عطف العهد على الذمة تفسيرا لها ودفعا لوهم من يتوهم ان المراد من الذمة
ما هو المصطلح واشارة الى ان تسميته بذلك باعتبار العهد وهذا التكرار ليس بمهم
لما بينا انه تفسير للاول ولهذا لم يفهم احد من هذا الكلام غير المعنى الذي اوردناه

الألوكة
www.alukah.net

وقد ذكرنا ان التفهيم بعد الافهام من محاسن الكلام لانه اقرب الى ادراك الذهن
وقبول النفس على ما عرف والافهام المقصود من التعريف يحصل بهذا الطريق ايضا
كما يحصل بطريق آخر وقيل الذمة وصف يصير الشخص به اهلا للالزام له وعليه
فقال العقل بهذه الحيثية ايضا اذ مناط التكاليف هو وهو غير الذمة بالاتفاق
قلت لا نسلم انه غير الذمة بالاتفاق بل يجوز ان يكون عند هذا القائل ذلك
الوصف هو العقل الا انه لا انفصال بين الفطري وهو الموجود بالقوة وبين الموجود بالفعل
في صحة الاتصاف والاقتران به فيكون للمولود ذمة اي عقل فطري يصح باعتبار الوجوب
له وعليه كما يصح باعتبار وجود العقل وليس سلمنا انه غير الذمة عنده ايضا فلا نسلم انها
صلاحية الالزام له وعليه مبنية على العقل عنده بل العقل عنده لفهم الخطاب لا غير
والوجوب باعتبار ذلك الوصف حتى لو تصور ثبوت العقل بدون ذلك الوصف
بان ولد العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب ايضا والوجوب يثبت بدون
العقل بسبب هذا الوصف صرنا ان صلاحية الوجوب مختصة به ثم ما ذكرنا في تفسير
الذمة من العوارض المذكورين مختار الفقهاء وقد رديها كما ذكرنا وبعض من لا يتجاوز كلام
وهو في الجميع من الحاد عن الحق والسائرين في ظلمه قوله انكر الذمة اضلوا وقال
في تصنيف له اما تقدير الملك في الذمة فساقط جدا بل لا معنى له الا ان الشرع مكنه
اما في الحال او في الاستقبال بان يطالبه بذلك القدر من المال فهو معقول شرعا وعرفا واما
قوله اما التقدير في الذمة فهو من التفاتي الى الاجانب في الشرع والعقل انتهى فذكر الطاعن

هذا القول ثم قال وايضا لو كان الذمة ما ذكروا من الذات والصفة لكان معنى قولهم
ان هذا المال في ذمته ان هذا المال في نفسه او وصفه وهذا لا معنى له ثم قال هذا ما وجد
من كلامهم وتحصيله انهم ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة للعقل والتمييز وقبول التكاليف
فذلك صحيح اذ الحقوق انما تجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع اهل الدين
في الغلط فبعضهم طنها ذاتا وبعضهم وصفا وبعضهم انكرها ويحتاج في تاويل تسميتها ذمة
الى تكلف العهد السابق اذ لكل من احكام الحقوق من صحة المطالبة والتيمم والالزام والحبس
واخذ الحق ان قال لي كذا دين علي او هو علي او واجب علي وقد جاء من كلام النبي
عليه السلام هذا في مواضع مثل قوله عليه السلام فدين الله احق ان يقضى وامثال هذه
كثيرة وان ارادوا بها غير النفس الصالحة فلا معنى له ولا حاجة اليه بل يكون ما قلنا وايضا
اشتهر في عرف اللغات ذكر الوعاء فيقال حفظ في وعائه وقال في الفارسية خود مزرا كردن
او ست والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فلو استعمل هذا جاز ايضا قلت اما انكار
الذمة فخلاف الاجماع فان علماء الامة من اقل مجتهد في الدين اتفقوا على ثبوت الذمة
وشهدت بها الاحكام الشرعية التي لا يمكن اثباتها الا بتحقق الذمة على ما عرف تفصيلها
في الفروع فلا وجه لانكارها ومن سماها ترهة يحشى عليه الكفر لان الترهة اسم
الباطل والثابت بالاجماع لا يكون باطلا وقوله لو كان الذمة هي الذات او الصفة لكان
كذا الى آخره قلنا قد فسرها بالنفس فالمراد بقولهم وجب في ذمته كذا عندهم وجب في
محل ثبت فيه العهد الماضي وهو النفس الا انه سمي محل الزام الذمة بها ومن فسرها بالوصف

بذلك الوصف عند من له طرف استقر فيه الواجب وثبت بطريق الاعتبار والكفيل
للدراهم بطريق الحقيقة والشرع ولانه مثل هذا الاعتبار الامر انه اعتبر الواجب في الذمة
مالا مملوكا لرب الدين حتى صح البيع وان لم يكن الثمن في ملك المشتري باعتبار ما يجب في الذمة
من الغرض للتأجيل وثبوت حكمه فيه كثبوت الملك للمشتري في المبيع وصح تصرفه في الدين
الذي بالابراء والاستبدال وعد الدين من اموال الزكاة حتى اذا قبضه بعد سنين يجب عليه
اداء ذكر السنين الماضية فجاز ان يعتبر هذا الوصف محلا لهذا الملك ايضا وهو ما ملخ قواعد
الشرع واعتباراته وصح له صحة هذا التخريج ولم يشتبه عليه معنى قولهم وجب في ذمة فلان
كذا وتحقيقه ان الانسان لما عاهد ربه وقت اخذ الميثاق بالعبودية بقوله بلى قد التزم
بهذا العهد جميع ما يمكن ان يجب عليه من الحقوق عند تحقق اسبابها وهذا هو جمال الامانة
التي اشير اليها في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
واشفقن منها وحملها الانسان على ما ذهب اليه كثير من المفسرين ثم اذا وجد سبب حق
ولزم ذلك عليه قيل وجب في ذمته اي هذا الواجب حاد خل في عهده الماضي ولزم عليه بحكم
ذلك العهد كما اذا عاهد سلطانا بالانقياد والاستسلام له في جميع الامور ثم امر
بعد ذلك بشيء حتى لزمه الامتثال بحكم ذلك العهد صح ان يقال لزم عليه هذا الامتثال
في ذلك العهد على معنى انه فرد من افراد ما دخل في ذلك العهد فكذلك ههنا ثم ترك ذكر
من وجب عليه واكتفى بذكر الذمة اتساعا كانها محل الوجوب جميعه وقوله ان ارادوا
بالذمة النفس الصالحة لكذا فما الحاجة الى تسميتها ذمة قلنا لما ثبت في الشرع ان يتوقف

صلاحية التكليف للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس الصالحة لتعلق الباء بها
العهد وهو الذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان تلك الصلاحية باعتبار
ذلك العهد ثم لا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه
مسمى بالذمة وانه محل الوجوب فبعد العقلاء اجماع على اضافة الوجوب
الى الذمة وتسميه محل الوجوب بهذا الاسم بيت في الصدر الاول من الصحابة
والتابعين وائمة الدين مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك وسائر المجتهدين بقضي
فاحتاج المتاخرون الى تحقيقه وتعريفه فبعضهم قالوا الذمة وصف الى آخره
وبعضهم قالوا الذمة بمعنى انها عهد وهو في الحقيقة راجع الى الاول لان مراده منه
تقرير العهد الذي للنفس لا تقرير النفس او تقرير المعنى باعتبار الصفة وليس
فيه غلط بل نظر كل منهم الى جهة وفسره بذلك الاعتبار واما الغلط فقول من
انكر الذمة اصلا لانه مخالف للاجماع وقوله يحتاج في تسميتها ذمة الى
تكلف العهد السابق ليس على ما زعم لانه ليس بتكلف بل هو تحقيق وتقرير
لمنشأ هذا الاسم بعد ما ثبت حقيقته بالاجماع وقوله يكفي في احكام الحقوق
ان تعلق كذا الى آخره ممنوع اذ لا بد في بيان محل الوجوب لاثبات احكام
جمة على معرفته كما عرف بتفصيله في الفروع وقوله ان ارادوا بها عين النفس العالمة
فلا معنى له لان صلاح النفس للوجوب في الشرع ثبت بامر لا محالة
في تحقيقه وكشفه مع ان كثيرا من الاحكام مبني على معرفته كيف يكون بلا معنى

الألوكة
www.alukah.net

وبالجملة هذا قول فاسد لان الامة اجمعت على ثبوت الذمة للآدمي وعلى انها
محل الوجوب فلا معنى للاشتغال بمثل هذه الكلمات بعد الاجماع وقد
تداسته في اللغات كذا فلو استعمل هذا جاز ايضا قلنا كلا منا في استعمال الشرع
فلو تامل ذلك لا ستعمال اللغوي بالشرع لجاز ايضا قوله غير ان الوجوب
غير منصوص عليه فجاز ان يتطل لعدم حكمه الى آخر ما ذكره وشرحه قال
بعد بيانه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان هذا تخصيص العلة وهم احالوه قلت
ليس هذا تخصيص العلة بل العلة معدومة لعدم شرطها وهو ظهور الوجوب الا ترى انها
ليست بعلة في حق الكافر لهذا المعنى فكذا في حق الصبي قوله ولهذا لا يجب
على الكافر شيء من الشرائع الى آخره • قلت في هذه المسئلة الكافر ان لم يكن اهلا
لوجوب الشرائع مع صفة الكفر ولكنه اهل بشرط تقدم الايمان فيحصل الايمان
بانا اقتضاء تصحيحا للتكليف بالشرائع فقيل في الجواب انما يثبت الشيء اقتضاء
اذا كان صالحا للتبعية وليس الايمان كذلك لانه وامر اهلية تعم الآخرة فلا يصلح
ان يثبت شرطا لوجوب الشرائع بالاقتضاء كما لو قال السيد لعبده تزوج اربعا
لا اثبت الحرية بطريق الاقتضاء لان الحرية اصل يقصد وكل التصرفات فلا اثبت
تبعا لتصرف واحد الى آخره فقال فيه بحث لان الله تعالى لما امر العباد
بالطاعات وجزاها حتى بلزم جعل الايمان تبعا بل امرهم بالايمان والطاعات
جميعا فيكون الايمان ما هو مأمور به صريحا وضمنا ايضا وهذا انما يتوجه

كمن يقول لعبده انت حر وتزوج اربعا لا تزوج اربعا فقط وتاويلهم لقوله
تعالى قالوا لم نك من المصلين بالمومنين المصدقين للصلوة ولقوله تعالى ويؤتون
الزكوة المشركين الذين لا يوتون الزكوة بلا تقرون بحقيتها خلاف الظاهر فكيف يقبل
قلت ليس الكلام في جواز تصريح الامر بالايمان بل ما هو مأمور به صريحا ولكن الكلام
في جواز ثبوته ضمنا للامر بالطاعات بطريق الاقتضاء فقلنا لا يجوز ذلك لعدم شرطه
وهو صلاحيته لتبعيته المقتضى وبان كان الايمان ما هو مأمور به صريحا لا يثبت له هذه
الصلاحية فلا يجوز ان يثبت بالاقتضاء كما لو لم يكن ما هو مأمور به صريحا فكان قوله والايمان
ما هو مأمور به صريحا وضمنا غير مسلم بل هو لا يصلح ان يكون ما هو مأمور به ضمنا محال ولما لم
يصلح ان يكون ما هو مأمور به ضمنا بقي ما هو مأمور به صريحا مطلقا والطاعات ما هو مأمور بها
كذلك ايضا فينصرف كل امر الى من يصلح له فالامر بالايمان ينصرف الى من هو اهل له
وهو جميع العقلاء والامر بالعبادات ينصرف الى من هو اهل لها وهم المؤمنون
كالامر بالصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد في حق المؤمنين ينصرف كل واحد
الى اهله وكالسلطان يخاطب رعيته ناديا مناديه اعمروا المساكن واسقوا الزروع
وسدوا الثغور وارتطوا الخيل واستعدوا للمجادلة العدو ينصرف كل امر منها
الى اهله حتى لا يتناول الامر بسقي الزرع الجندي الذي لا زرع له والامر باستعداد
الحرب للزارع الذي ليس من اهل الحرب فكذا هنا فتبين بهذا ان الامر بالطاعات لا يتوجه
الى الكفار اصلا ولئن سلمنا ان الامر بالطاعات يتوجه الى من يتوجه الامر بالايمان اليه

فذلك لا يدل على الوجوب ايضا اذ لا يجوز ان يتوجه الامر ان اليه على الاطلاق لاشتراط
الايمان في اداء الطاعات بالاجماع ولا ان يتوجه الامر بالايمان مرتبا على الامر بالطاعات
لما ذكرنا فيتوجه الامر بالطاعات مرتبا على الامر بالايمان ضرورة وح يصير
الامر بالطاعات مضافا الى ما بعد الايمان كانه قيل لهم امنوا ثم استعملوا بالطاعات
فقبل الايمان لا يكون الكافر مخاطبا بالطاعات لان الامر المضاف الى وقت لا يوجب
الامتثال قبل مجئ ذلك الوقت كالوقال صوموا شهر رمضان لا يجب الصوم
قبل مجئ الشهر وكالوقال الشارع صل وكعتين ثم تصدق بدرهم لا يتوجه عليه الامر
بالتصدق قبل الفراغ من الصلوة ولكن قال لعبده خط هذا الثوب ثم امش
الى السوق لم يكن الخبر لا يتوجه عليه الامر بالمشي قبل الفراغ من الخياطة وكذا الحكم في كل امر
حكم مضاف الى وقت فثبت ان وجوب العبادات لا يتحقق في حق الكافر بصحة وقوله
وتاويل لا يتبين خلاف الظاهر فلا يقبل قلنا ليس من شرط صحة التاويل ظهور المعنى بل شرطه
ان يكون محتمل اللفظ قريبا او بعيدا اعما عرف فاذا دل الدليل على كونه مرادا وجب قبوله
ضرورة قوله ووصية الصبي وعتاقه الى قوله تركه الافضل لا محالة الا انه
شرع في حكم الثالث الى آخره قال فنبحث لان النبي عليه السلام انما امر سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
حيث اراد ان يوصي بجميع ماله الثلث والثلث كثير فاذن له بالثلث فلو اوصى الصبي
بالثلث او اقل فقد جمع بين الفضيلتين من الوصية بالخير والارث قلت لانسلم انه
جمع بين الفضيلتين في حقه لان الوصية بالخير من المضار في حقه لاستلزامه ترك الافضل

وهو الارث الى غيره والمضار غير مشروع في حقه ولا وجه لاعتبار وصيته بوصية
سعد لان وصيته من المنافع المحضة في حقه اذ المكلف لا يخلو عن تقصير في امور الدين
فلم يكن له بد من التدارك في آخر حياته فكان ذلك في حقه بمنزلة الواجب فاما الصبي فغير
موصوف بالتقصير فلا حاجة له الى التدارك فكان الارث منه لا فضل في حقه فتركه بالوصية
يكون ضررا ولا يكون جمعا بين الفضيلتين قوله واما الردة فلا تحتمل العفو في
احكام الآخرة الى آخره قال فنبحث لان مرفوع القلم عام في انه لا يحاسب خطاياه
فكيف يعتبر ردته في احكام الآخرة واي ضرر مثل ضرر الآخرة فلما عفا الله عنه ضرر
الدنيا برحمته وكرمه فكيف يجوز ضرر الآخرة عليه نعم بناسب ان لا يدخل الجنة لقوة
اعتقاده في الكفر حتى خالف الاجماع المسلمين قلت هو مرفوع القلم وغير محاسب
فما يمكن ان يؤاخذ بعد تحققه وتعفا عنه فاما ماله يمكن اهداره وعفوه فهو ما اخذ
به الا ترى انه يؤاخذ بضمان المستهلكات ووجوب الحدود لما ذكرنا ولم يمكن اهدار
الردة والعفو عنها لما ذكرنا في الشرح كان ضرر الآخرة من لوازمه وقوله نعم بناسب
ان لا يدخل الجنة مسلم لدخوله النار لانه لا عبرة في الآخرة الا الجنة او النار فلما
لم يجز ان يدخل الجنة كان حكمه النار لامحالة قوله في الاعمى وامتداد في الصوم
نادر بخلاف الصلوة قال فنبحث لانه عام تعذر وقوعه يوجب حرجا فوق حرج الصلوة
قلت لما جعل الشرع النادر في حكم المعدوم كان الحرج اللازم حينئذ في حكم العدم
ايضا فلا يصلح بناء الحكم عليه قوله وقال ابو حنيفة يعجل له الاعتاق ويجزيه
ما ذكره شرحه

قال فيه بحث لان الرق وان كان حقا لله لكنه جعله حقا للعباد لانه جعلهم عبيدا لعباده والاملاك والاموال كلها حقوق الله تعالى لانه مالك الملك جعلها حقوقا للعباد كرما ورحمة وانت اذا تأملت الملك لاختصاص المطلق للتصرف لمانع للغير عنه فان اردت بتخصص العبد بالمالك فهو عين الرق وان اردت به تخصيص المالك اياه فهو معارض لكن لا شك ان ازالة الملك موجب لازالة الرق وجميع ما هو الموجب وحكم مباشره الموجب كذا في الجرجاني مع ازهاق الروح والسوق مع الاتلاف وينبغي ان لا يجوز الاعتاق اصلا لكونه موجبا لازالة حق الله تعالى والظاهر الرأي الاول لعمومه وشرفها فان في عتاق اثبات للعتق بضاعفه وظاهر كلام الرسول دال عليه فوجب القول به قلت لا نسلم ان الرق جعل حق العبد بوجه بل هو وصف اثبته الشرع في المحل عقوبة ثم جعل للعبد ولاية تملكه باعتبار قيام ذلك الوصف ثم فوض الى العبد مباشرة سبب زواله بازالة ملكه عن المحل لان الرق حقه بوجه وهذا اقرب لا نزاع فيه لاحد وقوله الاملاك والاموال كلها حقوق الله تعالى مسلم ولكنه تعالى عامل عباده معاملة الاحرار فجعلهم اهلا للملك وشرع لهم حقوقا خالصة لهم دفعا لحاجتهم والرق ليس من ملك الحقوق بالاجماع وقوله فان اردت به تخصص العبد بالمالك فهو عين الرق ممنوع فان الرق ليس تخصص العبد بالمالك بالاجماع بل هو وصف شرعي ثابت في المحل الى ان يوجد المزيل وقوله لا شك ان ازالة الملك موجب لكذا الى آخره

كلام واه لان الرق وان كان حق الشرع لكن الشرع جعل ازالة الملك الذي هو حق العبد سببا لزواله وجعل للعبد ولاية التصرف في الملك الذي هو حقه بالازالة فكان مادونها ان ازالة حق الشرع بواسطة التصرف في الملك الذي هو حقه فلا يلزم منه عدم الجواز وقوله وظاهر كلام الرسول دال عليه قلنا هو معارض بظواهر لعتق فلا يجب العمل به وقوله لا عتاق اثبات العتق مسلم ولكن بواسطة ازالة الملك قوله حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري كما لا يملكان عتاق الى آخر شرحه قال فيه بحث لان عتاق ازالة الملك فلا يصح الا عند تحقق الملك بخلاف التسري اذ ليس فيه ازالة فلا يلزم كونه من احكام الملك وايضا نصح ان يشرع المولى امة ويزوجها منه مع ان فيه زيادة قيد النكاح بالتسري باذن المولى اشهل من ذكر قلت هذا وهم لان ملك المتعة حل الاستمتاع بالمرأة في الشرع لا يثبت الا بالنكاح او ملك اليمين والعبد ليس باهل لملك اليمين فلا يتصور منه التسري كما لا يتصور منه عتاق فالتسري من احكام الملك كالعتاق واذن المولى لا يوثر في الحل لانه لا يثبت به النكاح ولا ملك اليمين فكان وجوده كعدمه كاذن من اجاز لاجنبي ان يطأ جاريته او اذن احد الشريكين لصاحبه ان يطأ الجارية المشتركة بينهما قوله وانتصب فيه بنفسه الى آخره قال بعد بيان شرحه وفيه بحث لانه كما انتقص حق العبد مالكية المال كذا انتقص مالكية النكاح حيث لا ترجع الى التسري ومالكية الطلاق من الثلاث الى الثنتين

الألوكة www.alukah.net

فينبغي ان ينقص بدله بالنصف قلت اما نقص عدد الزوجة في حق العبد فليس لنقصان المالكية فان مالكيته فيما يملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان ولكن لنقص المحل الذي عليه يتنصف ملك النكاح ويصير المراد به اطلاقه الا ترى ان المنكوحة اذا كانت امة يملك الزوج عليها طلقتين لنقصان في محل الملك وذلك لا يدل على نقصان المالكية واما قوله لنقص مالكيته للطلاق من البلاث الى التنصيف فغلط لان العبد في مالكية الطلاق مثل الحر حتى لو كانت منكوحته حرة يملك عليها البلاث كالحر ولو كانت امة يملك الا طلقتين كالحر ايضا وسؤال نقصان مالكيته من الاداء الى التنصيف مذكور في الشرح مع جوابه قوله وهذا عندنا ان المأذون يتصرف بنفسه الى آخره قال بعد بيان شرحه هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه بحث لان اهلية التصرف باللسان والعقل حسية لا شرعية ولهذا يتوقف شرعيتها على الاذن وتبطل بالحجر وحينئذ كيف يفيد ملك اليد شرعا قوله وانما كان محجورا لحق المولى عن تسليم انها غير مشروعة بدون الاذن ولئن سلمنا شرعيتها ولكن كيف يلزم منه ملك اليد قوله لان المقصود من ملك اليد مكنة التصرف قلنا لم لا يكفي فيه يد النيابة كما في الوكيل وانما لا ترجع ديونه الى المولى لان رقبته وكسبه وما في يده ملك المولى فتعلق الدين بها عين الرجوع الى المولى بخلاف الوكيل وليس كذلك ملك اليد واهلية التصرف لكن ملك اليد والتصرف اللذين ينافيهما يكون للمولى وتبعه ومشاة عليه كيف يكون حكما اصليا للملك ويكون ملك الرقبة مع منافيه الذي هو المقصود الكلي والمطلوب الاصلي من الزوائد قلت اما قوله اهلية

التصرف باللسان والعقل حسية لا شرعية فممنوع بل اهلية التصرف بهما تثبت شرعا كما تثبت حسا من غير توقف على الاذن الا ترى انها تثبت في حق الحر بها شرعا من غير توقف على الاذن وتثبت في حق العبد ايضا دون الاذن حتى لو توكل وتصرف صح تصرفه وان لم يوجد اذن ولو تصرف بدون اذن المولى ينعقد حتى لو اجاز المولى نفذ لكن يتوقف النفاذ على اذن المولى دفعا للضرر عنه ويتوقف النفاذ على الاذن لا لدل على عدم الاهلية شرعا بل لدل على تحققها اذ لو لم يكن الاهلية ثابتة لم يتوقف التصرف على الاذن كتصرف المجنون وقوله ممنوع لحق المولى قلنا سلمنا انها غير مشروعة بدون الاذن وصحيحة لان الاهلية لو لم يكن ثابتة شرعا لما اجتمع الى الحجر عن التصرف وقوله ولو سلم كيف يلزم منه ملك اليد قلنا بالضرورة اذ ليس معنى ملك اليد الا ولاية التصرف وهو معنى اهلية التصرف ايضا وقوله يكفي فيه يد النيابة كالوكيل قلنا مبنى كل الدليل على ثبوت اليد لا اهلية لا حاجة الى المصير الى يد النيابة وقوله تعلق الدين بالذمة والكسب عين الرجوع الى المولى ولهم ايضا لا معنى الرجوع الى المولى ان يكون المولى مطالبا بالحق وان الدين متعلق برقبته وليس كذلك الا ترى انه لو فضل الدين عن الكسب والرقبة لا يطالب المولى بالفضل بوجه ولو مات العبد وهلك الكسب لا يطالب المولى بالدين ولو كان ذلك رجوعا لطولب المولى بالفضل وبما فضل الدين عند الهلاك وقوله ملك اليد والتصرف كيف يكون حكما اصليا الى آخره قلنا لما ذكرنا ان المقصود الاصلي هو التصرف

دون ملك الرقبة لان الانتفاع الذي هو المقصود يتحقق به وشرعيته ملك الرقبة
للتوصل الى التصرف الذي هو من خواص الانسانية وقوله وملك الرقبة مع منافعه
هو المقصود الكلي ممنوع بل منافعه التي هي ولاية التصرف والانتفاع او التصرف
الذي هو عين الانتفاع مقصود لاندفاع الحاجة بها دون ملك الرقبة قوله
والعبد فيه مثل الحر فلذلك يقتل الحر بالعبد قصاصا قال بعد تعريف
دلائل الجانبين وفيه بحث لان القصاص مبني على المساواة والعبد مال
للعبد وان لم يكن مالا وتا للحر فلا يصير شبهة وحكم الذكر والانثى يثبت بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس عليه قلت لو اختلفت عصمة العبد او ورث ذلك
شبهة لاباحة فيمنع جريان القصاص بين العبدين كما في المستأمن فان عصمته
فان عصمته لما اختلفت لقيام الكفر المبيح او ورث ذلك شبهة فلم يجر القصاص
بين المستأمنين وثبوت حكم الذكر والانثى على خلاف القياس غير مسلم بل هو
على وفاق القياس لان المساواة التي هي مبنى القصاص وهي المساواة في النفسية
والعصمة ثابتة بينهما كثبوتها بين الرجلين ولا اعتبار للتفاوت في الصفات والبدل
فكذا بين العبدين وبين الحر والعبد قوله ولما صح امان العبد الماذون
لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية الى آخره قال بعد تقرير وجه
وفيه بحث اذ يمكن ان يقال هذا ليس من الولاية لانه تطرق للعبد لا ادخل
فيه للاذن قلت لا بد من التعرض للاذن لان امان العبد المحجور عن القتال

غير صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يكن بد من ذكر الاذن ليكون
ثابتا بالاقتضاء ثم يرد نقضا مستحق الحواب ثم الباقي قول بالاذن متعلق
بالامان لا بالخروج ومعناه الامان المطلق بالاذن خارج عن اقسام الولاية
وليس معناه الامان بسبب الاذن يخرج عن اقسام الولاية ليوهم ما ذكره قوله
وعلى هذا الاصل صح اقرار العبد بالحدود والقصاص الى آخره قال بعد تقرير
ما ذكره شرحه وفيه بحث لان الالتزام ما تبعه الضرر حكم الالتزام الضرر شرعا وعقلا
كالخروج مع اظهار الروح والسوق مع اختلاف مع ضعف التبعية فيهما بخلاف
الامان فانه شرع لهم في حقوقهم لمدة معلومة الطريق انه لما تعارض الجنايتان رجح
حق العبد قلت لانسلم ان الالتزام ما تبعه الضرر حكم الالتزام الضرر لانه مما دليل
عليه فيكون مردودا والخروج والسوق لا يصلحان دليلا عليه ولا يصح الحاقه بهما
لانهما ليسا بالتزام بعضه بل الخروج فعل حسي هو علة لزهوق الروح وكذا السوق
فعل حسي وهو علة للتلف بواسطة مشي الدابة فيضاف حكم كل واحد الى علته عند تحقق
فيكون الجارح السائق مزهقا ومتلفا بمباشرة العلة فاما الالتزام الضرر بالاقرار
فمن باب القول وهو ليس بعلة للتلف بل هو علة للعلم بوجود المقر به اذا ترجح جهة
الصدق فيه بانتفاء التهمة عنه ووجود المقر به ثابت بعلته لا بالاقرار والغرض ثابت
بالشرع بين الفعل والقول فان فعل الصبي والمجنون معتبر حتى لو اتلف واحد
منهما مال انسان او نفسه ضمن وقولهما غير معتبر حتى لو اقر احدهما بضمان مال او نفس

الألوكة
www.alukah.net

لا يلزمه شئ وكذا لو اتلف العبد مال انسان يواخذ به في الحال ولو اقر به لا يواخذ به
الا بعد العتق واذا تحقق الفرق لم يصح الحاق القول بالقتل في هذا الباب يصح
وايضا هذا القياس فاسد من حيث المعنى والمقصود فان المقصود منه بيان
فساد الاقرار فاله اقرار فرع والجرح او السرقة اصل وما ذكر ان التزام ما يتبعه
الضرر في حكم التزام الضرر ملزم الامر الجامع بينهما فمقارنة كانه قيل اقرار العبد بالحدود
والقصاص لا يصح لانه التزام الضرر على الغير كالجرح يصح لانه التزام الضرر على الغير
وهذا في نهاية الفساد لان القياس لتعدية حكم الاصل الى الفرع بعينه لا بتعدية نقيضه
ولو سلم ان التزام ما يتبعه الضرر في حكم التزام الضرر لا نجرده نفعا لان غرضه منه اثبات
فساد الاقرار وحينئذ لا نسلم ان كل التزام ضرر على الغير يوجب فساد الاقرار
بل التزام ضرر لم يترجح فيه جهة الصدق بتهمة فيه يوجب ذلك اما ما ليس فيه
تهمة فلا وبيانه ان صحة الاقرار مبنية على ترجح الصدق باتفاق التهمة عنه لانه
خبر محتمل للصدق والكذب فلا بد فيه من ترجح جانب الصدق ليصير حجة واقراره
بما يتعلق بماليته ابتداء اقرار على المولى قصدا وحقيقة لان ماليته حق المولى وهو
متهم فيه لعدم عود ضرر الدين هذا الاقرار فلم يترجح جهة الصدق فيه فلم يعتبر
فاما الاقرار بالقصاص ونحوه فقد وجد دليل صحته وهو ترجح جهة الصدق باتفاق
التهمة لعود ضرر الى نفسه فيعتبر ولا يمتنع صحته عود الضرر الى مولاه ضمنا لان
دليل الصحة وهو ترجح الصدق لا يقوت به ولما ترجح جهة الصدق في اقراره

صار ما اقر به بمنزلة ما ثبت حسا لان وجود المخبر به من لوازم صدق الخبر ولو ثبت
ذلك حسا بان قتل العبد انسانا عمدا او سرق ما يوجب القطع لزمه القصاص والقطع
ولا يمتنع ذلك بلزوم الضرر على المولى بفوات ماليته فكذلك اذا ثبت بالاقرار الذي
لا تهمة فيه ولا فرق بين الاقرار والاقرار لانه وان كان سببا لكونه غنيمة ليس له
ولاية التصرف في حق الشركاء بالابطال قصدا ولكن لما كان له ولاية التصرف في حق
نفسه قصدا لم يمتنع ذلك بلزوم الضرر على الغير فكذا الاقرار بالقصاص لما كان تصرفا
في حق نفسه قصدا لم يمتنع بلزوم الضرر على الغير ضمنا وكما انه شريك للغانمين في الغنيمة
فكذلك هو شريك للمولى في نفسه لان نفسه مشتمل على الحيوة وعلى المالية والمالية من نفسه
حق المولى والحيوة حقه بل حقه هنا اقوى من حق المولى لان ماليته عارضة على الحيوة
تابعة له والحيوة اصل فيه فحقه في الغنيمة اضعف من حق الغانمين لان ما يصيبه
من الغنيمة ملك المولى لا ملكه ثم لم يمتنع صحة الاقرار بلزوم الضرر على الغانمين لوقوع
اصل التصرف على حقه قصدا فلان لا يمتنع بلزوم الضرر على المولى لهذا المعنى كان
اولى وبيان هذا ان الطريق الذي اختاره طريق جائر بعيد عن الاستقامة لان الحقين
اذا اجتمعا وتساويا في الثبوت يحتمل ان يترجح ما يوجب الصحة ولا يلتفت الى ما يوجب
الفساد لان الاصل في كلام العاقل هو الصحة فكيف اذا لم يتساويا بل ان ما يوجب الصحة
موجب الكلام ومدلوله لغة وما يوجب عدم الصحة ليس من موجباته بل يوجب ضرورات
لا ستيفاء الذي هو فعل المولى لا تعلق له بالكلام فان اقراره سبب لحصول العلم

بوجود المقر به ومعلوم لزوم القصاص عليه بمباشرة سببه ووجوده سبب لثبوت ولايته
لاستيفاء للولي لاالقود لاستيفاء فان ذلك مبني على اختياره ومباشرته ثم انه
اذا اختار لاستيفاء وباشره فاتت ماليته في ضمنه ولا تعارض بين ما ثبت قصدا
وبين ما ثبت بالطريق الذي قلنا فلا وجه الترجيح والله اعلم قوله وفي المحرر
اختلاف معروف ذكر وجه قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ثم قال وفيه
بحث لان لا قرار حجة في حق المقر لانه حق الغير كما اذا اقر واحد بالزنا بامراة
وانكرت المراة تحد الرجل دون المراة ولا نقل لا يمكن ان تحد في الزنا الذي
انكرته المراة لانه لم يثبت لانكارها ولانه زنا بغير لانه لم تقر به وهذا النقض وارد
على قول ابي حنيفة رحمه الله ايضا واظهر الاقوال قول ابي يوسف قلت الفرق ثابت
بين لا قرار بالزنا بفلانة وبين لا قرار بسرقة مال فلان فان السرقة جناية واحدة
لا تتحقق الا بان يكون المسروق مال الغير اذ هي جناية على مال الغير فلا تتحقق
دونه في حكم التزام الضمان من الاقر الجاحد حتى لا يضمن ما استهلك وكانه يقول اقراري بالعبد بالحد
والقصاص لا يوجب لانه التزام الضرر فانما الزنا وان كان جناية على محل محترم
فالمقتل من الرجل حنانه سفيه وتمكين المراة جناية لغرى وقد ينفصل كل واحدة
منهما عن الاخرى بان زنى وهي مكرهة او صبية او مجنونة تحد الرجل دون المراة
ولو زنى مكرها وهي مطاوعة تحد المراة دون الرجل عند محمد رحمه الله واذا كان
كذلك لا يوثر انكارها في فعل الرجل لانه قاصر على نفسها بل يقتص عليها فلا تثبت جنايتها

وسقي فعل الرجل حنانه واقراره موجبا ولا تفرق حالة باقرارها وانكارها
بخلاف السرقة فان كونها جناية لا يتصور ان ينفصل عن كون المسروق مال الغير
البتة فمتى لم يثبت ذلك لم يكن ما اقر به سرقة فبين بهذا ان قوله لا نقل لا يمكن ما احد
ان تحد في الزنا الذي انكرته المراة لا يرد على ما ذكر محمد رحمه الله لان المراة انما
انكرت زنا نفسها لا زناه لعدم تعدي انكارها الى فعله بخلاف ما نحن فيه فان عمده
العبد اقر بسرقة مال معين وملك المولى ظاهرا ولم يزل ملكه عنه باقراره ولم
يثبت ملك الغير فيه فلا يثبت ما اقر به لعدم ثبوت ما يبتنى عليه كما لو اقر انه اعتق
سرور عبد فلان هذا العين وانكر فلان انها كانت له او وديعة لا يقبل لما قلنا
كذا هذا قوله ولما تولى الشرع ايضا للوارث وابطل ايضا انتهى بطل ذلك
الى آخره قال بغير شرح فيه بحث لان تولي الشرع في الثلثين لانه الثلث
فلا يجوز وصيته للوارث من الثلث فان قيل لعموم قوله عليه السلام لا وصية
لوارث قلنا هذا مخصوص بالثلث لسباق الحديث وهو قولها ان الله تعالى اعطى
كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث واعطا الحق انما هو من الثلث وايضا لغة
وشرعا لا مر المقتضي للعهد وهذه الاشياء ليست كذلك فكيف يتدرج في المنسوخ
قلت لانسلم ان تولي الشرع في الثلث فقط بل تولية في الكل كما كان ايضا
المفوض اليه قبل التولي بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
الاية في الكل والدليل عليه انه لو لم يكن في الترك وصية ولا دين يقسم الكل بين الورثة على

الألوكة
www.alukah.net

الى الافراد ليس بواجب له بل هو جائز فلا يلزم من الافراد في موضع الافراد في موضع آخر على ان المعنى الداعي الى الافراد في العيني راجع الى تحقيق معنى الخصوص وتكميله الذي نحن بصدده بخلاف ما ذكر في الجنسية والنوعية اذ لا تعلق له بتحقيق معنى الخصوص فلا يلزم من الافراد هنا الافراد هناك وقوله المسمى غير مختص بالعيني قلنا قد اختص به ههنا بدلالة سياق الكلام وقوله والصواب ان الخاص كذا ليس بصواب لان الخصوص ليس باعتبار الاداة بل هو باعتبار الوضع ولا مدخل للاداة فيه بوجه بل الخاص اذا زيد عليه الاداة تصير حقيقة او مجازا مع انه ليس بجامع لان اللفظ الذي وضع لمعنى واحد عام الافراد ولم يرد به شيء خاص وليس بداخل فيه ولا مانع ايضا لدخول المشترك فيه فان العين اذا اريد به الباصرة او الشمس مثلا لفظ اريد به معنى غير مجموع وليس هو بخاص بالاجماع قوله والعام كل لفظ ينظم جمعا من المسميات احتراز عن قوله جمعا عن كذا وكذا وعن اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط للعموم عند مشايخ ديارنا خلافا للعراقيين وغيرهم وبقوله عن المسميات عن المعاني فان العموم لا يجري فيها عند المتأخرين من اصحاب هذه الديار قال هذا ما ذكروه وفيه بحث اذ المسمى ظاهر في الجميع وبالنسبة الى العين حقيقي فلا يجوز في التعريف وايضا خرج مثل البيع والاعمال وهو خلاف الاجماع وان اريد به ما هو الظاهر يدخل في التعريف اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة اذ يصدق على كل واحد انه لفظ شمل

جمعا من المسميات وانها غير داخلة بالاجماع ويدخل فيه الجمع المنكر كرجال وهو خلاف مذهب ابي حنيفة رحمه الله لان من مذهبه ان العام قطعي الدلالة فما تناوله اذا لم يوجد المخصص ورجال محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى غير النهاية على سبيل البدل كرجال بالنسبة الى الافراد فلا يكون له دلالة على العشرة فلا تتناول شيئا منها على التعيين فكيف يحصل القطع بالحكم فيما تناوله لا سيما القطع وهذا ناقض لمذهب ابي حنيفة رحمه الله وكذا مذهب الشافعي رحمه الله لانه ذهب الى ان كل عام قابل للتخصص فلا يحصل القطع والجمع المنكر لاحتمال التخصص لانه عبارة عن عدم ارادة بعض ما تناوله العام وقد علم انه لا تتناول شيئا من الجموع على التعيين فكيف يصح التخصص ولهذا لا يصح الاستثناء عن الجمع المنكر فلا يقال جاءني رجال الا زيدا لانه ليس بشامل له حتى يخرج بالاستثناء منه وايضا ناقض قول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم والحق ان العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له كالانسان والرجال والمسلمين والكل وامثاله هو مذهب الصحابة والى حنيفة والشافعي وجمهور المحققين قلت اما قوله المسمى ظاهر في الجميع الى آخره فقد مر الجواب عنه وقوله خرج مثل البيع والاعمال ان اراد به ان مثلها تتناول المعاني دون المسميات وهو معلوم بالاجماع وقد خرج عن التعريف فذلك حسن وقد اوضحنا ذلك في

السهام المقدرة بناء على هذا ايضا فتبت ان التولي في الكل الا ان الشرع اثبت
لحق الوصية في الثلث نظرا لمقدم الوصية في الثلث على الوارث فاذا اوصى شيء
انقطع حقهم عنه وبقي فيما وراءه كما لو هلك من التركة شيء فانه ان بقي حقهم في
الثلثين لا غير فلا واذا كان التولي في الكل لاجل الوصية في الكل فانا نقول نحن
نسلم ان التولي في الكل ثابت على تقدير انتفاء الوصية ولكن لا نسلم ذلك على تقدير
وجودها وصار كانه قيل ان لم يكن في التركة وصية ولا دين فاقتسموا الكل على هذه
السهام واذا كان كذلك لا يقتضي ذلك نفي الوصية للوارث على الاطلاق كما لا يقتضي
نفي الوصية للاجنبي قلت قولك على اللهم الا لو صية لوارث نفي لحسن الوصية يقتضي
ان لا يبقى وصية مشروعة في حقه اصلا فلو ثبتت الوصية في الثلث مشروعة
في حقه لم ينتف حسن الوصية ولا يحوز تخصيصه بالثلثين يقول عليه السلام ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه ما قلنا انه غير مختص بالثلثين ولان الامة اجمعت على انتفاء
جواز الوصية للوارث بهذا النص فلا معنى للاشتغال بهذا السؤال عند اضمحلاله بالاجماع
وقوله لا الصاد لغو وسها كذا عن مسلم بل لا يصار في الشرع الى اثبات حق بعد المبين على
ما عرف تحقيقه في الوصايا وهذه الاشياء كذلك ولئن سلمنا ذلك فهذه الاشياء ايضا من
حيث المعنى عما بين في الشرح فتدرج في المنسوخ خرجنا طا قوله لانه محاربة
وحمود بعد وضوح الدليل الى آخره قال فيه بحث لان الآية دلت على خلو الحمود
عن العلم والا لكان ذكره بعد ذكرا نعم هو كذلك لغة لكن وصف الجهل به لا يناسب

تعريف الجهل والمكابرة مناسبة لانها تطلق على الانكار بعد وضوح الدليل
قلت لا نسلم ان الآية تدل على خلو الحمود عن العلم اذ لو كان كذلك لكان
معنى الآية والكوهما خالين عن العلم مستيقنين بها وهو فاسد وتفسير الحمود
بانه انكار مع العلم مذكور في الصحاح وعامة كتب اللغة فلا معنى لحمود ثم ذكر لا يستقيم
في الآية بعد ذكر الحمود للتصريح بما تضمنه الحمود من العلم والتشنيع عليهم بان سمية
الآيات التي استيقنتها انفسهم انها جاءت من عند الله سحر ابين من اقبح
الكفر وافحش الظلم وكان موقعه هنا احسن موقع على ان معنى الآية في قوله تعالى
وحمدوا بها بعد ما استيقنتها وقوله وصف الجهل به لا يناسب تعريف الجهل
قلت جوابه من وجهين احدهما ان هذا العلم لما لم يفد فائدة اخرج حكم الجهل كما ان
السمع والبصر والعقل لما لم تفد فائدتها اخرجت حكم الصمم والعمى وعدم العقل كما قال
تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون وفحوى تفسير بعض انواع الجهل به وناسب تعريف
الجهل والثاني ان الكافر جاهل حقيقة ولكنه باعتبار قيام الدليل الواضح الذي
لو استدل به بحسب التمييز عد مستيقنا فسمي انكاره حمودا سكت
قوله وانه لا يناسب الخطاب الى آخره قال بعد تقرير شرحه وفيه بحث
لان خطاب من لا يفهم مخالف للنص والعقل اما النص فقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واما العقل فلانه عبث
كخطاب الجماد فلا يليق بالحكيم ولكن يحمل زجرا او خطاب صنع الزمان بالمبتلى

الألوكة
www.alukah.net

مبادى السكر عند بقائهم مضطرب فمنع الى ان يستقر افهم بقوله حتى تعلموا ما
كما تقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول وح يكون هذا الخطاب عاما للنوعين
فلا يلزم تخصيص عموم الكتاب بمعقول غير معقول **قلت** ليس هذا خطاب
هزلا فهم لان الفهم ثابت تقديرا لقيام اصل العقل الذى به يحصل الفهم الا انه عجز
عنه بمباشرة معصيته فيعد قاصرا زجرا عليه كما بعد الخطاب المستهلك قاصرا زجرا وجوب
اداء الزكوة مع انها لا تجب الا بقدرة ميسرة بطريق الزجر **وقوله** وكفى بالحد
زجرا غير مسلم بل هو للزجر ظاهرا وذلك للزجر باطنا كحد ثمانين فى القذف
للزجر ظاهرا ورد الشهادة للزجر باطنا وكحد الزنا للزجر ظاهرا وقطع النسب
عن الزانى مع ان الولد مخلوق من مائه للزجر باطنا **وقوله** وخطاب من الزمان
بالنسبة الى كذا قلنا الخطاب فى جهة ثابت بجميع السبيل فى جميع الحالة لان
العقل والفهم لما عد قائما تقديرا لافترق الحال بين ان يكون افهم مضطربا وبين
ان لم يكن له فهم اصلا لاشتراكهما على الفهم التقديرى دون الحقيقى فيكون مخاطبا فى
جميع الاحوال ويكون اشتراط الخطاب القدرة التقديرية فان علم المكلف بالخطاب
من شرائط التكليف كالعقل والفهم حتى لا يكون الخطاب ملزما قبل بلوغه اليه كما لا يكون
ملزما قبل الفهم ثم العلم التقديرى كما فى توجه الخطاب وهو الشيوع فى دار الاسلام
حتى لو اسلم الذمى ولم يعلم بالواجبات يتوجه الخطاب عليه لوجود العلم تقديرا
فكذا فى حق السكران **وقوله** وح يكون هذا الخطاب عاما فى النوعين الى آخره

غير مستقيم لان ذلك خلاف الاجماع فان السكر المباح الحق بالمجنون والاغماء
باتفاق الامة لحصوله باذن الشارع وما وجد فيه قليل الفهم المضطرب فيه
فى حكم العدم كفهم المجنون والمعتوه ولهذا لم يعتبر تصرفاته بالاجماع فلا يستقيم
ان يجعل كالمحظور فى توجه الخطاب لانتفاء الفهم حقيقة وتقديرا ثم الفرق بين
المحظور والمباح واختلاف احكامهما الشرع امر معقول لا يستبد به
عاقل فتسميته غير معقول خلاف العقل **قوله** واما الهزل فهو ان
يراد باللفظ غير ما وضع له **قلت** فى قوله الشرع ليس المراد من الوضع ههنا وضع
اللغة بل المراد وضع العقل او الشرع الى آخره فيثبت به الفرق بين المجاز
والهزل **قال** هذا خلاف العرف ولا اصطلاح فلا كون فى التعريف
قلت لا نسلم انه خلاف العرف بل فى عرف اهل الشرع كما نراد به وضع
اللغة يراد به وضع العقل والشرع يقال وضع النكاح للحل والبيع للملك
ووضع الوضوء لحصول الطهارة ووضع الصلوة لاظهار الخضوع والخشوع
ووضع الزكوة لتطهير المال واستنمائه ووضع الكلام للافهام كما يقال وضع الاسد
للسبع المعلوم ووضع الفرس للحيوان المخصوص واذا كان كذلك صار بمنزلة
المشترك فترجح احد معنييه بمحل الكلام والوضع فى هذا المحل لا يحتمل
وضع اللغة لعدم استقامة المعنى فيحمل على الوضع الآخر كما حمل القرء وقوله
عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك على الحيض وقوله عليه السلام فتمكثى ايام اقرائك

تطابقه على الظهر بدلالة محل الكلام واراد المشترك الذي يمكن فهم المراد عنه بقرينة
حاجة التعريف عند الفقهاء لحصول المقصود وهو فهم المعنى قوله ولهذا
يكفر بالرد ها راجع الى اخر ترجمه قال وفيه بحث لانه لما لم يكن راضيا بالكفر
ولا يكون له اختيار الكفر وهو موجد معتقد للايمان وان كان قوله نوع
مباهلة وسوء ادب لا يجوز ان يحكم بارتداده واباحة دمه ويفرق بينه وبين زوجته
بل يفسق لان ما لا يكون عن اعتقاد واختيار لا يكون كفرا وقد نهى النبي
عليه السلام عن تكفير اهل القبلة وقال من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل
ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته
قلت اما قوله لم يكن راضيا بالكفر فغير مسلم بل هو مباشر للكفر
بطريق الرضا لان الاستهزاء بالدين كفر بالنص والاجماع اما النص
فقوله تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وايآته ورسوله
كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فحكم بكفرهم بذلك لانه استهزاء وقوله
تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها
فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم جعل المجالسة اليهم
وقت الخوض في الاستهزاء كفرا باعتبار الرضا به مباشرة الاستهزاء بالدين
ان يكون كفرا وقد اجمعت الامة ايضا على ان نفس الاستهزاء بالدين كفر لا خلاف
فيه لاحد ونوع من المعقول يدل عليه ايضا فان الايمان في الحقيقة تعظيم الله

تعالى وتعظيم ما يجب الايمان به بامره قوله واعتقادا او الهزل والاستهزاء
ضده لانه اهانة فيكون كفرا وكيف يجوز ان يحكم بايمان من قال هذا لان
الله ليس باحد وقال ان الرسول ليس بصادق او قال القرآن مفترى
وهو مباشرة التكلم به مختارا غير مضطر راض بمباشرته وقوله وهو
موجد معتقد للايمان غير مسلم لان التوحيد لا يتم بمجرد قول الله واحد اذ
اعتقاد ذلك بل من شرطه الاقرار والتصديق بجميع ما يجب الايمان به والتبري
عن الكفر وجميع ما يتعلق به الا ترى انه لو اقر بالوحدانية وجميع ما يجب الايمان
به الا بفرضية الصلوة ونحوها لا يكون هو مؤمنا موحدا لفوات شرطه فكذا اذا
قال بالدين مختارا وقوله هذا نوع مباهلة وسوء ادب قلنا وهو مع
ذلك كفر ايضا فحكم الحاكم بارتداده واباحة دمه وقوله ما لا يكون عن اعتقاد
واختيار لا يكون كفرا ممنوع بل الهزل نفسه كفر وان لم يعتقد ما قال به كالسجود
للصنم على سبيل العبادة نفسها كفر وان لم يعتقد حقيقة الصنم وحقيقة استحقاقه
للسجود والنهي عن اكفار اهل القبلة لاعتقادهم ان ما هو اليه هو الدين الحق وتمسكهم
في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتاويلها وفق هواهم والهازل بالدين
لم يوجد منه اصل القبلة بعين الهزل وصار كافرا ولم يتمسك بذلك شبهة فلم يكن
حقه من اهل القبلة والمراد من قوله من صلى صلاتنا الحديث فعل صلاتنا
ولم يوجد منه ما ينافي الاسلام وعلم بالاستدلال بطريق الا ترى ان لو فعل

هذا لا فعلي وكان منكرا للخيار مثلا لا يكون راضيا قطعا لوجود ما يناقض الاسلام
بالكفر ح فكذا اذا تكلم فكان لا لانه كرجل انكر الخيار الخ قوله فلا بناء الرضا بالمباشرة
لكنه بناء الخيار والحكم والرضا به بمنزلة شرط الخيار الى آخر شرحه قال
وههنا بحث وهو ان في خيار الشرط يكونان راضيين بالفعل البيع في الحال وثبوت
الملك بعد سقوط الخيار بخلاف صورة النزل فانهما غير راضيين بالفعل ولا بثبوت
الملك اصلا فكيف يكون هو بمنزلته قلت التشبيه من حيث تحقق الرضا بالمباشرة
السبب وعلامة الحكم ثم لا اثر لعدم الرضا عند المنع عن الفعل لانه يتوقف على
وجود الركن والاهل والمحل لا غير الا ترى ان عدم الرضا بالمباشرة لا يمنع الفعل
عن ح لم يمنع الانعقاد عند الاكراه حتى انعقد مع المكره فلان لا يمنع عدم الرضا الانعقاد عنه
اولى بل اثر عدم الرضا في المنع عن الفعل وثبوت الحكم وذلك لان اشتراط الرضا في
البيع وامثاله لدفع الضرر عن العاقد وهو زوال ملكه عنه بدون رضاه فكان الفعل
وزوال الملك متوقفا على الرضا فاما الانعقاد فلا ضرر له فيه بدون الفعل فلا يتوقف
على الرضا فكان وجود الرضا وعدمه في حق الانعقاد بمنزلة فلا يتحقق الفرق بين
النزل وخيار الشرط بالرضا بالانعقاد في احدهما وعدمه في الآخر وقوله
منا رضينا بالحكم بعد سقوط الخيار قلنا هناك قد رضينا بالحكم ايضا على تقدير سقوط
النزل او نقول النزل ملحق بالخيار الموبد وله قلنا ان الرضا بالحكم موجود
اصلا في الخيار والموبد كما في النزل قوله واما ما كون الملك فيه مقصودا مثل

الخلع الى آخره ذكر في الشرح فان قيل لا نسلم جعل الملك في هذا النوع تبعا
لانه سماه مقصودا الى آخر جوابه فقال فيه بحث لان الملك مقصود
في هذا العقد واساس له لان العاقد ينى العقد عليه فله اصالة في نفس العقد
والملك غير مقصود في النكاح وانما المقصود حل الاستمتاع والازدواج والملك
لتاكيد هذا فهو ههنا اولى بالتبعية قلت نحن نسلم ان الملك بدل وان
العاقد ينى العقد عليه وانه مقصود من حيث انه بدل ولكنه بالنظر الى البدل الآخر
غير مقصود لان الطلاق مثلا لا يقابل في هذا العقد دون الملك ولهذا الطلاق لا يتقرر
في نفسه الى الملك ولهذا لا يثبت الملك بدون الشرط فكان الملك في هذا العقد بمنزلة
الشرط والشروط اتباع والمشروط هو المقصود الا ترى ان الثمن في البيع مع انه
بدل اصلي ولا يمكن اثبات المبيع بدونه تبع لانه وسيلة والمبيع هو المقصود اصلا لان
المقصود وهو الانتفاع يحصل به فههنا اولى ان يكون الملك تبعا وقوله والملك
غير مقصود في النكاح مسلم ايضا ولكن من حيث انه بدل لا من حيث لا يمكن تضمينه
عنه وثبت بدون الشرط كان اقوى من سائر الابدال فاخذ جهة الاصالة من هذا الوجه
في السفيه قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحجر على السفيه بطريق النظر
واجاب ابو حنيفة رحمه الله بانه مكابر بعقله في التبذير لغلبة هواه مع غلبة تقصه ونقصان
عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية قال وهذا بحث لان ما وجب
كف المسلم عن المعصية والاتلاف حتى بالصراحة كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الألوكة
www.alukah.net

قلت نحن نسلم ان الكف عن المعصية حسن ولكن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاذا تضمن ذلك لم يتحسن كالامر بالمعروف اذا تضمن ضررا فوق ضرر المعصية بان خيف على المال او نحوه الوقوع في الكفر بسببه او الاصرار على المعصية لم يتحسنا ووجب تركه وقد تضمن الحجر بطريق النظر ضررا فوق هذا النظر وهو ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم فلم يتحسنا وفي ابي حنيفة رحمه الله منع الملك عن السفيه ثبت بالنص غير معقول المعنى او ثبت بطريق العقوبة وعلى التقديرين لا يصح القياس عليه قال وفيه بحث اذ لا نسلم انه غير معقول المعنى لانه ظاهر في انه نظر له ودعامة لحقوق المسلمين فيصح التعدية قلت قد بينا انه لا يصح ان يكون بطريق النظر لانه يودي الى ضرر فوقه فتعين الاحتمال الثاني في الخطا قوله وصح طلاقه عندنا الى آخر شرحه قال وفيه بحث لان عدم القصد قد يظهر ايضا بظهور الخطا والدهش قد يخفى فلا فرق بينهما والظاهر في هذه المسئلة ان ظهر بقرينة انه خطا لا يقع وان لم يظهر يقع لان الاصل عدم الخطا من العاقل قلت لا نسلم امكان ظهور الخطا في هذه المسئلة الا باخباره وذلك غير معتبر لانه متهم فيه ولئن سلم ظهور الخطا فيما نحن فيه نادر وخفاء الرضا كذلك والنادر غير ملتفت اليه في بناء الحكم فيتحقق الفرق المذكور ويجب الحاق النادر بالاعم في الحكم كما هو الاصل في النوادر فلا محذور في العمل بذلك التفصيل في السفر قوله ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض الى آخر شرحه قال فيه بحث لان

وجوب الكفارة بسبب هتك حرمة امر الله تعالى وقد تحقق ذلك فما ياتي بعد ذلك من مرض او سفر مكروه كيف يصير عذرا فيه بوجه قلت لانه تمكن بالعذر المتاخر نوع شبهة في استحقاق المفوت عليه في اول النهار فتطرق الى الهتك نوع اباحة فسقط الكمال فتقل سببا لسقوط هذه الكفارة لانها تسقط بالشبهات اكراه قوله ولا رخصة في القتل والجرح والزنا الى آخر شرحه قال فيه بحث لان حصول الولد غير معلوم وتعذره هلاكه غير معلوم وهلاك المكره معلوم فلا يعارضه قلت لاعتبار للاسباب الظاهرة في مثل هذه المواضع دون الامور الخفية المتوهمة فالوطي بسبب العلوق ظاهرا وعجز المراة عن الانفاق امر ظاهر والهلاك عند عدم الانفاق امر خفي فاعتبرت هذه الظواهر وبنى الحكم عليها على ان هلاك المكره غير معلوم ايضا لاحتمال ان يمتنع المكره عنه اذا صبر ولم يتاثر قوله وانما فارق فعلها فعله الى قوله دون الرجل قال بعد تقرير شرحه وفيه بحث لان المراة ان لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربية الولد فيفضي الى الهلاك وان كان فقد ينفي الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق قلت نعم ولكن يفعل الرجل لا يفعل المراة لان الرجل هو صاحب البذر والقاوه البذر غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما التمكين فليس بهلاك ولا مفض اليه لان ما تعلق بالتمكين وهو الاضافة الى الام ثابت في حقها فثبت ان الفرق متحقق

من المعلقين قوله ثبتت هذه الجملة الى قوله ولا يصح الاقرار كلها قال بعد تركه وفيه بحث لان الاكراه على التلفظ بانت طالق او انت حرا والعفو عن القصاص عدوان محض عن مشروع والمكره غير راض لا بالتلفظ ولا بالحكم فكيف تثبت به حكم شرعي غير زاجر للعادي وهو النزول وان لم يكن راضيا بالحكم لكنه راض بالقول والله تعالى دفع حكم التلفظ بكلمة الشرك مع انه اصل الدين فكيف يجوز في غير ذلك وكذا في البيع والاجارة عدم الرضا بالتلفظ والحكم ثابت مع تحقق العدوان فكيف تثبت به حكم شرعي انعقادا كان او غيره بخلاف البيع الموقوف فان عدم الرضا غير معلوم فلتوقع الرضا يجعل موقوفا قلت نحن نسلم ان الاكراه على التلفظ بالطلاق عدوان ولكن الطلاق يقع بالاكراه بل بتلفظ المكره وليس فيه عدوان اصلا وقوله والمكره بالتلفظ والحكم مسلم ولكن وقوع الطلاق بالتلفظ لا يوقف على الرضا بالتلفظ والحكم بل تثبت بنفس اللفظ الصادر من اهل المحل وقد وجد وقوله والله تعالى دفع حكم التلفظ بكلمة الشرك مع انه اصل الدين فكيف يجوز في غير ذلك قلنا لله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على ان الفرق واضح وهو ان الركن الاصلي وهو التصديق لما كان باقيا حاله الاكراه ووجب اعتباره والحكم ببقاء الايمان باعتبار بقائه للعذر القائم لدفع سقوط اعتبار التكلم بالكفر ضرورة لاستحالة اعتبار اجتماعهما فاما التلفظ بالطلاق فلم يوجد له معارض يستحيل اعتباره

عدم الرضا بالتلفظ

مع فوجب اعتباره لصدوره من اهل مضافا الى المحل وقوله الرضا بالحكم ثابت في البيع والاجارة الى آخره قلنا قدمنا انه لا اثر لعدم الرضا والمنع عن الانعقاد لاتيانه على وجود الركن والاهل والمحل لا غير بل هو مانع عن النفاذ لما قلنا

ان شرط الرضا لدفع الضرر عن العاقد يزول بملكه عنه بغير رضاه ولا ضرر له في الانعقاد بدون النفاذ واللزوم فيعقد اصل التصرف ثم ينفسخ برده او ينفذ برضاه واذا كان كذلك كان وجود الرضا بالتلفظ وعدمه سواء وقوله عدم الرضا في البيع الموقوف غير معلوم قلنا عدمه معلوم لان الرضا بالشيء لا يثبت قبل العلم به والرضا هنا مستوفى ايضا فكانا سواء قوله واذا اتصل الاكراه الكامل بما يحل ان تكون الفاعل فيه آلة لغيره الى قوله او تكلم بلسان غيره قال بعد تقرير شرحه هذا ما ذكروه وحاصله انه ان امكن كون الفاعل آلة للمكره حقيقة نسب الفعل اليه والا فلا كما اذا اكرهه على اكل طعام الغير فلا يكون الضمان على المكره بل على الآكل هذا اصل بنوا عليه احكام الاكراه وفيه بحث لانه لو جعله آلة حقيقة فلا شك ان ذلك يكون اشد مناسبة في لزوم الضمان عليه فما لم يجعله كذلك فاي مدخل لكونه صالحا لا آليته حقيقة او عند صالح مع تساوي الصورتين في الاكراه وفي كون الفعل من الفاعل بالاضطرار وعدم الرضا وقد المراد من قولنا نصير الى ان المكره يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره يوجد التلف صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا لا نصير انه لا يمكنه ان يفعله بنفسه فاذا حمله عليه يبقى محظورا عليه وفيه

بحيث اذ يمكنه الاكل والوطي والتكلم ايضا كما يمكنه القتل ولا شك انه اذا الجاءه
واضطره الى اتلاف حق الغير فقد استعمله فيه وجعله فيه كالالة كانه طبيعي
له ذلك فيجب الضمان عليه سواء كان صالحا لآليته اولا وهذا ظاهر قلت
ان اراد بهذا الكلام ان المصنف او القائل بهذا الجواب لو جعل المكره الة للمكره
حقيقة وبنى الاحكام عليه كان اشد مناسبة من ان اعتبر صلاحيته للالة الى آخره
فالجواب انه فعل ذلك فيما امكن ذلك فانه جعل المكره الة للمكره حيث
نسب الفعل الى المكره وقطعه عن المكن ولكن فيما صلح المكره الة لذلك الفعل
وفيما لم يمكن قصر الفعل على المكره لما ذكرنا وقوله فاي مدخل للكونه صالحا قلنا
ذكر ظاهر فانه ان كان صالحا للآلية يمكن نسبة الفعل الى المكره بجعل المكره الة
والا فلا كما بين في الكتاب وان اراد به ان المكره لو جعل المكره الة حقيقة بان
القاه على نفس او مال فاتلفه به كان ذلك موجبا للضمان بلا شك واذا لم يفعل ذلك
فلا وجه لاعتبار صلاحيته للآلية في ايجاب الضمان بل يعتبر اكراه المكره وكون الفعل
مضطرا غير راض به فيجب الضمان في الصور الثلث على المكره فالجواب عنه انه لو فعل
كذلك كان الفعل موجودا منه حقيقة وحسا فلم يحتج فيه الى التسبب فاذا لم يفعل ذلك
فهو يحتاج الى نسبته اليه للضمان فان امكن ذلك نسبناه اليه وان لم يمكن اقتصر
على المكره ولا مكان لا يثبت بدون صلاحيته للآلية فكان للصلاحية مدخل
تام في هذا الباب وقوله مع تساوي الصور الثلث في الاكراه وكذا وكذا قيل ولكن

النسبة الموجبة للضمان لا تثبت بدون الصلاحية المذكورة لما ذكرنا في الكتاب وقوله
يمكنه الاكل والتكلم ايضا كما يمكنه القتل قلنا المراد بالفعل في هذا القول ما هو مقصود
بالاكراه لا مطلق الفعل فنفس القتل هو المقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعل ذلك بنفسه
والاكل المكره ووطيه وتكلمه ليس بمقصود بالاكراه لا مطلق هذه الامور ولا يمكنه
ان يفعله بنفسه وقوله ولا شك انه اذا الجاءه جعله كالالة الى آخره قلنا فيما يصلح
ان يكون فاعلا بنفسه ويمكن ان يجعل كذلك فاما فيما لا يصلح ان يكون فاعلا فغير مسلم
ان جعله آلة فيما لا يمكن ان يكون هو فاعلا غير متصور قوله وكذلك اذا كان
نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة الى قوله وعود ثم اشار الى المحل الاول
قال بعد شرحه وفيه بحث اذ لا نسلم انه لو صار كالالة له يسبب الاكراه لتبدل
محل الجناية غايته انه يلزم الجناية على احرام المكره ايضا بسبب الاكراه وليس بمسلم
انه تتبدل لكن لا نسلم انه لا يسمى مكرها قوله لانه اوقع الفعل في محل آخر قلنا لا نسلم
انه اوقع بل لزم الوقوع بسبب الاكراه لا بافتياته قلت قد اقام الدليل على
التبدل فلا وجه للمنع ثم نعيد هنا مقولا انه اكرهه على ان يجني على احرام نفسه
فهذا هو المقصود بالاكراه وانه اتى بما اكرهه عليه فلو اسقط فعله وهو فعل واحد خلا
محل الاكراه وهو احرام المكره عن الجناية وصار احرام المكره محل الجناية كانه فعل
له اجنبي على احرامي لا على احرامك وانه لم يكرهه على ذلك وقوله غايته انه يلزم
الجناية على احرام المكره ايضا قلنا لا كلام في هذا اللازم فانه مقصود وموجبه ثابت

ان كان معسرا

حتى لزمته الكفارة ثبت النقل اولم تثبت انا الكلام في انتقال فعل المكره اليه وانقطاعه عن المكره حتى لا يكون موجبا على اجرامه ولا يلزمه الجزاء سقوط الاستقلال ولا ينقطع في حق وجوب الكفارة لما ذكرنا من قوله تبدل محل الجناية وقوله ولنا سلمنا كذا لا نسلم انه لا يبقى مكرها قلنا يلزم ذلك ضرورة لانه انما اكرهه على الجناية على دين نفسه ولم يكرهه على ذلك لا يكون مكرها في ذلك الفعل ضرورة

ما سواه فتى اوقع الفعل او وقع في محل يكرهه على مر

وقوله لا نسلم انه اوقع قلنا لا نريد به الانتفاع حسا بل الانتفاع تقديرا او ثبوتا بثبوت ولزوم الوقوع لا يمنع الانتفاع تقديرا بل يوجبه لان الوقوع لا يتصور بدون الانتفاع تقديرا او تحققا قوله ولهذا قلنا ان المكره على القتل ما تم الى آخر شرحه قال وفيه بحث اذ لا نسلم انه تبدل بل يصير المكره ايضا اثما ولا نسلم انه لو تبدل لا يبقى الفاعل مكرها كما في المسئلة الاولى قلت قد مر الجواب عنه فلا تغفل قوله وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم الى آخره قيد في الشرح بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا الى آخره قال وفيه بحث لان ما اكره عليه اذا صار بالطوع يلزم ان يكون صحيحا قلت بهذا الطوع لم يخرج عن الاكراه فلا يلزم منه الصحة وذلك لان معنى قوله وسلم طائعا انه سلم من غير ان يحدث اكراه جديد على التسليم ومن غير ان يزول الاكراه على الهبة بل وهب وسلم بناء على الاكراه على الهبة والاكراه على الهبة اكراه على التسليم ايضا فيكون هذا التسليم داخلا في الاكراه ايضا فلا يلزم منه الصحة قوله ولو جعل آلة لتبدل المحل وتبدل ذات الفعل الى آخر شرحه قال

وفيه بحث اذ لا نسلم انه لا يبقى مكرها لان اكراهه على التسليم عين اكراهه على التصرف في المغصوب واذا اكرهه وجعله آلة في التسليم يكون التسليم باطلا فلا ينعقد البيع ولان البيع لا ينعقد مع علم رضا البائع قلت اما قوله لا يبقى مكرها فغير مسلم لما ذكرنا ان زوال الاكراه بتبدل المحل وانتقال الفعل ضروري وقوله اكراهه على التسليم عين اكراهه على التصرف في المغصوب ممنوع ايضا لتحقق الفرق بين التسليم وبين التصرف في المغصوب شرعا واختلاف احكامهما من الحرمة والاباحة ووجوب الضمان وعدمه وغيرهما وقوله وجعله آلة في التسليم غير مسلم ايضا لان الكلام في انه تصير آلة له ام لا وقوله البيع لا ينعقد مع علم الرضا قلنا ان علم الرضا غير مانع عن انعقاد البيع قوله ومعنى الاتلاف عنه منقول الى الزنى اكرهه الى آخر شرحه قال وفيه بحث لما ذكرنا انه لا مدخل لتصور الفعل من المكره وانما المدخل للاكراه المبيح قلت قد مر الجواب عنه ايضا قوله وقال الشافعي رحمه الله تفوت المكره قولا يكون لغوا اذا كان لا اكراه غير حق قيد في الشرح وان كان بحق يصح تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمي الى آخره قال وفيه بحث لان هذا القسم يصير نقضا للاول لان قوله في هذا القسم ايضا بغير اختيار وقصد باطل فلا يصح ما لزم منه وفي الثاني صحيح فيصح ما لزم منه قلت يمكن ان يجيب

الألوكة
www.alukah.net

عنه بان لا اكراه اذا كان لغير حق بكون اكراها حقيقة وحكما فمفسد به لا اختيار
واذا كان بحق لا يكون اكراها حكما ولا يعتبر فكان لا اختيار باقيا على صحته
وذكر في الشرح ولو اكره على القتل بحبس القاضي على المكره لانه لما لم يحل له الفعل
لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة وبهذا ياثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم
ويجب ايضا على المكره بالكسر لانه بمنزلة المباشر عنده فقال وفيه بحث
لجواز ان يكون لا اثم لقصور آليته بالنسبة الى الضرب به وايضا قيل لا يثبت بالواحد
لا يكون قصاصا لعدم المساواة ولقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
قلت ويمكن ان يقال كونه آلة شرعا يوجب سقوط الاثم فيما اعتبر آلة فيه
وان لم يكن آلة حسا كما في الاكراه على اتلاف المال عندكم وبظاهر ولا اعتبار
للقصور الذي ذكره اصحاب الاثم وقوله قيل لا يثبت بالواحد لا يكون قصاصا
خلاف الاجماع فان الجماعة تقتل بالواحد قصاصا بالاجماع على ما عرف في فروع
الفقه في مسئلة الواو ذكر في الشرح في بيان قولهما ان عطف الناقصة
على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة الى آخره قال وفيه بحث اذ لا يسلم
ان الجزاء والشرط في تقدير لا اعادة اذ يكفي في اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
تعلقها بالشرط بدون تقدير لا اعادة اذ الاصل عدم الاضمار قلت ما ذهبا اليه
مذهب كثير من النحاة ولهذا جعلوا الواو نائبا عن العامل في المعطوف قوله
ولهذا قلنا فيمن قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر انه تعلق الحال الى آخره قال

وفيه بحث لان ظاهر الفاء لما لا يكون ظاهرا لعلية علية السابق للاحق لغة واستعمالا
اما اللغة فظاهرة لانه لترتب اللاحق على السابق بفعل كسره فانكسر واما استعمالا
فانه يستعمل في ذلك وفهم هذا فهم حتى انه اراد ان لم تكن حرا وان لم تكن آبقا
قلت دلالة الفاء على علية السابق للاحق لغة واستعمالا فيما اذا كان السابق
صالحا لعلية اللاحق واللاحق صالحا لكونه جزاء للاول كما في قوله سقاه فارواه اطعمه
فاشبعه كسره فانكسر وان اذا لم يصلح لذلك فهو ممنوع على ان جوابه مذكور في الشرح
قوله كالمقر له بالعبد بقوله ما كان لي قط لكنه لفلان الى آخر شرحه قال
وفيه بحث لانه نفى الملك عن نفسه لا اصل بقوله ما كان لي قط فقوله لكنه لفلان لا يكون
اقرارا للفلان لان الاقرار انما يصح من المالك فيكون اخبارا وله يلزم من اخباره
بتوب الملك لفلان قلت هذا هو الوجه الذي ذهب اليه زفر رحمه الله وابطل اقراره
للثاني به ولكنهم ذهبوا الى ان تصحيح الكلام وان كان بوجه بعيد اولى من الغاء
فصححوا اقراره بالطرق التي ذكرناها في الكشف احترازا عن الالغاء قوله
كالمزوج جاريته بقوله لا اجيزه بماية ولكن اجيزه بماية وخمسين الى آخر شرحه قال
وفيه بحث لان نفي الشيء بقيد صريح في نفي القيد دون الذات والا يلزم العبث
في ذكر القيد كقولنا ليس زيد بكاتب فانه يفيد نفي صفة الجلوس لا نفي زيد وح يفيد
النفي هنا نفي كون الاجازة بماية لا نفي الاجازة مطلقا ولو كان قولها ولكن اجيزه
بماية وخمسين جعلت العقد ثابتا موقوفا على الاجازة قلت لا نسلم ان

نفى الشئ بقيد صريح في نفى القيد دون الذات بل هو صريح في نفى الذات المقيد
دون مجرد القيد والا يلزم العكس اللفظ وقوله يلزم العبث وهم لانه انما يلزم
اذا لم يكن في الكلام دلالة على فائدة سواه والكلام في نفيه دال على الاحتراز عن مقيد
آخر فلا يلزم العبث وقوله ليس زيد بجالس لا يطابق ما نحن فيه لانه بوضعه نفى القيد
لا نفى الذات فان قوله بجالس هو الخبر في هذا الكلام والمقصود هو النفى والاثبات في
الكلام هو الخبر الا ترى ان الاثبات والنفى في قولك زيد منطلق ليس زيد منطلقا
واقعان على المنطلق لا على زيد لانه هو الخبر دون زيد ومثاله الذى يقرب الى المطابقة
ان تقول ليس زيد العالم في الدار فانه نفى الشخص المقيد عن الدار لا نفى العلم دون الشخص
نعم يجوز ان يكون هذا القيد للاحتراز عن كينونة زيد الجاهل فيها فاما ان يكون
احترازا عن نفى العلم واثبات الشخص فلا ثم الموقوف هنا ليس مطلق النكاح
بل نكاح مقيد بما هو ردّ النكاح المقيد بما لا يردّ المالية فقط فيصفى
هذا القيد ضرورة ثم لو كان نكاح آخر موقوفا فان رجحها فضولى اخر بما هو خمسين
يكون قوله ولكن اجيز هذا اجازة للنكاح الآخر المقيد بعقد آخر والا فيبطل فاما
ان يكون اجازة لذكر النكاح المضمحل بقوله لا اجيزه بما له فلا وقوله يفيد النفى
هنا كذا ممنوع بل هو صيغة نفى لاحد الاعم عن النكاح المقيد بما له لا نفى الاجازة عن
مجرد القيد غايته انه يقتضى انتفاءه بالنظر الى تقيده بهذا القيد وبقاءه بالنظر
الى قيد آخر ولكنه بعد انتفى بجهة لا يحتمل التوقف والتفاجه اخرى حصل

اذا كان بتوبة بالجهة المنفية فيبطل ضرورة في كلها او قال الحق
انها لامرين او لامور ويحمى بحسب المجال للشك والتحير كما مر وللتقرير ايضا
وما ذكروه اصلا وذكر في التعريفات كقولك خبر الواحد ما يروى الواحد او
الكل من غير التواتر يعنى كلاما خبر الواحد والتقسيمات كقولك اللفظ اما
مفرد او مركب يعنى يكون كليها قلت بعد ما ستوا انها لا جدا مرتبا او لامور
لم يردوا بقولهم انها يحمى للشك او التحير بحسب المجال الحصار محصيه عليها بل اراد وا
انه يحدث فيها معنى لم يرد على معناه لا صلى باعتبار المجال واراد وا بتخصص
الشك والتحير بالذكر نفى قول من زعم انها للشك وضعا وبمجال وللتحير
بمجال آخر قوله لما كان انشاء تحمل الخبر الى اخره ذكر في الشرح انه يحمل
الحرية بابه قبيل الكلام اقتضاء تصحيحا له فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا
حقيقة قال وفيه بحث لان لا نسلم علة العتق فيمتنع تاخره عنه
قلت على تقدير كونه اخبارا ليس هو علة ثبوت العتق بل هو علة ظهور
العتق الا انا سمينا علة العتق باعتبار ثبوته علما كما سمينا القياس
مثبتا بهذا الاعتبار وان كان مظهرا حقيقة قوله في الشرح ويجب عليه
الاجتناب عن موضع الباجة الى آخره قال وفيه بحث لان الباجة متحققة
في صورة التحير كقولك خذ هذا او هذا مع منع الجمع بل جواز الجمع يعرف بالعقل
بحسب المجال قلت انهم ارادوا بالباجة في هذا المجال اباحة ليست مقصودة

الكشف وان اراد به ان مثل البيع والاعمال مستغرق للجميع وقد اخبر عنه
بقوله جميعا فهو عين وارد لان الاستغراق عندهم ليس بشرط لان عدم الاستغراق
شرط وما ذكر كيف يخرج عن التعريف وهو لفظ ينتظم جمعا من المسميات وزيادة
وقوله ان اريد ما هو الظاهر غير صحيح لان ظهوره فيما ذكر ممنوع ولئن
سلم فقد بينا بالقرينة ان المراد ههنا الاعيان دون المعاني ولئن سلم
انها على ظاهرها على ما مر لا يدخل فيه اسماء الاعداد لانها لا تنتظم جمعا من المسميات
اذ من شرط الجمعية ان يكون المعنى شاملا للافراد بحيث يوجد في كل فرد بكماله
وقد بينا ان الافراد في اسماء الاعداد ليست كذلك وقوله ويدخل
فيه الجمع المنكر مسلم لانه عام عندهم ولكن لا نسلم انه خلاف مذهب ابي حنيفة رحمه الله
وقولهم لانه لم ينقل عن ابي حنيفة رحمه الله في هذا نص فلم يدل عليه مسلم وانما اختلف
اصحابه فيه فمختار بعض العراقيين والقاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة
واخي الاسلام وفخر الاسلام ان الجمع المنكر عام متناول للكل عند عدم المانع
وعند وجوده محمول على اللام لان اطلاقه يوجب الكل بطريق الجميع وعلى
ما دونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على ما دونه ادخال له في حيز الاجمال
فوجب ان يحمل على اللام للتيقن اولا على الكل ثم حمله على الكل اقرب الى تحقيق
العموم واعم فائدة فكان اولى ثم عند ابي حنيفة رحمه الله موجب العام وان كان
قطعيا في الاصل لكنه قد يصير ظنيا بعارض كالعام المنقول بطريق الاحاد

وكالعام

وكالعام المخصوص منه وقد يسقط العمل به اذا خص منه شيء مجهول عند
البعض ثم هذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت
بقول الاحاد فتبين ان دخوله في التعريف غير ظاهر بل هو واجب وانه لا نقاض
فيه بوجه على انا لا نسلم انه ليس بقطعي في موجبه لان موجبه الدلالة على جميع ما
تحت المسميات وهو في ذلك قطعي كالنكرة في الدلالة على موجبها قطعيه وهو الدلالة
على واحد غير معين وما ذكر انه ناقض مذهب الشافعي غير وارد لان التعريف
مبني على معتقد المصنف لا على معتقد الشافعي فلا يرد جواز التخصيص والاستثناء
عنده بناء على انه ليس بعام لانه لم يتناول الكل ولا شمل الجموع على التفصيل عنده
فاما من جعله متناولا للكل فتخصيصه واستثناؤه جائز عنده وما نقل عن
ابن عباس رضي الله عنهما من عام الا وقد خص منه البعض غير ثابت عنه لان
الآي التي لم يخص منها شيء كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل
والارض خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ولئن ثبت ذلك فلا نسلم انه
عند من جعله عاما وما اختاره من شرط الاستغراق للعموم بقوله والحق ان
العام كذا فهو مختار بعض مشايخنا واصحاب الشافعي فاما عندنا فالمتاخرون
فالحق عندنا لان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعوا على التمسك بعموم النصوص
التي خص منها شيء والقول بشرط الاستغراق يؤدي الى مخالفة اجماعهم

نسخة الألوكة www.alukah.net

بالكلام والاباحة التي ذكرها سبب في ضمن التخيير فلا يرد عليهم نقضا

قوله وبستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة الى قوله في الشرح

فيحمل على ما يحتمل تصحيحا للكلام قال وفيه بحث لان الخطر في

التعليق بالخارج من البدلين وايضا لم لا يجوز ان يكون بمعنى الالزام يعني يعتبر

بان تلتزم الالف قلت لا اختصاص للخطر بالتعليق بالخارج

عن البدلين فانه لو قال بعتك هذا العبد ان الرمث كذا يكون

تعليقا بالخطر حتى لا يكون البيع والالزام بذكر الطريق الذي ذكره خلاف

موضوعه لغة ولانه يلزم ح ان يكون العوض هو الالزام لدخول الباء

فيه دون الالف فيكون فاسدا قوله كل من دخل منكم هذا الحصن

اولا فله كذا الى آخر ترجمه قال فيه بحث لان الاول مذكور مطلقا

والاول اسم للفرد السابق عاما كان او فراد لا على التعيين فلا يكون واحد

منهم اول قلت كل فرد لما جعل كان ليس معه غيره بمقتضى اللغة

اذ هو موضوع كلمة كل احد ذكر الغير حكم العام او جعل من افراد المتكلم

بالنسبة اليه فكان ذكر الفرد سابقا على الجميع حكما فيكون كل واحد اول

بهذا الاعتبار قوله في الشرح وهذا بخلاف كلمة من الى آخر الكلام

قال وفيه بحث لان وقوع الجمع في صلتها نادر والشائع المتعارف

فيكون دلالته على الافراد اظهر وايضا افراد الصلة علامة افرادها

وههنا صلتها مفردة لقوله من دخل وايضا ذكر الاول الذي هو

الفرد السابق قرينة ارادة الافراد وايضا الاول من الافراد الفرد السابق

ومن الجموع الجمع السابق فلو قال كل جمع دخلوا اولا فلهم كذا فاذا

دخل عشرة يكون ذلك بينهم فلو كان ههنا معنى العموم للزم ان يكون للمجموع

ذلك النفل ثم لو قال جميع من دخل منكم اولا فله كذا فاذا دخل عشرة يكون

للمجموع ذلك النفل ثم لو قال جميع من دخل منكم اولا فله كذا يسقى كل

جمع دخل اولا ذكر النفل وكذا لو قال كل جمع دخلوا اولا قلت

افراد صلتها باعتبار توحد اللفظ فان من لفظ مفرد ولهذا تثنى وتجمع باعتبار

المعنى ومشهور بين النحاة ان من موجد اللفظ مخصوص ومذكور كتب النحو

والتفاسير ولما كانت الصلات والصفات والضمائر جارية على اللفظ

كان اعتبار جانب اللفظ فيها اولى من اعتبار جانب المعنى وان كان ذلك

جائزا ايضا قال الله تعالى وكاين من قرية اهلكناها وهي ظالمة فهي

خاوية على عروشها فلذلك شائع لا فراد في صلتها مع انه قد جاء لا فراد

في اوضح الكلام قال الله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره

عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنهم من يستمعون اليك ونحن

لا نفكر معنى لا فراد فيها فان الفرق بينها وبين لفظ الجميع بذلك لا عتبار

ولكن لا فراد بالتفسير الذي ذكرناه في كلمة كل وهو ان يكون كل فرد في الجمع

الألوكة
www.alukah.net

كان ليس معه غيره ليس موجود فيه ولا ولية لا ست الا هذا النعم ع
اراده ٢ تلك المسئلة وقوله وكذلك الاول قرينة الافراد مسلم ولكنها تصلح قرينة للافراد
الذى هو احد محتملات هذه الكلمة لا من محتملات كلمة كل وقوله
الاول من الافراد اسم للفرد السابق دون المجموع للمجموع السابق غير مسلم
بل هو اسم للفرد السابق لا غير الا ان الجميع احد حكمى الفرد من وجه فاستقام
فاستقام وصفه بالاولية مجازا ولا يستقيم اعتبار ذلك في كل من قبل يمكن
العمل بالاولية في المسئلة المذكورة والحاصل ان الفرق بين الكلمات الثلث
متحقق على ما بيناه في الكشف والتحقيق وذلك كاف لمن انصف وترك
التعصب والعناد وسلك طريق الرشاد والله ولي التوفيق والهادي
الى سواء الطريق وصلى الله على محمد وآله اجمعين

وجد مكتوبا على ظهر كتاب منقولا عن صاحب الله [illegible] الشارح [illegible] الشرع في اصطلاح
٤ الفقها الصارح ولا مشاحة في الاصطلاحات اقول هذا اصطلاح غير واقع بدلالة العقل
وشهادة النقل وجوه ٢ اول الشرع في اللغة ٢ اظهار والشق ووضع السيرة وفي ٢ اصطلاح سيرة
سنها الله تعالى للعباد ومبنى بالحقيقة الشريعة ولهذا ينتقل ذهن كل عاقل عند سماع الشرع الى
الشريعة وهذا اية كونه حقيقة لها ولا ينتقل الى الشارع بل يستبعده وهذا اية كونه غير مصطلح
له وتعالى شرع محمد كاسمه شريعته وكذا شرع من قبلنا وشريعة من قبلنا وذكر العلما في كتبهم
ان الشرع اما بمعنى المشروع والباقي اظهر ولو كان مصطلحا للشارع لكفى قالوا هكذا وانهم
يقولون اصول الفقه مقام اصول الشرع بل ذلك اكثر واولى وانعاما حاكى كتب ٢ اصول الشرع
وذكر الشرع عاد وجه يفهم منه اراده الشارع بل على وجه منهم منه اراده الشريعة ومبنى حمله على الشارع
كقولهم حاكى الشرع كذا ورد الشرع بكذا وكذا وكذا عقلا وشرعا ولا يقولون عقلا وشرعا
وما جا التمييز اصلا عند ذكر الشرع وجا عند ذكر الشارع حل ذكره وما اشبهه الثاني
ان قول اهل السنة على انه لا محذور اطلاق اسم على الله تعالى بالاصطلاح واركان مدحا وكمالا
فلا يمنع الله السخي الفاضل واذا مراد فيها الكريم والعالم الاسما اذا كان مدحا ونقصا فانه
لا محذور بما تفاق جميع المليين ولهذا لم يحذروا اطلاق اسم الباقي عليه واذا دستقام ٢ م
سرا باطهر ا مكيف يحذرون اطلاق ٢ اظهار والشق ووضع السيرة والسيرة الموضوعة
المعتاد عليه وهل يحذر اطلاق ما لو اطلق على انسان كلرهه وانصاحتهم في احكام العقه
واصولها فيا الحاصه لهم الى هذه التحذيرات الغير الجائزة الثالث اذا علم ان الشرع
بالاصطلاح الشريعة وان اصول الشرع اصول الشريعة فاطلاق الشرع على الشريعة واضافه ٢ اصول
اليها بطريق الحقيقة واطلاق الشرع على الله تعالى واضافه ٢ اصول اليها مجاز منتهى للكفر فكيف
يحذر اما ٢ اطلاق فيما علم فساده واما اضافه ٢ اصول فلان اضافه ٢ اصل الى شرع
في كون ذلك الشرع مقولا ومن قال اصل الله كقول من يقول الله تعالى شرعه وهو كفر صريح فكيف
يحذر على العلما المرشدين ترك الخمسين المقصود تنزيلهم الى مجاز متضمن للكفر فلا يحذر
وحاصله فان اصل اضافه ٢ اصول الى الله تعالى على التاويل بتقديره ٢ اصول التي جعلها الله اصولا
فلنا اسوا اهل اللغة والشرع والعرف وذكر في اصول الفقه انه لا محذور التكلم بالمجاز ولم لا يسمى

اللغة والشرع والعرف على الظاهر ولو جوز التكلم تأسيا وسل لما فهم شيء مما ورد من الاخبار والكتاب
والصدق والكذب والمدح والذم اذ كل منها نصه ضده مادي نا وسل لمحاد ان يقال انا اسه
سا وسل انا عبد اسه وانا عبد اسه عما وسل انا اسه ومتى لم يجز هذا في اللغة فكيف يجوز بالنسبة
الى اسه تعالى مار سل ما في القرآن سا وسل فلنا اسعى على السلف عا ان لغة القرآن
لا تقاس عليها اللغة تعلم بهذه الوجوه الواضحة التي لا شك فيها احداث اطلاق الشرع عا اسه
تعا خلاف العقل والنقل بوله ولا شاهه في اصطلاحات فلنا قد عهم اصطلاح ولو
دهف اسه طائفة مدلك عهم ما سماس لزوم العادات في عدم الضرورة واصطلاح
لا يحوز اعتبار الضرورة وعدم النفاد وحسبك اشاهه وانا اذا لم يكن ضرورة ولزم
النفاد فمعه الشاهه لان اصطلاح تغيير اللغة بوضع حد رد وهذا لا يحوز اعتبار الضرورة
وعدم النفاد واسه اعلم قال الحبر الصمصد عبد العزيز بن محمد البخاري
اصلح اسه شانه لا نزاع ان الشرع يطلق عا الشريعة والشرع وان اطلاقه بهذا المعنى
اظهر من اطلاقه بمعنى الشارع لكن النزاع في انه هل اطلق بمعنى الشارع وانه هل يجوز اطلاقه
بهذا المعنى فقالوا قد اطلق بمعنى الشارع مار كنت اعقه مسجونة بقول التقها الشرع امرنا
بكذا والشرع نهانا عن كذا والشرع اصل هذا والشرع حرم كذا واراد به الشارع ولم سكر عليهم
احد والدليل على الجواز انه لا شبهة في جواز اطلاق اسم الشارع عا اسه تعالى فان الشرع لما
جاز اسناده الى اسه تعالى كما قال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا انه جاز اطلاق اسم
الشارع عليه ولهذا قال المشايخ في كتبهم والخطباء في خطبهم شارع الشرائع ولما جاز اطلاق
اسم الشارع عليه جاز اطلاق اسم الشرع بمعنى الشارع لان استعمال المصدر بمعنى الفاعل مستفيض
شايع في اللغة وقد ورد به كتاب اسه تعالى قال العدل الذي هو مصدر استعمل اسما به بمعنى
العادل نص عا انه مصدر بمعنى الفاعل في الصحاح والكشاف وغيرهما مار سل
لا سلم ان استعماله في قولهم امرنا الشرع بكذا ونهانا الشرع عن كذا بمعنى الشارع بل
يحتمل انهم اردوا بالشرع الشريعة واسندوا الامر والنهي اليها اسناد المجاز بالامر
والنهي لما كانا في الشريعة صار كانها امرتهم ونهتهم قلنا لما امكن حمله على اسناد
الجميع بالطريق الذي قلنا لا ضرورة في حمله على اسناد المجاز

لان اسناد المحادي قليل نادر واستعمال المصدر بمعنى الفاعل كثير شايع مع ان فيه عملا
بالمجاز من وجه واحد وهو استعمال المصدر بمعنى الفاعل وما ذكر عمل بالمحاذير وهو
احدهما المحاذير اسناد والثاني استعمال المصدر بمعنى الشريعة الذي هو في الحقيقة استعمال
المصدر بمعنى المفعول فكان مراعاة الاولى على انهم قد استعملوه في مواضع كثيرة عادة
لا يحمل اعتبار معنى الشارع منها ما ذكر شمس الايمة رحمه اسه في حدود المبسوط في مسئلة عدم
جواز البيع ثم ما روى محمد بن الحسن رحمه اسه ان امرأة زنت اكنت انفيها فاحول بين مواليها
وبين حدها وحق المولى في الحد مقدم على حق الشرع ومنها ما ذكر فيها ايضا في مسئلة
زنا المستأمن بالمسلمة او الذمية فكان فعل المستأمن واجب الكف عنه بخطاب الشرع فكون
زنا ومنها ما ذكر في حدود الهداية في مسئلة رجوع الشاهد عن اقراره بخلاف ما فيه حق
العبد هو القصاص وحد القذف لوجود مكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع ومنها
ما ذكر فيها في مسئلة اقامة المولى الحد على عبده فتوفيه مرهون بالشرع وهو امام بخلاف
التعزير لانه حق العبد لهذا يعزر الصبي وحق الشرع موضوع عنه ومنها ما ذكر فيها في
مسئلة المستأمن اذا زنى بذمية والقصاص وحد القذف مرهون العباد اما حد الزنا فحق الشرع
ومنها ما ذكر فيها فصل بيان الشهادة على الزنا واما حد القذف فالمغلب فيه حق الشرع فحكمه حكم
سائر الحدود التي هي حق اسه تعالى ومنها ما ذكر شمس الايمة رحمه اسه في المبسوط في هذه المسئلة
ان الشرع ما جعل مرتكبه ناما عنه في استيفاء نفسه ومنها ما ذكر في باب القذف من
الهداية ولا خلاف ان فيه حق الشرع وحق العبد الى ان قال وهذا انه حق الشرع ثم قال والشافعي
رحمه اسه قال انه تعلق حق العبد بعد ما تعلق حق العبد باعتبار حاجته وغنى الشرع ثم ذكر بعد خطوط
ان حقوق تجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها ما ذكر في باب قطع الطريق ولو عفا
ان ولي القتيل عن عفوهم انه حق الشرع فالشرع المذكور في هذه المواضع لا يحمل ان معنى
الشارع ولا يحتمل معنى الشريعة لانها لا يحتمل ان يكون لها خطاب ولا
يحتمل ان يوصف بالغنى ولا يحتمل ان يوصف بالاباية عن نفسها احد بل يكون الشارع والخطاب
للشارع والموصوف بالغنى الشارع والموصوف بالاباية الشارع سلمنا انهم قد استعملوه
مار سل يحتمل انهم اراد وا بذكر الشرع في هذه المواضع صاحب الشرع او شارع الشرع

او واضعه على طريقه حروف المضاف واقامه المضاف اليه مقامه فلا يكون الشرع بمعنى
فلسا بل يكون الشرع بمعنى الشارع وما ذكرت زياده بيان لطريق ارادته وبيان جهة
اخرى لتجويز المجاز فلم يكن فيها كذلك اذ المقصود وهو بيان احتمال بعظهم ارادة
ما اضافها الى الشارع ارادة هذه الجهة غير الجهة التي ذكرها الباقون من ارادة الشارع
من الشرع وقوله وذكر العلماء في كتبهم الى آخره فاسد لانهم استعملوه بالمعنيين لكن
استعمالهم اياه بمعنى المشروع اكثر بالنسبة الى استعمالهم بمعنى الشارع والظهور بحسب
الاستعمال ملاك الباقون الثاني اظهر وبذكر اظهرية المشروع لا يلزم ان يكون غير
محتمل للشارع بل يلزم ان يكون ظاهرا فيه وقوله ما جاء في كتب اصول الفروع كذا
فاسد ايضا فانه لما لم يمارس كتب السلف لم يطالعها لم يقف على مواضع استعمالهم اياه
بمعنى الشارع فتوهم انه لم يجئ بهذا المعنى اصلا وهذا دعوى فاسدة بلا دليل لانها لا تصح
الا ممن ضبط جميع كتب السلف ووقف على مجاريها ولا سبيل لاحد الى مثله فكيف يسمع هذا
الكلام منه وكيف يصح وقد ذكرنا انهم قد استعملوه بمعنى الشارع وسنذكر بعض مواضعه
وقوله بل على وجه يفهم منه ارادة الربعة ويمتنع حمله على الشارع مثل اول
الفساد لانهم لم يدعوا انه لم يستعمل بمعنى الشارع بل قالوا يحتمل ان يكون بمعنى الشارع
مع ان استعماله في غير الظهر فاستعماله في موضع يمتنع حمله على الشارع لقيام قرينة لا يدل
استعماله على عدم مجيئه بمعنى الشارع وعدم احتماله اياه في جميع المواضع بوجه وقوله وما جاء
التحميد الى آخره كذلك ايضا لان عدم محل التحميد والتسمية لا يدل على عدم جواز ارادة
الشارع منه لان ذلك ليس من اللوازم بل هو من آداب السنن كما يرى انه لا يحد ولا يحصى ما
جاء في الاخبار وكلام الصحابة والسلف ذكر اسم الله تعالى غير الحاق شيء به فكيف يدل على عدم
تجويز ارادة الشارع منه وانما يدل على تجويز السنة به عند ارادة الشارع لانه
اسم مشترك الدلالة بين المشروع والربعة والشارع وليس مرادهم الحاق الشاغل هذا الاسم
ودعائهم مرتبة من لا غبيا انه شائع في اسم الله تعالى ولهذا لم يحققوا الشاء الرحيم والكريم والعزيز
ونحوها لاسماء الله تعالى في اسم الله تعالى وقوله انعوا اهل السنة على كذا ممنوع فان
اهل السنة يختلفون في ذلك وذكره العراقي رحمه الله في المقيد لا قضى وغيره فالاسترى رحمه الله

لا يجوز اطلاق اسم على الله تعالى غير توقيف والعاصي الباقلاني جواز اطلاق ما لا
معناه على الله تعالى اذا لم يمنع الشرع عنه وبعضهم فرق بين ما يرجع الى الذات وبين ما يرجع الى
الوصف فوقفوا الاول على ورود التوقيف دون الثاني وعامتهم على انه يجوز اطلاق اسم الذات اذا
الصفة اذا صح وصف الله تعالى بمعناه من غير توقيف لانرى انه يجوز اطلاق اسم خداي وشكري
وافريدكار وترو تكان وآگاه ودانا وبلكان وسائر اسماء الله تعالى بالفارسية والتركية
وسائر اللغات من غير توقف على توقيف اذا لزم نقص بحسب لا يجوز من غير توقيف
وانا نرى ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه قال حين مرض وقيل له انذعو لك طبيبا
الطبيب امرضني وقال مرة اخرى في مثل هذه الحالة قد رآني الطبيب وقال افعل ما
اشاء واحكم ما اريد فانه لم يرد به توقيف مع انهم لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ على
الله تعالى على سبيل الحقيقة لانه اسم لم يطلق الصحة وزوال المرض بما شرع اسبابها من
المداواة والكي ونحوهما ولا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى ولكنه اخرج الكلام
على طريق المشاكلة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وبالجملة لما كانت الملة مختلفة بين
اهل السنة وقد اورد العلماء في كتبهم الشرع بمعنى الشارع ثم ذكروا الاصول التي
صنفوها لفظ اصول الشرع كان محتملا للشارع على قاعدتهم لاحتماله بمعنى على سائر كتبهم
سلمنا هذا لاحتمال غاية الامر الخصم ان يدعي جهة عدم جواز اطلاق الشرع على الشارع واذا
ذلك لا يثبت احتمال عندنا ما عند من لم يسلم ذلك كما لا يخفى على المنصف وقوله لا يقال
له السخي والفاضل الى آخره قلنا انما لا يقال له ذلك لان فعل السخاوة لا يسند اليه فلا يقال
سخا الله تعالى فلان كذا بل يقال انعم عليه وذلك لانهم قالوا مع السخاوة بذل المال لطلب
الذكر والشرف والمفخرة ولا يستقيم ذلك في حق الله تعالى والفاضل اسم للزائد في النعوت
لاطلاقه على الله تعالى بهذا المعنى وفي اصطلاح هو اسم لم يتجرد في علم العربية بالكسب ولهذا
لا يقال للعربي الفصيح الذي يتكلم على قوانين العربية وامثالهم هو فاضل لان ذلك لا يليق
الطبع له وليس بكسب واطلاقه على الله تعالى بهذا المعنى لا يجوز وتقدير ما ذكروا انها ليست
مرادفة للكريم والعالم كما زعم بل مرادفة له الطيب والثاني في باب اطلاق اسم الثاني
على الله تعالى جائز لانه اسم لمحدث الصحة المزيل للمرض من غير مباشرة بسبب فلا يجوز اطلاق

الطب لما قلنا ولا نسلم انه لا يجوز اطلاق اسم الساقي على الله بل يجوز لان اسناد
الفعل الى الله لما جاز كما ورد في الحديث المحدث الذي اطعمنا وسقانا اللهم اسق
لنا غيثا ونحو ما جاء اطلاق اسم عليه ايضا وقوله كيف يجوز ان اطلاق
الاظهار والشق الى آخره قلنا انهم لم يجوزوا ذلك ولكنهم جوزوا اطلاق الزرع
بمعنى المظهر وواضع السيرة الذي هو مجازه لا بمعنى الاظهار ووضع السيرة الذي
هو حقيقته وقوله بحثهم في احكام الفقه فالحاجة الى كثير منها في
الجامع الى بيان احوالات اللفظ ادون وجاب اشار حسن التزام بيان احوالات المشروح ثم توضيح
الحصر ان تيسر لهم ذلك وما نسبوه الى السامع وقد سبق ما ذكروه من محملات
اللفظ فلذلك تعرضوا له وقوله الخبر الجائز عن مسلم لما ثبت من دليل الجواز
عندهم وقوله فاطلاق الزرع على الربح واضافته الى اصوله انما يطرد الحقيقة
ممنوع اذ لا سلم انها ليست بحقيقة لغوية لان الزرع مصدر وهو فعل الشارع فاطلاقه
على ما حصل بفعله يكون مجازا لا محالة خصوصا عند من جعل المكون غير المكون
وليست بعرفية اذ من شرطها ان يكون الحقيقة اللغوية مهجورة في ذلك العرف كما
عرف في قوله لا نضع قدمه في دار فلان وامثاله وليس الزرع كذلك اذ هو مستعمل بمعناه
اللغوي في كلامهم كما هو مستعمل بمعنى الزرعة فانهم يقولون يزرع الله احكاما شرعا كما
يقولون هو في الزرع كذا مل هو من قبيل الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف وكذا
كون اضافته الى اصوله انما يطرد الحقيقة ممنوع لان اضافته الى الزرع بمعنى
في لان هذه الى اصوله من جملة مزرعة محمد عليه السلام واضافتها اليه بمعنى المزروع او الشارع
بمعنى اللام وقد نص في كتب اللغة والنحو ان اضافة بمعنى في من باب المجاز على ما عرف
في مسئلة قتلني الملك فكيف يقال بني حقيقة على انا ان سلمنا ان الاطلاق والاضافة
فيما نحن فيه من قبيل الحقيقة فذلك لا يمنع احوال المجاز في نفس الكلمة اذ من احوال النصوص
ان جعل على طوامرها لا يمنع ذلك بحسب احوالات فيها حتى قال عامة الاصوليين انها
ليست بقطعية بل من طنية لتقارب احوال فيها وقلنا من ليست بحكمة لصلاحية اللفظ
للتحمل والاجمال كذلك يجب بيانه على الشارع بيان انه في دلالته على المزروع او

الزرعة من قبيل الظاهر لان من قبيل المفرد المحكم والاحوال التي تروح هذا الوجه عند السامع نظرا الى
بعض الاصول على ما بين في الشروح وقوله اضافته الى اصوله انما يصح مع نفي الكفر كلام باطل
لان الكلام المحمل للمعاني لما اطلق في محل لا يقبل الا بعض محتملاته تعين ذلك البعض للارادة
لصلاحيته للارادة وايضا غيره فانه لو قال ذات اسد يريد مراده في الحمام اسبع ارادة الهيكل
المعلوم منه قطعا لعدم صلاحية الكلام والمحل لذلك اذ الاسد المصنوع يمكن ان يكون في الحمام وان
يفرد لذلك عادة واضافته ههنا الى المعنى الذي ذكره الطاعن اصلا فاسبق ذلك وتعين المعنى الذي
ذكره الشارحون صالحا لاحوال مراده ولا يخفى ذلك على غبي فضلا عن عاقل ومثل هذا الاعتراض
الذي لا يخطر ببال احد من المسلمين والكفار وتعلم قطعا انه ليس بصالح للارادة لا يصح ان يعارض به
منصف للكفر اذ لا بد للمنصف من الصلاحية ولا يسمع اضافته اسما الى الله تعالى بالاوجه الصالحة به
ولا نرى ان اضافة في قوله هذا حلو الله لما لم يستقم ان يكون اضافة المصدر الى المفعول التي يلزم منها
الكفر تعين ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل او يكون الحلو بمعنى المحلوق ولم يعتبر بال احوال
هذه اضافة منصفة تكلم لا سيما المعنى الموجب له بالجلية ولا نرى في اضافة في قولنا بيت الله وناقة
الله وكتاب الله لا يمنع بتوهم المكتوب في المركب المكتوب وتعالى ميزان الله للعدل وسبيل الله
للحج او الغزو وموائد الله للاسواق وخاتم الله للدنانير والدراهم وللعذرة وظل الله للسلطان
وروح الله لعيسى وطراز الله للوشي وحبل الله للغراء وسخن الله للحمى ولم يمنع هذه الاضافات
باختلاف يلزم من توهمها الكفر لاسبقها وعدم خطورها ببال احد اذ كيا وان اغبيا فكيف
يمنع اضافة اصوله الى الشارع بالمعنى الصحيح الصريح الذي يعرفه كل احد وهو انه يعتبر عنها
ووضعها لسان احكام واثباتها عادكره من احتمال الذي لا يتوهمه احد من المجانين فضلا عن العقلا
وقوله اضافة اصوله الى شيء صريح في كون ذلك السبق فرعا له الى آخره مسلم بانه لم يعرف الصريح
فان الصريح عندهم ما ظهر معناه بالاستعمال ولم يضف احد من العقلا اصوله الى الشارع بالمعنى
الذي توهمه ولم يوجد فيه استعمال اصلا فكيف يكون صريحا فيه ولسلمنا ان هذه اضافة صريحة
في فرعية المضاف اليه في عرف هذه الصورة فذلك بأعسار صلاحية المحل للفرعية فانها لم يكن كذلك لا يكون
صريحة فيها بل يكون صريحة في غيرها كما حلف لا يأكل من هذا الطعام او من هذا التمر كان صريحا في
البعض غير اكل عين الطعام وعين التمر لعدم المحل بعد الاكل فاما اذا حلف لا يأكل من هذا الصبرة او
من هذه النخلة لم يكن صريحا ذلك انه في اكل عين الصبرة والنخلة بل يكون صريحا في غيرها وهو اكل ما في

لقدر واكل الثمر وقوله لا يجوز التكلم بالتاويل غير مسلم على اطلاقه فان السلف قد اول
ائمة المفسرين المقتدى بهم مثل ابن حنبل والشافعي وعامة علماء الدين بهم على غير
هذا احتاجوا اليه عند قيام الدليل وتقدم ذكرنا ان الصديق رضي الله عنه قال الظلة امر ضل
وهو تكلم بالتاويل وهذا اللفظ منقول عنه في احياء العلوم وغيره وانا على ما
لم يدل عليه دليل فما دل عليه دليل بالتاويل واجب وههنا قد قام الدليل على
مست الحاجة اليه فلا يمنع التاويل على ان هذا ليس تكلما بالتاويل لان التاويل مثل
المحل حرف الظاهر الى محتمله بدليل ظني وليس ما نحن فيه كذلك لان هذه اضافة اعني اضافة
الاصول الى الشارع لا تحتمل الا معنى واحدا وهو ما ذكره الشارحون كاضافة الناقة الى الله
على في قولهم ناقة الله لا تحتمل الا معنى واحدا وهو اضافة المخلوق الى خالقه من غير مباشرة
من العباد فيكون نضافة ولا يكون تكلما بالتاويل بوجه كما ذكرت اسماء الله تعالى
السجاع لا تاويل وقوله انهم علموا حرامه على ان لغة القرآن لا تقاس عليها اللغة
علما ليس هذا قياس اللغة على لغة القرآن بوجه ولكنه اقتداء بالسلف في التاويل
قيام الدليل ومساس الحاجة اليه فانهم لما اولوا لغة القرآن واولوا كلام الرسول
صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم عند قيام الدليل كان ذلك دليلا على جواز تاويل كلام
بالدليل والله اعلم

قوله والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي قال
فيه بحث من وجهين أحدهما ان المأول اعم من ان يكون من المشترك على
ما عرف والثاني ان البحث هنا فيما يفهم المعنى بحسب الوضع فقط والمأول
ليس كذلك فان اللفظ ما وضع لذلك المعنى بعينه بل ذلك لابد وان يكون
باستعمال المتكلم واستدلاله السامع وهذا واضح بل المناسب ان يجعل
في مقابلة المشترك المرادف كالعام في مقابلة الخاص فان المرادف دال
بحسب الوضع فقط ومقابل للمشترك قلت قد ذكرنا في الشرح هذان
الوجهان وما قيل في جوابهما وقوله بل المناسب كذا المأخوذ غلط ظاهر
لان المرادف من افراد الخاص اذ هو لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
فلا يسمى جعله قسما آخر ومقابلته للمشترك هنا من حيث ان معناه واحد
ومعنى المشترك متعدد لا من حيث ان معناه مشترك بين اللفظين ونوع المشترك
اللفظ مشترك بين المعنيين لانه في بيان خصوص اللفظ واشراكه لا في بيان خصوص
المعنى واشار الى قال ثم انهم ادعوا ان هذا التقسيم منحصر في هذه الاربعة وهذا
وهذا خلاف الواقع فان المطلق والمقيد كالانسان والمؤمن في الخصوص
وكالناس والمؤمنين في العموم غير هذه الاربعة وكذلك النكرة والمعرفة كرجل
والرجل وكذلك المرادف فان قلت هذه داخلة فيما ذكرنا من الاربعة فان
المطلق قد يكون عاما وقد يكون خاصا وقد يكون مشتركا وكذلك النكرة والمعرفة

والمرادف

والمرادف قلت اذا كانت تارة مع هذا واخرى مع ذلك يكون غيرها
بالضرورة فان قلت قد تبين وجه الحصر في هذه الاربعة وكيف يجوز غيرها قلت
حينئذ لا نسلم الحصر لانه حينئذ لزم قسم آخر وهو ان لا يكون خاصا فقط ولا عاما
فقط ولا مشتركا كذلك بل تارة خاصا وتارة عاما وتارة مشتركا او ما في
وهذا الحصر وصف الجسم بالكبر والصغر والمتوسط ونحو الدراج المتحرك
والساكن والثقيل والخفيف فيها نعلم ان ما ليس من هذا القسم جعلوه
منه وهو المأول وان ما علموه منه جعلوه خارجا عنه هذا ملوبان الحق وتبيان
الصدق قلت لا نسلم ان ما ذكره من المطلق والمقيد خارج عن
هذه القسمة بل كل واحد مما ذكر اما خاص واما عام واما مشترك فلا يكون خلاف
الواقع بوجه وانما يكون خلاف الواقع ان لو وجد مطلق او مقيد خارجا عن هذه
الاقسام ولم يوجد وقوله هذه الاشياء مغايرة لهذه الاقسام ممنوع
قلت انما هذه المغايرة لا تمنع صحة التقسيم والحصار لانها مغايرة بوجه ما فان
هذه المعاني من عوارض هذه الاقسام الا ترى انه لو قسم الحيوان الى انسان
وغير انسان لكان قسمة حاصرة ثم لو قسم كل واحد منهما الى ذكر وانثى او الى اسود
وابيض لكان تقسيما صحيحا ولا يمنع ذلك لحصار القسمة الاولى مع ظهور
مغايرة الذكورة والانوثة والسواد والبياض القسمة الاولى فكيف يكون كل
واحد منهما مع هذا القسم تارة ومع آخر اخرى ومهنا يجوز ايضا ان يقسم

الخاص والعام الى مطلق ومقيد والى معرف ومنكر فاما ان يكون المطلق او
المقيد قسيما للخاص والعام بحيث تفوت الحصار التقسيم به فلا وقد ذكرنا ان
المراد من افراد الخاص فلا يكون قسيما لها ايضا وقوله لئلا يقسم ليغر
الى آخره ممنوع لان هذه القسمة باعتبار اصل الوضع وهو لم يوضع لفظ لا يكون
خاصا ولا عاما ولا مشركا بهذا الاعتبار ولو تصور لفظ يكون تارة خاصا وتارة
عاما بهذا الاعتبار لم يكن مشركا ولم يكن خارجا عن هذه الاقسام وقوله وهذا
كحصر وصف الجسم الخ كذا ممنوع اخر لانا لم ندع ان اوصاف اللفظ منحصرة كذا
ليكون التشبيه مناسبا بل ادعينا ان اللفظ باعتبار دلالته على المعنى باعتبار اصل
الوضع منحصر كذا وان كان يجوز ان يحدث للفظ صفة اخرى باعتبار قسم
آخر ومثاله ان يقال الجسم باعتبار القدر اما صغير او كبير او متوسط فهذه قسمة
حاصرة متناولة للمحرك والساكن والثقيل والخفيف ثم لو قسم كل قسم الى ساكن
ومحرك او ثقيل وخفيف لكان مستقيما ولا يقدح ذلك في حصر القسمة الاولى
واما المأول فقد ذكرنا في الشرح ما قيل في جوابه وما هو اختياري فيه فتبين ان
هذا التشويش حصر الوصف وانهم لم يخرجوا عن هذا التقسيم ما هو داخل فيه وان
ما ذكره ممنوع للباطل لا يمان الخ كما نع والله اعلم قوله في وجوه البيان
بذلك النظم وهي اربعة قال والصواب ان يقال في وجوه ما به البيان
اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان قلت بل ما ذكره صواب لان البيان

اسم لنفس

اسم لنفس الكلام الواضح عندهم فان المعنى يتضح للسامع به فكان هو المبين للمراد
فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمى الله تعالى القرآن بيانا بقوله عز ذكره
هذا بيان للناس وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهذا كتاب انزلناه
مباركا مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها وشواهد لهذا كثيرة
من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان لا البيان لكن يجوز
اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكرنا فتكون صوابا حضوصا عند عدم
اشتباه المراد ثم قال حصروا هذا القسم في اربعة واضدادها في اربعة
فقالوا التركيب اما ظاهر المراد او لا الى آخره وفيه بحث لان الله تعالى
جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتاب
منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والغرض من اصول
الفقه معرفة احكام الشرع من كلام الله تعالى وكلام رسوله فمتى خولف وضع
الشرع باصطلاح آخر فكيف يفهم معنى كلام الله تعالى وكلام رسوله بل يفهم
خلاف مرادهما فقد عاد اصول الفقه على موضوعه بالنقض وانما قلنا ان
تعالى جعل الكتاب قسمين لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه ايات محكمات
والايات الباقية متشابهات وذلك لان هذا النوع من القسم تركيب
كل واحد منهما حسب الصيغة والمعنى مخالف للآخر احدهما ان يذكر لا بعاض او
ما يقوم مقامها مع لا فتسام وهذا لا يفيد الحصر لجواز ان يكون لبعض الغير

على خلاف المذكور والثاني ذكر بعض الاعاجم او ما يقع مقامه ثم ابتدى الكلام
بعام مستغرق كالناس وما عدا وجمع آخر او لغرى او ما يجرى هذا المجرى وكمل
خبره القسم المطلوب وهذا يفيد الحصر كما اذا اردنا حصر اشخاص في وقوع الصناع
فالتركيب الاول فيه ان يقول هذا القوم بعضهم او منهم ورجال نجارون ومنهم قصارون
وهذا لا يفيد الحصر لجواز بعض آخر على خلاف القسمين فيجوز ان يقال ومنهم
خياطون والتركيب الثاني ان يقول هذا القوم منهم نجارون واخرون
قصارون وهذا يفيد الحصر ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا وآخرون
خياطون او منهم خياطون الا ان يريد البعض في الاول اي ولآخرون منهم قصارون
واخرون خياطون او منهم خياطون وهذا ظاهر وبحقيقة ان لآخر فيه معنى الاضافة
الى المذكور فاذا قلنا جاء رجل وآخر بعده يكون معناه جاء رجل وغيره من نوعه
بعده بدليل انه لو قيل ابتداء جاء رجل آخر لا يكون فيكون معنى ذلك الكلام ان هذا
القوم منهم رجال نجارون واغيارهم قصارون واتفق العلماء على ان الجمع المضاف
مستغرق نحو قال عبيدي احرار او وجاءني طوائف بعتق الجميع وتطلق بالاجماع
وفي هذا المسار المحذوف موصوفه لئلا يلزم استغراق فلا تقول ورجال
آخرون لان الجمع المنكر يوهم خروج البعض فعلم ان قوله تعالى واخر متشابهات
تفرع على استغراق قلت اما دعواه ان العطف بجمع آخر ولآخرى يوجب الحصر
فممنوع لان اجلاء ائمة اللغة وعلماء المعاني لم يعدوه من كلام الحصر مع مبالغتهم

في النفحص

في التفحص عنها وبذل مجهودهم في التفتيش عما يوجب ذلك ولم يدل عليه
دليل عقلي ولا نقلي ايضا فكان هذا دعوى بلا دليل وقوله ولهذا
لا يجوز ان يقال بعد هذا ولآخرون خياطون وهم وقول الحضرمي عن
عند نفسه انكره اهل العلم باجمعهم لمخالفته النص القاطع الذي هو افصح
الكلام وهو قوله تعالى علم ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض
يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله وقوله عز وجل ومن
اهل المدينة مردوا على النفاق الى ان قال وآخرون اعترفوا بذنوبهم ثم عطف
عليه قوله وآخرون مرجون لامر الله واما التقدير الذي ذكره مع انه لا دلالة
للكلام عليه ولا ضرورة فيه ولم يقل به احد من ائمة اللغة والتفسير فلا يجوز دفعا
لانه لما احتمل العطف باي تقدير قدر به لم يكن موجبا للحصر لا محالة بل يحتمله
ويحتمل غيره وما ذكره من التحقيق ممنوع لانه مع تكلم امر ضمني وهو غير
معتبر الا ترى ان مثل هذه المغايرة المضافة بوجود التركيب الاول فان معنى قوله
ومنهم قصارون واغيارهم قصارون ايضا لاقتضاء العطف الغيرية واقتضاء
الاضافة لا محالة ومع هذا لم يوجب الحصر لانه ضمني فكذا التركيب الثاني ولئن كان
معتبرا فالجمع المضاف يجوز استغراق ولا يوجبه لا محالة فانه ليس بمحكم
فيه بحيث لا يحتمل غيره ولهذا لو قال عبيدي احرار وقال عنيت به سالمين ونحوا
وفرقوا لا غير يصدق ديانة وان لم يصدقه القاضي وكذا لو قال منهم نجارون

واغنامهم تقاتلون وقال عنيت بالاغيار فلانا وفلانا وفلانا دون من عداهم
لم تخطئ لغة فثبت انه ليس بموجب للحصر الا انه لو اريد به الاستغراق كون وتتمة
الحصر كما مر سائر الفاظ الجموع ثم قال فان قلت ما ذكرتم معارض بوجهين
احدهما ان هذه القسمة موجودة في كتاب الله تعالى فلا يكون تلك القسمة للحصر
العقلي بقدر الآية بعضه آيات محكمات وبعضه ايات اخر متشابهات قولك
الآية ان بعضه محكم وبعضه متشابه وهذا لا يوجب الحصر اذ جاز ان يعطف عليه
وهنه ايات لغز مفسرات وهنه ايات لغز مجملات الى غير ذلك فلو اقتضى
الكلام الآية الحصر لما استقام العطف بما ذكرنا كما لو قيل هنه ايات محكمات
والباقي متشابهات فانه واحد عن الاول سلمنا وقوع هذه القسمة في الكلام
لكن لا يلزم ان يكون قسيمات للمحكم بل يكون اقسامه واضدادها اقسام المتشابه
فيكون فيه رعاية نظم الكتاب مع تحقق هذه القسمة كما ذهب اليه اكثر المحققين
من اهل العراق والروم وغيرهم قال فعلى كيف يكون المحكم منقسما الى الاقسام
وهو اقوى منها وكذا المتشابه قلت اقوى على تفسيركم لا على التفسير المنقول من
المفسرين وعن الثاني لا نسلم ان معناه بعضه ايات محكمات وبعضه ايات اخر
متشابهات وسياق واضح من وجوه الاول لو كان التقدير ذلك لكان ذكر
الجزء غاية الركاكة لان صيغة التقسيم وتقدير مثله القسيم المذكور الاول نقض
بانها اجزاء فذكر الجزء زائد وهو ذكر سابق على ما هو المقصود من التركيب وهو متشابهات

المقصود

كان المقصود هو ولكون كقول من قال هذا الشيء بعضه جيد وبعضه اخر ردي
ومثل هذا لا يليق بادنى عقال لاسيما بافصح الكلام بخلاف ما ذكرنا فان ذكر الجزء
فيه يفيد فائدتين تصحيح الابتداء به والاستغراق والعالي ان الغز ههنا صريح في انه
مبتدأ بتقدير ايات ومتشابهات خبره المقصود بالذكر وتقدير البعض يخرجه عن
هذا التركيب والمعنى وهو خلاف الظاهر ولو كان الامر كما ذكر لكان يجب ان
يقال ومنه متشابهات او ايات متشابهات او متشابهات فقط لان صيغة
هذا التركيب هذا ما لا يقدر منه عند ضرورة لتصحيح هذا الكلام فالاصل
عدمه فظاهر الكلام انه غير مقدر قلت لما ثبت بالدليل ان المتشابه
لا يعلمه الا الله وان البيان فيه ليس بممكن وهو مذهب عامة الصحابة والسلف كما
بينا في الشرح لم يجز ان يكون الخفي والمشكل والمجمل من اقسامه لامكان الوقوف على
المراد منها بالطلب والتأمل والبيان من المجمل ولم يصح ان يكون من اقسام
المحكم ايضا بلا شك فيكون قسما آخر وكذا الظاهر والنص والمفسر لم يصح ان
يكون من اقسام المحكم اذ المحكم ما هو موما هو من التناقض واحتمال النقائض
قائم بالحمل على غير ظاهر اللفظ وبالنسخ ولم يصح ان يكون من اقسام المتشابه
لانها معلومة المعاني للسامع فلم يبق ان يكون اقساما للغز لامحالة وتبين ان الحصر
على القسمين ليس بمراد بالآية بل المراد بيان معظم الاقسام من النوعين وقوله
لو كان التقدير كذا لكان ذكر الجزء غاية الركاكة غير صحيح لان المقابلة بين

المحكم والمتشابه لما تحققت تأكدت المغايرة بينهما على وجه المخالفة فجنس الاشارة
الى تلك المخالفة بقوله واخر لكن قد رأيت عنها منها شيأ بعض واخر سوده
كان افصح من قوله منها شيأ بيض وشيأ سود لاقتضاء المجمل الاشارة الى
المخالفة بينهما على انا ان سلمنا لزوم الركاكة فذلك على تقدير ذكر الموصوف
فاما على تقدير عدم ذكره فلا الا ترى ان الفعل مضمر في قوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك والمفعل المذكور بيانه وتفسيره وهذا كلام فصيح
ثم لو صرح ما اضمر خرج الكلام عن الفصاحة وصار ركيكا وسبق ذكره
انهم لان ذكره لما وجب لما ذكرنا لم يحز ان يتأخر عن ذكر المتشابهات
الثانية الى مثار المعنى وشبهه بقول من يقول هذا الشيء بعضه جيد
وبعضه آخر رديء غير مناسب لان ركاكة هذا التركيب لمعنيين لم يوجدا
في المشبه احدهما ان موصوفه وهو البعض مذكور والثاني انه معرفة والآخر
نكرة وهي لا تصلح صفة للمعرفة فاما المشبه فموصوفه مقدر نكرة فلا تكون فيه
ركاكة بوجه ومثاله ان تقول هذا الشيء منه بعض جيد وآخر رديء وقوله
تقدير منه غير ضروري ممنوع لانه بيان للكتاب كالجملة الاولى فلا بد من تقدير
منه فيه او تعلقه بمنه الاول والا صار كلاما اجنبيا لا تعلق له بالكتاب بوجه
وهذا خلاف مقتضى المجمل ثم لو قدر منه فيه صار كالجملة الاولى وكان متشابهات
صفة للمبتدا المحكمات ومنه خبر المبتدا كمنه الاول كما يوجبه نسق الكلام

او بعضه آخر رديء

وتقتضيه

وتقتضيه الفصاحة وكان المعنى ايات محكمات بعضه واخر متشابهات بعضه
وهذا الوجب الحصر بوجه ولو جعل متشابهات خبرا خرج منه عن الخبرية
ولم يبق له محل من الاعراب وتغير نسق الكلام ومع ذلك لا يوجب الحصر
ايضا ولو لم تقدر منه فيه وعلق بمنه الاول صار كانه قيل بعضه ايات
محكمات وايات متشابهات فهذا يقتضي ان يكون بعض اخر غير متصف
بكونه محكمات ومتشابهات ضرورة والحجة الموجبة لجميع ما ذكرنا القاطعة
للشغب المضوض التي يلوذ فالحاصل ان هذا الكلام لا يوجب الحصر ولكن
كونه ووجه علم الحصر فيه ارجح كما بينا فمن اختار ان المتشابه ما تعلم
الراسخون العلم كما اختاره عامة الخلف امكنه ان يجعل الكتاب قسمين ثم قسمها
على ما يراه رأيه ومن اختار انه ما لا يعلمه الا الله كما اختاره الصحابة وعامة
السلف لا يمكنه القول بالحصر فيحمل الآية على الوجه الذي ذكرنا والله اعلم

مفسر

قوله القطع احتمال الباء وما الى آخره قال فيه بحث لان ابليس
مستثنى عنه وقد قبل العصمة قلت الاستثناء ليس بتخصيص
عندنا لما عرف ولا يرد نقضا وقد اعتذرنا عن عدمه كراجمال الاستثناء
وذكر احتمال النسخ في الشرح قال ثم تعريف الحصر صادق عليه الا
ان يقيد النفي بانه يحتمل التخصيص والتأويل والمصنف ما قيده قلت
قد اشار اليه ولم يصرح به كما صرح غيره للاختصار قوله الا انه يحتمل النسخ

قال السيد السند كلام احسن وما ينقل ان اجمعوا على التخصيص في نقول اجمعوا

قال اى يحتمل ان يكون منسوخا وفيه بحث لان هذا قسم لغير وهو مآله يحتمل النسخ ويحتمل التخصيص والتاويل وهو واقع كثيرا بعد استقرار الشرع لا يمكن النسخ ويكون داخلا على ما يحتمل النسخ ومرجوحا من المحكم ويكون له ضد فقد زادت الاقسام

قلت ليس معناه ما توهم انه يحتمل ان يكون منسوخا بل معناه يحتمل ان يصير منسوخا اى يقبل النسخ في نفسه وقوله هذا قسم لغير الى آخره قلت هذا التقسيم بالنظر الى نفس الكلام واحتماله النسخ في زمان ورود النسخ لا باعتبار عدم احتماله بالمعارض وهو انقطاع زمان الوحي وبالنظر الى ما ذكرنا لم يوجد قسم يحتمل التخصيص والتاويل ولا يحتمل النسخ في نفسه اصلا ثم قال والمثال المذكور للمفسر غير مناسب لانه لا يقبل النسخ لكونه خبرا قلت ان اراد لتمثيل دلالة الظهور على النص وانقطاع احتمال التخصيص والتاويل فقط ولهذا ذكر قوله الا انه يحتمل النسخ يعود اشارة الى ما قلنا اى المفسر في نفسه يحتمل النسخ وان كان هذا المثال لا يحتمله ولهذا قيل هذه الآية يصلح مثالا للمحكم ايضا كما يصلح للظاهر والنص والمفسر ثم ذكر تفسير المحكم والمتشابه وقال التعريف المصوب هو ان المحكم ما يكون دلالته قوية على المعنى بحيث لا ينتقل الذهن الى غيره الا بقرينة والمتشابه ضده او المحكم ما احكم عن الاشتباه والمتشابه ضده فكان المحكم كالجنس للدلالة والمتشابه لاضدادها ويكون فيه رعاية الحقيقة على ما هو كلام الله تعالى وخص المحكم والمتشابه ورعاية ظاهر اللغة والعرف هذا هو بيان الحق وبيان الصدق

قلت هذا الكلام مشير الى تخطية الصحابة والسلف لان هذا التعريف يوجب ان يعلم المتشابه غير الله تعالى وانه هو الحق والصدق وان ما اختاره الصحابة والسلف باطل وكذب وهذا يحقق للسلف وذلك غير جائز واما ما ذكر ان فيه رعاية ظاهر كلام الله تعالى في الحصر فليس كذلك لان ما تلونا من النص وما ذكرنا من الدليل يوجب ان الظاهر خلافه واما رعاية ظاهر اللغة والعرف فغير قليل اكثر على ما ذكر في الشرح في المتشابه قبل الاختلاف في الحقيقة فمن قال يعلم الراسخون يريد انهم يعلمونه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انهم لا يعلمونه اراد به الحقيقة قال فيه بحث لان العلم هو الاعتقاد المطابق الجازم ان كان قسمين وقد نفاه الله تعالى عن الغير مطلقا فلا يمكن شيء من القسمين وان لم يكن قسمين يتحقق الخلاف قلت هو ليس بقسمين بل هو قسم واحد يقيد يسمى باسمه مجازا ولكن الخلاف غير متحقق لان حقيقة العلم منتف عن غير الله باتفاق الفريقين ثم من اثبت العلم لغير اراد به الظن ومن نفاه عن غيره اراد به حقيقته وكذلك عن اثبات الظن ونفيه فلا يكون الخلاف متحققا في انتفاء العلم عن غير الله تعالى ويحتمل ان يكون ثابتا في حق الظن ويحتمل ان لا يكون ثابتا فلا يمكن القول بتحقق الخلاف فيه ايضا وما ذكر في تفسير العلم انه الاعتقاد المطابق الجازم سيصير بعلم الله تعالى فانه ليس باعتقاد لما عرف في اول النصر قوله يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلم لما شرع الا لحكما اى هي من حيث العرض تابعة للمحكم فصار ذكر

الحكم واراد العلة التي هي مفتقرة اليه والحكم لا تثبت الا بعلة فكان مفتقرا اليها
وما يفتقر اليها فجوز ذكر العلة واراد الحكم قال علل المصنف من جانب المفتقر
اليه وهذا غير مناسب لان الاستعارة من جانب المفتقر اولى من العكس لان المفتقر
ملزوم للمفتقر اليه واتصال اللازم بالملزوم اشد من العكس لان الملزوم قد ينفك عن
اللازم اذا كان عاما فالتعليل من هذا الجانب اولى واقول الحكم لا يفتقر الى العلة
المعينة لانه قد يحصل بدونها كالملك بعض الشراء الا ان يحتقر بها قلت معنى
كلامه الاولى ان المفتقر هو الحكم هنا مثلا ملزوم المفتقر اليه وهو العلة لان الملزوم
ما يمتنع تحققه بدون اللازم والحكم مع العلة بهذه المثابة فكان ملزوما لها وكانت العلة
لازمة ومعلوم ان اتصال اللازم بالملزوم اشد من اتصال الملزوم باللازم لان الملزوم
لما لم يوجد بدون اللازم كان اللازم متصلا به لا محالة واللازم العام لما وجد بدون الملزوم
بتصور انفكاك الملزوم عنه كالحيوانية اللازمة للانسان لانفك عنه وبقي الانسانية
التي هي ملزوم الحيوانية عنه كالفرس وكونه واذا كان كذلك كان التعليل من جانب الحكم
الذي هو الملزوم اولى من العكس ع الاستعارة لان مبنى الاستعارة على ذكر الملزوم واراده
اللازم ولان الذهن ينتقل بذكر الملزوم الى اللازم وتفهم موضعه والجواب
عنه ان المعتبر في باب الاستعارة طريقة العرب في استعاراتهم لا كل طريقة نخترعها
المتكلم وانهم لم يعتبروا في استعاراتهم اللازم باي وجه كان بل اعتبروا ان يكون المستعار
له لازما بينا للمستعار منه من جهة ما استعاروا السماء الذي هو السحاب للمطر

الذي ينزل منه وتفقر الله لانه لازم السحاب في الغالب وبينا له ولم يلتفتوا الى ملزومه
المطر للسحاب من الوجه الذي قاله الطاعن لعدم بينية السحاب للمطر بوجه واستعاروا
اسد للشجاع باعتبار لازمه الذي هو بين له وهو الشجاعة ولم يعتبروا لعدم البينية
واذا كان كذلك وجب رعاية هذه الطريقة في الاستعارة بين المشروعات والعلة ملزوم
الحكم اذ لا تحقق لها بدونه عند من لم يجوز تخصيص العلة ومعذور من جوزه هي ملزومة
في الغالب لان صور التخصص قليلة وهذا القدر من الملزومية كاف لصحة الاستعارة
كما في استعارة السحاب للمطر والحكم لازم للعلة بين فكان التعليل لاستعارة المفتقر اليه
للمفتقر الذي هو طريقة العرب اولى من العكس الذي ليس بطريقتهم ثم فيما يجمع فيه كل
واحد من العلة والحكم مفتقرا من وجه ومفتقرا اليه من وجه فلذلك جوزوا الاستعارة
من الطرفين بخلاف النوع الثاني وقوله الحكم لا يفتقر الى العلة المعينة قلنا
لا نسلم ان العلة المعينة عند مشروطة بهذا الباب لانه لو شرط ذلك لم يجز استعارة العلة
للحكم الا اذا كان الحكم مختصا بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان بل المشروط جواز ها
لا فتقار ما يصلح علة للحكم في نفسه لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل على البدل فيكون كل واحد من افرادها صالحا لان يوجد الحكم به فجوز استعارته للحكم
قوله ولو قال ان ملكت لا يعتق قال بعد ذكر الفروع من الشراء
والملك وفيه بحث لان المطلق ينصرف الى الكامل بالاتفاق والكامل هو المجتمع
لاجزاء فتكون اللفظة هو انا كوامل لا شترى والعبد والضمير الراجع الى العبد

في قوله وهو جبر وخفيا في نواقصها اذ لها الفاظ للعرف موضوعة لها ولان كل احد يفهم عند اطلاق ذلك الكلام ما ذكرنا دون ما ذكروه وهذا امكونه ظاهرا فما ذكرنا خفيا فيما ذكروه والشرع انما يحكم بالظاهر قال ثم قالوا هذا في العبد المطلق واما في المعين فيعتق الربع في الصورتين الى آخره وما ذكرنا وارد فيه ايضا ان مطلق الملك نصف لا جماع كما سلم فالعبد ايضا كذلك والا لما كان الملك نصفا لا جماع والمراد بالمثار اليه تمام مسماه تاما في ذاته اما لا نصفه والمراد اسم للعرض حتى تقال دار عامرة وغير عامرة فاتضح الفرق بين مسلة العبد والولد والفرق واضح بين مسلة العبد والولد قلت المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية لا في الصفات اذ هو غير متعرض للصفة اصلا والاجماع والفراق من الاوصاف فلا يكون اللفظ دلالة عليه اصلا الا انه تقيد بالاجماع في الملك للعرف كما ذكر في الشرح وقوله واللفظ ظاهر في كمال الشرا الى آخره مسلم ولكن استرا نصف العبد كامل كاشرا كله اذ هو مبادلة المال بالمال ويتحقق بكماله في شراء البعض كما يتحقق في شرا الكل والناقص منه ان يوجد احد جزوي الايجاب او القبول لا غير واللفظ لا يتناوله ايضا وكذا شرا الكل هو الشرط لا شرا البعض فكان المراد من الاشرا والعبد الكامل منها لا الناقص وكذا المراد من الضمير الراجع الى العبد الكامل لا الناقص حتى لو كان العبد في ملكه عند تمام

وبعض كلامه انه يسعى ان لا يعتق من العبد شرابه او ملكه متفرقا وانما يعتق كله لشرابه او ملكه مجتمعا

الشرط يعتق كله في المسلس لانصفه الا انه يبقى في قواعد الشرع ان العتق المضاف الى العبد الكامل اذا لم يصادف محلا عند نزوله يلغو واذا كان العبد بعضه مملوكا لعتقه دون البعض لا يلغو لاجماع بل يسري في ذلك البعض مقتصرا عليه عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يسري في الكل لما عرف فلما وجد الشرط وهو شرا الكامل في العبد الكامل يرد العتق المعلق ويعتق عليه النصف او الكل كما قلنا فاما ان لا يعتق شيء منه فمخالف للنصوص خارج عن الاجماع فلا يعتبر وقوله مع ان مطلق الملك نصف لاجماع كما سلم ٨ فهم لما قلنا ان دلالة المطلق على الذات دون الصفات وصفة الاجتماع قيد زائد فيه بيت بالعرف وذلك في المنكر دون المعرف وقوله والمراد بالمثار كذا لا نصفه مسلم ولكن العتق يسري في النصف لما ذكرنا وقوله والفرق واضح بين المسلس لا يعتق له بوجه الجمع فان وضع الجمع اعتبار الصفة في المنكر دون المعرف في مسلة ملك العبد كما عتبار هذه المنكر دون المعرف في مسلة الدار وهذا الوجه لا فرق فيتحقق الفرق من وجه او وجوه اخر لا نضره قوله وانه بوجه استعارة لا اصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه الى آخره قال بعد تسويد ما ذكر في الشرح هذا غاية تسويد كلامهم وفيه بحث لانا قد بينا ان مصحح الاستعارة اولى ان يكون افتقار المستعار منه الى المستعار له لا بالعكس فمصحح استعارة الحكم للسبب كما يقول لامتداده طالق وارادته

الألوكة
www.alukah.net

العتق وهذا اولى من وجهين احدهما ان الفاظ العتق انما هي اسباب
في الجواري لزوال ملك المتعة في الجواري لا في الخرائر وفيما ذكرنا اتصال ما
دون ما ذكر ثم الثاني انا قد بينا ان المعتبر ملزوم والاستعارة من جانب
الملزوم اولى وايضا جاز في التنزيل في كثير من المواضع استعارة الحكم للسبب
مثل قوله تعالى اني ارانى اعصر خمرا اى عنبا والعنب سبب للخمر وكقوله تعالى
وينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا لانه سبب الرزق وكقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة اى اسبابها وكقوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا اى ما هو سبب النار
وكقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار اى العناد المستلزم للنار
وكقوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ اى اردت قراءة القرآن والارادة
سبب القراءة ولو قيل لغير المدخول بها اعتدى بجميع الطلاق مع ان الطلاق
سبب للعدة لانه ينصب النهاية بعض المصور وكقولهم مطرنا السماء نباتا اى مطرا
هو سبب النبات وله شكر ان هذا احسن واقرب الى الفهم من قولهم رعينا
الغيث اى سببه الذى هو النبات وكقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي
اى الخمر التي هي سبب الاثم وله شكر ان هذا اقرب الى الفهم من قولهم شعر
تركنا ماله باس ليلا ملزم الخمر اى الاثم وكذا حكم الاصل والفرع ولا خفاء ان
استعارة الاسماء للاجناد اقرب الى الفهم واحسن من استعارة الاسباب لا سيما
ثم الكلام في الاتصال السببي في الاصل والفرع ان كان من هذا القبيل فلا حاجة الى

ذكره وان لم يكن فلا توجيه لذكره بلى لو كان له نسبة اليه لزم ان يذكر بعد
الفاعل عاما هو المقصود لانه خلاله ثم ذكر الحكم بلفظ الفرع حيث قال اتصل الفرع
بما هو سبب مختص وبعد ذلك ذكر الاصل والفرع ثم ذكر الحكم وفيه ضرب من
الخبط والتعمية والابهام واجاب فرع بان قوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل
للفرع فلا يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الحكم حكمها وفيه خلل لان التفسير
سرطه عدم العطف قلت اما قوله مصحح لاستعارة اولى ان يكون كذا ممنوع
لما بينا ان المعتبر اقتران المستعار له الى المستعار منه وفي عكسه دون العكس
وقوله الفاظ العتق اسباب في الجواري دون الحرائر الى آخره ليس بسديد لان
المعتبر في باب الاستعارة نفس السببية لا السببية في محل الاستعارة كما عرف
تحقيقه في موضعه فوجود ما ذكر من الاتصال وعدمه بمنزلة وقد اجبنا عن قوله
المعتبر ملزوم والاستعارة من جانب الملزوم اولى على ان ملزومية المسبب
للسبب ممنوعة فان الحكم يوجد بدون السبب وان لم يوجد بدون العلة الا ترى
ان حل المتعة ثبت بالنكاح الذي هو علة وان لم يوجد سببا اصلا وقوله حاز
في التنزيل كذا قلنا جوز الفقهاء استعارة الحكم للعلة مطلقا واستعارة المسبب
للسبب اذا كان مختصا به كما بيناه في الشرح والاستعارة في بعض الامثلة المذكورة
من قبيل المسبب المختص كالخمر يختص بالعنب والرزق يختص بالمطر وكذا النبات
وفي بعضها من قبيل استعارة الحكم للعلة كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة

فاتقوا النار يأكلون في بطونهم نارًا فان المعصية علة لاستحقاق النار
والطاعة علة لاستحقاق المغفرة والثواب ظاهرا وان كان حصوله بفضل الله
حقيقة كالعلل الجعلية الشرعية وكذا الارادة والقصد علة للفعل لعدم الواسطة
قال جار الله في تفسير هذه الآية عبر عن ارادة الفعل بلفظ القول لان الفعل يوجد
عند القصد والارادة بلا فاصلة على حسبه فكان منه بسبب قوي وملابسة ظاهرة
وقوله ولا شك ان هذا احسن واقرب الى آخره ممنوع بل فيه الف
شك ولن سلم فذلك باعتبار انضمام القرائن اليه وكذا قوله ولا خفاء ان استعارة
الاباء للاجداد احسن من كذا لان الاستعارتان متساويتان في الحسن والفهم فصحة
استعارة الاباء للاجداد ليست باعتبار انها استعارة الفرع للاصل بل باعتبار
فرعيتهم للاباء في الاصالة للولد فان الاب اصل للولد بغير واسطة والجد اصل
له بواسطة الاب فكان الجد فرعا للاب في هذه الاصالة فجوز استعارة اسم الاب له
وقوله ثم الكلام في اتصال السبب الى آخره اعلم ان المصنف بصدد بيان
جواز استعارة السبب لمسببه وعدم جواز العكس وهو فرد من افراد استعارة
الاصل للفرع وعكسه فكان ذكر الاصل والفرع هنا اشارة الى ان هذا الحكم
لا يختص بهذا الفرد بل يعم نوعه جميعا والى المعنى المانع من الجواز ايضا اذ
عدم الجواز في العكس باعتبار انها استعارة من الفرع للاصل وجعل الاستعارة
في عكسه فكان في ذكره فائدة جليلة ونسبة تامة وقوله ثم ذكر الجملة بلفظ

الفرع الى آخره كلام لا طائل فيه لان السياق وهو بيان النوع الاول يدل على
ان المراد من الفرع الحكم وليحمل على حقيقته وعمومه لجاز ايضا واستقام
المعنى وعطف قوله والسبب للحكم على ما تقدم يدل على ان المراد من الفرع حقيقته
وعمومه فلا يكون فيه خبط وتعمية وايهام بوجه بل فيه اشارة الى ما قلنا من القرينة
على انه لو سلم ان فيه ايهاما فالايهام الذي يودي كل وجه منه الى معنى صحيح
من محاسن الكلام وكمال الفصاحة فكيف يعد هذا خبطا وتعمية ولكن من لم
يتأمل في كلام السلف حق التأمل ولم يعرف مآخذ قواعدهم يطر اليهم بعين السخط
ولا يزدري ورعم ان ما قالوه خبط وتعمية وقوله وفيه خلل لان التفسير
شرطه عدم العطف صدر عن قلة معرفته بقوانين الكلام وعطف التفسير في
الكلام اشهر من ان يحتاج على احد له ممارسة باللغة فان قولك رأيت غضنفرا
واسدا كلام صحيح باتفاق اهل اللغة وهو من هذا القبيل ومنه قوله تعالى قد
جاءكم من الله نور وكتاب مبين اريد بالنور القرآن في احد التأويلين وقوله
وكتاب مبين تفسير له وتوحيد هذا الضمير في قوله يهدي به
الله من اتبع رضوانه سبل السلام ومنه قول الشاعر استغفر الله ذنبا
لست محصيه ربّ العباد اليه الوجه والعمل فان المراد من الوجه العمل والعمل
تفسير له وله نظائر محققة وشواهد كثيرة في كلام الفصحاء قوله توقف اول
الكلام على آخره لصحة اخره وافتقاره اى صارت الجملة الاولى موقوفة ليتم الثانية

الألوكة
www.alukah.net

لافتقار البائنة انها لا لنفسها قال ولا خفاء ان هذا وان كان حقا لكن
لا مدخل له في هذا التمثيل قلت وجه الفصل ظاهر وهو ان المسبب مفتقر
الى السبب كافتقار الناقصة الى الكاملة ولا افتقار للسبب الى مسببه كما لا افتقار
للكاملة الى الناقصة فيتحقق الاتصال بالنسبة الى المسبب كما مشى الموقف بالنسبة الى
الناقصة وهذا ملوح الى التمثيل لكنه طعن بناء على ما توهمه ان الاستعارة في هذا
النوع جائزة من الجانبين لتحقق الاتصال من الطرفين وقد بينا انها غير جائزة قوله
بحله وبحاوره فتاء الترجح وبجاوره اشارة الى مجوز المجاز لان المجاورة مجوز له
قال لا جاجة الى ذلك لان الحلول ايضا مجوز قلت الحلول مجوز
لانه من اقسام المجاورة فكان قوله وبجاوره اشارة الى ان المجوز المجاورة لا الاتصال
المعنوي قوله والله تعالى عن العجز والضرورات قال وفيه بحث لان
معنى كلامه انه ضروري لتوسيع الكلام لا للمتكلم كالرخص الشرعية فانها لضرورة التوسع
على العباد لا لضرورة الشارع واحتياج الاثر الى مؤثر لا يقتضي احتياج المؤثر اليه
لان الاثر ممتنع بدونه والقدرة لا تتعلق بالممتنع لانقلابها بل لعدم قبوله
وانت خبير بان هذا وارد على كل من قسم كالتوسعة على الناس وغيرها فلا يتجه اعتراضه بل
جوابه ان نقول سلمنا انه تكليف الا قل لكن انما نقول بالعموم حيث يدل الدليل عليه
وههنا دل عليه لام الاستغراق لانها وضعت لجمع ما ورد باللفظ الذي هي داخلة
عليه بخلاف الرخص وواسال القرية فانه ما دل الدليل فيها على العموم قلت

اما قوله منه ضروري لتوسع الكلام لا للمتكلم ممنوع بل هو ضروري
للتوسعة على المتكلم وذلك لان الكلام لا توسع بالمجاز فان قوله
مواسد للشجاع مثل قوله موسجاع من غير توسع فيه ولكن طريق
التكلم يتوسع على المتكلم حتى سائغ له التكلم بأي طريق شاء فلو كان
ضروريا يكون الضرورة راجعة الى المتكلم وهو منزه عنها بخلاف
الرخص الشرعية لانها مشروعة لتوسعة المترخص لا لتوسعة الشارع فتأمل
بهذا الحرف ان جميع ما ذكره وهم قوله وحواله كذا الى آخره مذكور
في الشرح الا انه لا يستقيم اذا سلم انه ضروري لان دليل العموم انما يعمل
محل يقبله والضروري لا يقبل العموم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها لا يتعداها وانما يستقيم اذا لم يجعل ضروريا فحتى قبل العموم
بالحروف دليله علمنا انه ليس بضروري وعند تأمل فيما ذكرناه الشرح
تبين له الصواب من الخطاء وان غرض الطاعن ليس الا تزييف كلام السلف
والطعن عليهم بالباطل قوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد
على اللابس ملكا وعارية قال فيه بحث لانه ان اراد انه لا يكون
بالنسبة الى شخصين ملكا وعارية فلا نسلم وان اراد بالنسبة الى شخص
واحد فمسلم لكن لا يناسب المدعا اذ المدعا ان اللفظ الواحد لا يكون
ان يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لانه لا يكون ان يستعمل

في معنى واحد على طريق الحقيقة والمجاز وانت ان كان هذا تشبيها فكيف يصير دليلا
وان كان قياسا فالقياس غير جائز في اللغويات فان قلت المراد ان لفظ
الواحد لا يكون ان يكون ملبوسا بشخصين في حالة واحدة ويكون ملكا لاحدهما وعارية
للآخر قلت استحالة هذا لانه ملك وعارية بل لان الجسم الواحد في حالة واحدة
لا يكون في مكانين وبالجملة سوق كلامه في الدعوى والدليل وكيف لا يليق باهل الدراية
قلت اما السؤال الاول مع جوابه فمذكور في الشرح الا انه لم يذكر جوابه
نرو بحا لما قصده من الطعن وقوله ان كان هذا تشبيها فكيف يصير دليلا
قلنا الدليل هو استحالة المشار اليها في قوله استحالة اجتماعهما والتشبيه للتوضيح
فان تشبيه المعقول بالمحسوس يزيد ايضاحا للمعنى ويكون اسرع الى القبول عند
السامع وهو من محاسن الكلام على ما عرف في علم البيان وعلى تقدير ان يكون قياسا في اللغة
فليس كذلك لان القياس في اللغة هو تعدية اللفظ من محل الى محل لمعنى جامع بينهما من غير
سماع مثل ان يعدى اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات باعتبار مخامرة العقل
او ان يعدى اسم العادة الى الكوز والحوض باعتبار قرار الماء فيه وهاهنا ليس كذلك
ليس من هذا الباب في شيء وقوله استحالة هذا لانه ملك وعارية الى آخره باطل لان
اجتماع جهتي الاستحالة امر غير ممتنع فان استعمال الثوب الواحد بجهة الملك والعارية
مستحيل وان كان المحل واحدا واستعمالة في محلين في زمان واحد مستحيل ايضا وان كان
بجهة واحدة وهي الملك او العارية فاستعماله بجهتين في محلين يكون مستحيلا بطريق اولى لكن

لقوله استحالته لكذا لانه ملك وعارية معنى بل كلا الجهتين مقصود هنا اما
الاولى فظاهرة لانه في بيان الحقيقة والمجاز واستحالة اجتماعهما فلا بد من التعرض
لجهة الملك والعارية لتوضيح هذا المعنى واما الثانية فلانه في بيان عدم جواز استعمال
اللفظ في معنيين بالجهتين لان النزاع وقع فيه اذ لا خلاف لاحد ان استعمال اللفظ
الواحد في معنى واحد بالحقيقة والمجاز لا يجوز فعلم ان يكون هذه الجهة مرادة ايضا
فلم يكن لورود هذا الطعن الذي ذكر وجه واذا تحقق ما ذكرنا تبين ان قوله سوق
كلامه في الدعوى والدليل وكيف لا يليق باهل الدراية صدر عن قلة تامل وتدبر وعدم
وقوف على حقيقة المعنى والمقصود ومن تامل بالانصاف ظهر له الانتهاج من الاعتراض
قوله لان اسم الابناء والمولى ظاهر في الى آخره قال
فيه بحث لان المجاز لا يكون ظاهرا بل موجبا لكون المعنى المجازي مسمى باسم الغير وهو
ابناء لا ابناء ومع ذلك معلوم ان معناه المجازي غير مراد اصلا لاستحالة الجمع وكيف
تتحقق سببه لان ما يكون انتفاؤه معلوما لا شبهة ما يكون ثابتا والقياس على عادة شائعة
ضعيف لظهور الفرق لانه نفهم من اشارة المسالة مع عدم العلم بانتفائها فحصل الشبهة
بخلاف ما ذكرتم فان فهمها مشكوك وانتفاؤها معلوم فكيف يحصل الشبهة قلت
لا نسلم ان المجاز لا يكون ظاهرا بل يكون ظاهرا في معناه المجازي اذا انضمت اليه
قرينة او صار متعارفا فما ان المراد من الظاهر ههنا ليس ما هو المصطلح الذي في
مقابلة الخفي بل المراد ظهور استعمال اللفظ في الزوج فان استعماله فيها ظاهر متعارف

الألوكة
www.alukah.net

وان كان بطريق المجاز فلو ثبت ارادة ما هو متعارف فيه جهة لثبتت حقيقة
الامان بصريح اللفظ بلا شبهة فلما انتفى ذلك بارادة المعنى الحقيقي ثبت بشبهة
الاشتمال وهي صلاحيته لتناول الفروع وبارادة المعنى الحقيقي لا ينتفي هذه الصلاحية
فصار كان اللفظ تناولهم باعتبار الصلاحية وان لم تتناولهم باعتبار ارادة المعنى
الحقيقي فتبين بهذا ان قوله ما يكون انتفاؤه مقارنا لا شبهة بما يكون ثابتا
ليس بسديد لان جهة الانتفاء غير جهة الثبوت فجاز ان يشبه الثابت بجهة
ولا يكون ثابتا بجهة اخرى والفرق الذي ذكره بين الاشارة وصورة
الاشتمال غير قادح في تحقق الشبهة فانا انما الحقناها بالاشارة من
حيث ان المعنى فيها الصورة في سوت الامان لا ما اراده المتكلم وهذا
في هذا المعنى سواء فاما اشتراط عدم العلم في ايجابها دون الاخرى فبناء
على امر اخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف تحققها على عدم العلم فانها
لما تشابهت من الدليل صار العلم وعدمه فيها سواء كمن وطئ جاريه مشتركة
بينه وبين غيره لا يحد الحد على ولو كان عالما بالحرمة لان الشبهة المسقطة
للحد تنشأ من الملك الذي له فيها وكذا من تزوج بعض محارمه ووطيها
مع علمه انها ليست بمحل للحل في حقه توجه الاحد عند الى صنيع لعمر لدية
لصورة العقد على ما عرف في موضعه وشبهة الاشتباه من هذا القبيل لانها تنافي
من الصلاحية فاما شبهة الاشتباه فتتوقف تحققها على عدم العلم لانها

تنشأ من الجهل فيدونه لا تكون شبهة كمن وطئ جاريه ابنه ظانا انها تحل له لا يجب
الحد ولو قال علمت انها على حرام يجب والاشارة من هذا القبيل لان الاشارة كما
تكون للاشتمال تكون للمجاز فيشترط فيها الاشتمال ليصلح سببه والحاصل ان الامان
يثبت بالشبهة سواء كانت شبهة دليل او شبهة اشتباه كما ان الحد يسقط بالشبهة
سواء كانت شبهة دليل او اشتباه والفرق بين الشبهتين لا يقدح في ثبوت
الامان كما لا يقدح في سقوط الحد قوله ان حربيا دخل دارنا فقال اردت
ذكره في الشرح انه لا اعتبار لما اضيف اليه النوع في ترجيح احد محتمليه بل الاعتبار
فيه للظرف الذي اضيف النوع به الى الآخر قال اعتبار المضاف اليه
اولى لان المضاف اليه مخصص له حالة دون العامل وكان اعتبار المخصص في
التخصص اولى من اعتبار غير المخصص ثم قال امتداد المظروف لا يقتضي
الا امتداد ظرفه لانه النهار او غيره وعدم امتداده لا يقتضي امتداد ظرفه لانه
لا يكون النهار وقد يوجد في الاول غير النهار اكثر من ان يحصى وفي الثاني النهار
كذلك اما الاول فكقولنا اركبوا اليوم ما شئتم العدو والكسب اليوم تخاف الفقر
وعليكم بحسن الظن بالله اليوم حضركم الموت واما الثاني فكقولنا انت حر اليوم
تصوم الناس وانت طالق اليوم تكسف الشمس وانزل من الدابة اليوم يشتد الحر وامثال
هذه مما لا يعد كثرة وايضا العجب انهم جعلوا قول القائل امرك بيدك واختاري
نفسك مما يمتد وليس كذلك فان التفويض والتخيير انما يحصلان في آن وانما الامتداد

الألوكة
www.alukah.net

لكونها مفوضة ومخيرة لا للتفويض والتخيير ولا فرق بينهما وبين العموم والاطلاق
واذا عرف هذا فالضابط ان ينظر الى المظروف ومتعلق الظرف فان اختص
احدهما او كلاهما بالنهار كقوله لله علي ان اصوم يوما تقدم فلان او انت حر يوم
يكسف الشمس صح في النهار ولا فالوقت كما في لا مثله المذكورة قلت اما
قوله اعتبار المخصص في التخصيص اولى من اعتبار غير المخصص فضعيف لان
لا اضافة لا توثر في اقتضاء امتداد الظرف وعلمه وبيانه ان اليوم يحتمل
نوعين من الابهام كل واحد يتضمن نوعا من العموم احدهما يحتمل ان يكون يوم
الدخول والخروج والسفر والركوب وكذا وكذا الى امور لا تكاد تضبط فبالاضافة
يزول هذا الاحتمال ويتخصص بما اضيف اليه ولا يزول هذا الاحتمال بتصيير
ظرفا لشيء والثاني انه يحتمل بياض النهار ومطلق الوقت فبتصييره ظرفا
يترجح احدهما ويزول احتمال الاخر ولكن لا على سبيل القطع ولا يزول هذا الاحتمال
بالاضافة لانها وضعت لاثبات ذلك النوع من التخصيص لا لازالة احتمال الثاني
فلا يرجح احد المحتملين بها فان قلت سلمنا ان لا اضافة لا تقتضي ذلك ولكنها
تستلزم كون المضاف اليه مظروفا للمضاف لان كل ما اضيف اليه اليوم واقع فيه
لا محالة ومقتضى امتداده بياض النهار وقدر امتداد مطلق الوقت وفيه عمل بالدليلين
المظروفية والاضافة جميعا فكان اولى بالاعتبار قلت المضاف اليه ليس بمظروف
للمضاف عند اهل اللغة وان كان واقعا فيه لان ذلك ليس بمعلوم اصلا بل

المظروف عندهم ما دل الا في على الظرف وذكر الظرف لبيان وقوعه فيه والمضاف
اليه ليس كذلك فلهذا لم يكن له الا في والمضاف باجماع اهل اللغة يوضحه
ان اهل التفسير اتفقوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة وامثاله ان اذ فيها
مقصود باذكر ونحوه مع ان القول واقع فيه ولم يجعلوه ظرفا له بل جعلوه
مفعولا به على سبيل التجوز مع انه لا نوع الظرفية فلو جاز اعتبار مظروفية المضاف
اليه لما عدلوا عن حقيقته الى المجاز فثبت انه لا اعتبار لمظروفية المضاف اليه
اصلا وقوله فيه عمل بالدليلين ليس بقوي لما بينا ان مظروفيته ليست معتبرة
في اعتبار المظروف القصدي عمل بالادلة فانه مظروف حقيقي لوقوعه فيه
وصوره لانه موثر فيه في انتصابه وهو مقصود بالظرفية لان بناء الكلام
وذا اليوم لاجله وفيه عمل بالاضافة من حيث المعنى ايضا لان كل ظرف مضاف
الى مظروفه معنى كما ان كل فعل اضيف اليه الظرف مظروف له معنى الا ترى ان اليوم
في قوله انت حر يوم تقدم فلان يوم الخروج كما هو يوم القدوم فكان اعتبار ما فيه عمل
بادلة دلائل اولى من اعتبار ما فيه عمل بالدليلين وقوله امتداد المظروف
لا يقتضي امتداد ظرفه مسلم ولكن الممتد من احد مدلولي الظرف النهار فيحمل عليه
وفي عكسه يحمل على مطلق الوقت للتناسب وقوله وقد يوجد في الاول غير
النهار الى اخره لا يرد علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحتمل الممتد غير النهار وغير
الممتد غير مطلق الوقت الا ترى انه لو نوى في الممتد مثل قوله امرك بيدك يوم

الألوكة
www.alukah.net

لعدم فلان مطلق الوقت وفي غير الممتد مثل قوله انت حر يوم لعدم فلان
يلزمه من النهار صدقت ديانة وقضاء بل حملنا النوع على ما ينا سبه عند عدم المانع
فاذا وجد المانع يحمل على المحتمل الاخر ضرورة ففي الامثلة الثلاثة الاولى يحمل على
مطلق الوقت وان كانت الافعال المظروفة ممتدة للقرائن العقلية الدالة على ان
الركوب والاكتساب وحسن الظن بالله واجب عند امكان العدو وخوف
الفقر وحضور الموت ليلا او نهارا ولا تعلق لها بالنهار خاصة وفي الثلاثة
الباقية يحمل على بياض النهار وان كانت الافعال المظروفة غير ممتدة لاختصاص
الصوم والاكتساب واشتداد الحر بالنهار وقوله والعجب انهم جعلوا
كذا الى آخره عجب ايضا لان الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة وغير
الممتد ما لم يصح فيه ذلك على ما عرف والتوقيت يصح فيه ضرب المدة حتى لو قال
جعلت امرك بيدك يوما او شهرا او سنة يصح ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان
دون غيره فكان ممتدا والعتق والطلاق لا يصح فيهما ضرب المدة حتى لو قال
اعتقتك شهرا او طلقتك سنة كان ذكر المدة لغوا وكان العبد والمرأة
عتيقا وطالقا ابدا فكانا من قبيل غير الممتد الآن العقل عن هذا الضابط
تورث التعجب ثم الضابط الذي ذكره فالشق الاول منه مسلم لانه ضروري
وقد ذكره سمس الائمة رحمه الله في المبسوط اما الشق الثاني منه فباطل لانه
مبني على عدم اعتبار العرف بين الممتد وغيره وقد وجب اعتباره كما بينا

اذ التناسب يقتضي ذلك ولم يوجد ما يوجب اهداره ويلزم منه التسوية في الجواب
بين قوله افرك بيدك يوم يقدم فلان وقوله انت حر يوم يقدم فلان وقد اتفقوا
على خلافه قوله بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه الى آخره ذكر السوال
الذي ذكره في الشرح وجواب الجمع لا يندفع بهذا الطريق الى آخره ويمكن ان
يجاب عنه بان الجمع يندفع به لانه اذا نوى اليمين بهذا الكلام فقد اراد ان يمنع
المحلوف من موجب هذا الكلام لان يحرم الحلال وان يحنث في ضمن هذا الكلام لكن
سلب عنه معنى اليمين بالعادة كما سئل عن قوله لا والله وبلى والله عند البعض
وعن اللغو عندنا فاذا اراد بثوبته ثبت بطريقه وهو ان ثبت ضمنا لموجب الكلام
لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة قصدا او كما
لو حجر مخ الاعتاق عن شرائه القريب مثلا بالعادة حتى لا يثبت به عتق ثم نوى
ثبوت العتق به يثبت بموجبه لا بصيغته واذا كان كذلك لا يجتمع الحقيقة والمجاز
في الصيغة فيصح نيتهما بالكلام ثم اورد وجه الجمع الذي اختاره بعض مشايخنا
وهو انه اجتمع في كلامه كلمتان لله وعلي الى آخره وقال لا نسلم ان
لله وحده يمين بل هو مع صلته في صيغة اليمين ومع على في صيغة النذر نذر
قلت نحن لم ندع ان لله وحده يمين بل هو مع ما بعده يمين وكنا
ادعينا انه يصلح للقسم كقوله والله وقوله هو مع على في صيغة النذر نذر وملتزم
ولكنه يحتمل اليمين مع النذر ايضا بالطريق الذي ذكرناه في الشرح فاذا نوى احدهما

فقد نوى محتمل كلامه فصح ويجب العمل بها . في التوكيل بالخصومة
فلم ينصرف الى الجواب اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي
هو الخصومة في الحقيقة بعض الجواب فيدخل عمومه الانكار والاقرار قال
وفساد واضح لان الجواب اجدهما لا بعمومها والانكار سبب للخصومة لا عينها
كانه اراد بيان ان الجواب ليس بعام بل هو مشترك فتناول احدهما لا كليهما
والانكار مراد بالاجماع فلا يتناول الاقرار فلا يكون من قبيل اطلاق
اسم الجزء على الكل والجواب ان الجواب ليس من قبيل المشترك
بل هو عام لانه اسم لكلام يستدعيه كلام الغير ومطابقة سمي به لانه يقطع كلام
الغير فكان متناولا للانكار والاقرار كالشيء يتناول السواد والبياض
وسائر المتضادات باعتبار الوجود فكان ذكر الخصومة التي هي الانكار
واراد الجواب ذكر الجزء واراد الكل من هذا الوجه ثم قال
في آخر كلامه اللفظ اذا صرف عن الحقيقة فالشرط ان يحمل على اقرب المجازات
الى الحقيقة لا على الابعد والاقرب الى الخصومة اللحب والمدافعة لا الجواب
لانه ابعد عن مفهوم الحقيقة لا سيما الاقرار وهو مصالحة لا مخاصمة والاخر
اطلاق اللفظ على ضد معناه مجازا بالاتفاق قلت لا نسلم ان ما ذكر
اقرب المجازات بل هو عين الخصومة لانها هي المدافعة بالانكار وتوابعه لا غير
فكان هذا اختلاف العبارة لا اختلاف المعنى وان اراد بالبحث التفحص عن

حقيقة الحال ثم العمل عوجبها فهو عن الجواب الذي ذهبنا اليه اذ العمل
بموجبها ليس الا بالاقرار فاذا الامر لفهم المدافعة اليه وقوله لا سيما
الاقرار غير سديد لانا لا نقول المراد من الخصومة الاقرار وحده اذ لو كان
كذلك لا ملك الانكار بل نقول المراد منه الجواب الذي هو شامل للانكار
والاقرار على ان قوله لا يجوز اطلاق اللفظ على ضد معناه مجازا ممنوع
لان اطلاق اسم الضد على الضد من طرق المجاز على ما عرف في موضعه
قوله لا يحمل هذا الصبي الى آخره قال فيه بحث لانه لو حمل
على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر
وترك المواصلة مع المؤمن دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق
ثلثة ايام والتزام المجاز ولا حمل الاحتراز عن واحد منها التزام لاربعة
وهذا كلام عجيب قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة
المحظور وقصدا ووجوب الاحتراز عنه فاما ما ثبت بطريق الضمن فليس
بمعتبر ولا ملتفت اليه اذ الشيء قد يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كالتفخيم
الجنين وبيع الشرب والطريق ولهذا قالوا الضمنيات لا تتعلل فلو لم
يحمل الصبي على الذات كان هذا منه بحيث ان الصبي قصدا ونصا وذلك
حرام محظور شرعا فلا يليق بحال المسلم فيجب حمله على الذات حملا للكلام
على ما يليق بحاله فان بحيث الذات في نفسه ليس بحرام وان لزم منه البحث

المحظور الا ترى انه لو اشار الى صبي وقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران لان ذلك امر ضمني اتفاقي تنفصل عنه البلوغ فلا يلتفت اليه وما ذكر من ترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة ومجران المسلم ليس بلازم للذات مع كونها ضمنية لان الذات ربما لا يعيش الى الكبر فلا يكون من اللوازم والتزام المجاز بالدليل جائز بل واجب فتبين بهذا انه ليس بمحل للتعجب لان التزام الامور الاربعة الضمنية للاحتراز عن الواحد منها قصدا ليس بعجب فان قلت هجران الصبي المسلم حرام لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا لا مطلق هجران الصبي فان هجران الصبي الكافر بترك الكلام ليس بحرام واذا كان كذلك كان هجران الصبي المسلم في هذا الكلام ضمنيا بانيا ما تقاوم الجلي ايضا لانه لم يقل لا اكلم هذا الصبي المسلم بل انما لم اكلم ذلك بل هجران الصبي حرام مطلقا لما عرف ان الصبا مظنة المرحمة شرعا ولهذا لا نقتل الصبي الكافر في دار الحرب ولا يؤذى بالضرب ونحوه ونحكم باسلامه اذا حيف عليه الهلاك وانما كون اشد لانه نوع مرحمة في حقه ومرسوم الاسلام له بالتبعي او بدار الاسلام ولئن سلمنا اختصاص حرمة الهجران بالصبي المسلم لانسلم ان هجرانه فيما نحن بصدده ثابت ضمنا لانه داخل في مطلق لفظ الصبي وانه وارد امر ان فلم يكن دخوله في الحلف ضمنيا بل بكون لفظيا قوله وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة قال فيه بحث من وجهين

الاول زيادة فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للخلفية فيه بل الخلفية منافية لدعواه لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى الثاني هذا انما يصح ان لو كان جميع المجازات المتعارفة اعم وليس كذلك كما في الغائط فانه للمطمئن من الارض حقيقة وللعذرة مجاز متعارف مع عدم العموم وانفا هذا البحث انما نقل عن ابي حنيفة لعلمه لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى يكون الحقيقة اولى فالخاصة الى التخصيص بالخلفية في اللفظ فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية ومن طرفها بحث معتمد وقاعدة مطردة وهي ان محل المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية عند اهل العرف مجاز كما عرف والحمل على الحقيقة اولى هذا هو المنقول

قلت اما الوجه الاول وهو ان عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح بدون اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية مبنية في التكلم كما قال ابو حنيفة لعمه لم يمكن ترجيح المجاز بعموم حكمه وكانت الحقيقة اولى بلا خلاف وذلك لان الخلفية لما كانت باعتبار التكلم كان التكلم بالحقيقة لا مالة راجحا على التكلم بالمجاز ولا يمكن ترجيح المجاز بعموم حكمه لعدم تعلقه بالمجاز وما ثبت خلفيته لا جله الا ترى ان الكلام المحتمل للحقيقة والمجاز لا يحمل على المجاز لرجحان فائدة حكم المجاز لعدم تعلقه به

www.alukah.net

وكذا الترجيح عند تعارض دليل الحقيقة والمجاز فانما اذا اعتبر الحكم
في الخلفية لمقصودية في الكلام فامكن الترجيح بعموم المجاز لان دليل الحقيقة
وهو الاستعمال في موضوعه الاصلي ودليل المجاز وهو التعارف لما اجتمعا في
اللفظ والمقصود من اعتبار كل واحد منهما الحكم كان اعتبار جهة المجاز
اولى لزيادة الفائدة كما ذكر فعرفنا انه لا اعتبار لزيادة الفائدة بدون اعتبار
الخلفية في الحكم وان الخلفية لا تثبت دعواها بل مبنى من ضرورتها واما
الوجه الثاني فقد ذكره الشارح وبين وجه الخروج به قولها والحاصل ان
لترجيح المجاز عندهما دليلين احدهما عام والآخر مخصوص بالبعض فيترجح
البعض بعمومين وفي البعض بعمق واحد وقوله وايضا هذا اللحم بالي على
قول ابي حنيفة رحمه الله ممنوع ايضا اذ الحاجة ماسة الى تخصيص الخلفية بنفيها بالتكلم
عنده ليمكن له الترجيح باصالة التكلم بالجمع فالحاصل انه لا بد للخلفية من تعيين
امر يثبت الخلفية لاجله اذ لولم تعين لخلا الخلفية عن الفائدة ثم ذلك الامر
هنا اما التكلم او الحكم فرجح ابو حنيفة رحمه الله التكلم وصاحباه الحكم فعند ان
الخلاف في المسلة المذكورة مبني على هذا الاصل وان له تعلقا تاما بحث الخلفية
وقوله وفي طرفها محمد معتمد الى آخره ليس بمعتمد عليه لانا ان سلمنا ان
الجمع اللغوي مجاز بالنسبة الى العرفي فالعرفي بالنسبة الى اللغوي مجاز
ايضا خصوصا اذا كانت مستعملة ولم نسلم ذلك الجمع ان اوجبنا الحمل عليها فعند

1369 1368 1367 1366 1365 1364 1363 1362 1361 1360 1359 1358 1357 1356 1355 1354 1353 1352 1351 1350 1349 1348 1347 1346 1345 1344 1343 1342 1341 1340 1339 1338 1337 1336 1335 1334 1333 1332 1331 1330 1329 1328 1327 1326 1325 1324 1323 1322 1321 1320 1319 1318 1317 1316 1315 1314 1313 1312 1311 1310 1309 1308 1307 1306 1305 1304 1303 1302 1301 1300 1299 1298 1297 1296 1295 1294 1293 1292 1291 1290 1289 1288 1287 1286 1285 1284 1283 1282 1281 1280 1279 1278 1277 1276 1275 1274 1273 1272 1271 1270 1269 1268 1267 1266 1265 1264 1263 1262 1261 1260 1259 1258 1257 1256 1255 1254 1253 1252 1251 1250 1249 1248 1247 1246 1245 1244 1243 1242 1241 1240 1239 1238 1237 1236 1235 1234 1233 1232 1231 1230 1229 1228 1227 1226 1225 1224 1223 1222 1221 1220 1219 1218 1217 1216 1215 1214 1213 1212 1211 1210 1209 1208 1207 1206 1205 1204 1203 1202 1201 1200 1199 1198 1197 1196 1195 1194 1193 1192 1191 1190 1189 1188 1187 1186 1185 1184 1183 1182 1181 1180 1179 1178 1177 1176 1175 1174 1173 1172 1171 1170 1169 1168 1167 1166 1165 1164 1163 1162 1161 1160 1159 1158 1157 1156 1155 1154 1153 1152 1151 1150 1149 1148 1147 1146 1145 1144 1143 1142 1141 1140 1139 1138 1137 1136 1135 1134 1133 1132 1131 1130 1129 1128 1127 1126 1125 1124 1123 1122 1121 1120 1119 1118 1117 1116 1115 1114 1113 1112 1111 1110 1109 1108 1107 1106 1105 1104 1103 1102 1101 1100 1099 1098 1097 1096 1095 1094 1093 1092 1091 1090 1089 1088 1087 1086 1085 1084 1083 1082 1081 1080 1079 1078 1077 1076 1075 1074 1073 1072 1071 1070 1069 1068 1067 1066 1065 1064 1063 1062 1061 1060 1059 1058 1057 1056 1055 1054 1053 1052 1051 1050 1049 1048 1047 1046 1045 1044 1043 1042 1041 1040 1039 1038 1037 1036 1035 1034 1033 1032 1031 1030 1029 1028 1027 1026 1025 1024 1023 1022 1021 1020 1019 1018 1017 1016 1015 1014 1013 1012 1011 1010 1009 1008 1007 1006 1005 1004 1003 1002 1001 1000 999 998 997 996 995 994 993 992 991 990 989 988 987 986 985 984 983 982 981 980 979 978 977 976 975 974 973 972 971 970 969 968 967 966 965 964 963 962 961 960 959 958 957 956 955 954 953 952 951 950 949 948 947 946 945 944 943 942 941 940 939 938 937 936 935 934 933 932 931 930 929 928 927 926 925 924 923 922 921 920 919 918 917 916 915 914 913 912 911 910 909 908 907 906 905 904 903 902 901 900 899 898 897 896 895 894 893 892 891 890 889 888 887 886 885 884 883 882 881 880 879 878 877 876 875 874 873 872 871 870 869 868 867 866 865 864 863 862 861 860 859 858 857 856 855 854 853 852 851 850 849 848 847 846 845 844 843 842 841 840 839 838 837 836 835 834 833 832 831 830 829 828 827 826 825 824 823 822 821 820 819 818 817 816 815 814 813 812 811 810 809 808 807 806 805 804 803 802 801 800 799 798 797 796 795 794 793 792 791 790 789 788 787 786 785 784 783 782 781 780 779 778 777 776 775 774 773 772 771 770 769 768 767 766 765 764 763 762 761 760 759 758 757 756 755 754 753 752 751 750 749 748 747 746 745 744 743 742 741 740 739 738 737 736 735 734 733 732 731 730 729 728 727 726 725 724 723 722 721 720 719 718 717 716 715 714 713 712 711 710 709 708 707 706 705 704 703 702 701 700 699 698 697 696 695 694 693 692 691 690 689 688 687 686 685 684 683 682 681 680 679 678 677 676 675 674 673 672 671 670 669 668 667 666 665 664 663 662 661 660 659 658 657 656 655 654 653 652 651 650 649 648 647 646 645 644 643 642 641 640 639 638 637 636 635 634 633 632 631 630 629 628 627 626 625 624 623 622 621 620 619 618 617 616 615 614 613 612 611 610 609 608 607 606 605 604 603 602 601 600 599 598 597 596 595 594 593 592 591 590 589 588 587 586 585 584 583 582 581 580 579 578 577 576 575 574 573 572 571 570 569 568 567 566 565 564 563 562 561 560 559 558 557 556 555 554 553 552 551 550 549 548 547 546 545 544 543 542 541 540 539 538 537 536 535 534 533 532 531 530 529 528 527 526 525 524 523 522 521 520 519 518 517 516 515 514 513 512 511 510 509 508 507 506 505 504 503 502 501 500 499 498 497 496 495 494 493 492 491 490 489 488 487 486 485 484 483 482 481 480 479 478 477 476 475 474 473 472 471 470 469 468 467 466 465 464 463 462 461 460 459 458 457 456 455 454 453 452 451 450 449 448 447 446 445 444 443 442 441 440 439 438 437 436 435 434 433 432 431 430 429 428 427 426 425 424 423 422 421 420 419 418 417 416 415 414 413 412 411 410 409 408 407 406 405 404 403 402 401 400 399 398 397 396 395 394 393 392 391 390 389 388 387 386 385 384 383 382 381 380 379 378 377 376 375 374 373 372 371 370 369 368 367 366 365 364 363 362 361 360 359 358 357 356 355 354 353 352 351 350 349 348 347 346 345 344 343 342 341 340 339 338 337 336 335 334 333 332 331 330 329 328 327 326 325 324 323 322 321 320 319 318 317 316 315 314 313 312 311 310 309 308 307 306 305 304 303 302 301 300 299 298 297 296 295 294 293 292 291 290 289 288 287 286 285 284 283 282 281 280 279 278 277 276 275 274 273 272 271 270 269 268 267 266 265 264 263 262 261 260 259 258 257 256 255 254 253 252 251 250 249 248 247 246 245 244 243 242 241 240 239 238 237 236 235 234 233 232 231 230 229 228 227 226 225 224 223 222 221 220 219 218 217 216 215 214 213 212 211 210 209 208 207 206 205 204 203 202 201 200 199 198 197 196 195 194 193 192 191 190 189 188 187 186 185 184 183 182 181 180 179 178 177 176 175 174 173 172 171 170 169 168 167 166 165 164 163 162 161 160 159 158 157 156 155 154 153 152 151 150 149 148 147 146 145 144 143 142 141 140 139 138 137 136 135 134 133 132 131 130 129 128 127 126 125 124 123 122 121 120 119 118 117 116 115 114 113 112 111 110 109 108 107 106 105 104 103 102 101 100 99 98 97 96 95 94 93 92 91 90 89 88 87 86 85 84 83 82 81 80 79 78 77 76 75 74 73 72 71 70 69 68 67 66 65 64 63 62 61 60 59 58 57 56 55 54 53 52 51 50 49 48 47 46 45 44 43 42 41 40 39 38 37 36 35 34 33 32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

يوجب ذلك ايضا فلم يكن الحمل على احدهما باولى من الحمل على الاخرى الا بالترجيح
ثم يقابل الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وتقدم استعمالها في موضوعها لا اصلي فظهر
بهذا ان قول ابي حنيفة رحمه الله اقرب الى التحقيق قوله ترك الحقيقة بدلالة
محل الكلام ذكره الشارح ان قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
من هذا القبيل لان المجاز لم يقبل حكم الجمع وهو نفي المساواة على العموم لوجود
المساواة في كثير من الصفات فصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف
كالعلم والسخاء قال فيه بحث لانه نفي العموم لغة لا عموم النفي لان يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة للعموم لان المطلق ينصرف الى الكامل وفيه نفي العموم
ونفي العموم لا يفيد عموم النفي كقولنا لا يكون كل انسان كاتبا قلت
لا نسلم انه للعموم لانه يقتضي استوا الافراد من لا يستوآ وقوله المطلق ينصرف
الى الكامل مسلم ولكن ينصرف الى الكامل في الماهية لا في غيرها والعموم خارج
عنها فلم يكن له تعرض به اصلا وبحقق ماهية لا يستوآ بكمالها اذ انتفاء فرد
واحد ولا حاجة له الى وجود لا يستوآن في امور كثيرة فثبت ان قوله يستوي مقتضى
لا يستوآن فكره لاغير كانه قيل بينها استوآء والنكرة في الاثبات تخص فاذا دخلها حرف
النفي عمت نحو قولها في موضع النفي كما في النكرات فكان هذا عموم النفي لا نفي العموم
بخلاف المثال الذي ذكره فان قوله كل انسان كاتب عام بصيغته في الاثبات فاذا
دخله النفي كان ذلك نفي العموم ضرورة ومثال ما نحن فيه لا يكون انسان كاتبا فان

الألوكة
www.alukah.net

قوله انسان كاتب نكرة في الاثبات لا عموم لها فاذا دخلها النفي صارت عامة

قوله فاستعير الحكم للسبب قال فيه بحث وهو انهم قالوا فيما تقدم انه لا يجوز استعارة الحكم للسبب وههنا جوزوه فان قلت انما جوزوه ههنا لان الحكم اذا كان مختصا بالسبب جاز قلت فلم يلتزم ثمة مطلقا انه لا يجوز ولا نسلم انه مختص اذ الاعتداد قد تحقق بالموت ايضا قلت انما لم يذكروه هذا القدر لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب كان بمنزلة العلة والحكم على ما ذكره الشارح وكما تمام القسم الاول ويكون في قوله سبب محض ليس بعلة وصحت له نوع اضافة الى الاحداث عنه ايضا فان السبب للمسبب المختص به بمنزلة العلة الموضوعة له وقوله لاعتداد قد تحقق بالموت ممنوع فان المراد بالاعتداد عد الاقراء ولا مدخل للاقراء في الواجب بالموت بل الواجب به تربص المدة المعلومة الا انه سمي عدة تسامحا وقد اجيب عنه بوجه لغوي والشارح قوله واما دلالة النص الى قوله لاستنباط قال لم يدخل في هذا المقتضى والمحذوف فانها ايضا كذلك الا ان يراد عليه ولا يحتاج صحة الكلام الى زيادته قلت اما المقتضى فلا اشكال في دخوله لانه شرعي عند المصنف وليس بلغوي وقد قيد بقوله لغة وكذا المحذوف لانه ثابت بالعقل لصيانة الكلام عن الالغاء لا بمعناه اللغوي اذ هو ليس من نتاجه واثاره كما ان حرمة الايذاء من نتائج الثاء في واثاره على انا قد بينا في الشرح ان المراد من قوله واما دلالة النص اثبات بدلالته ومن قوله

فاستعير الحكم الذي هو وقد صرح به في المطول وعرف ذلك ايضا بقوله والقسم الرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم والمحذوف والمقتضى ليس من الاحكام بل مما من شروط صحة الكلام شرعا او عقلا وشرط الشيء لا يثبت به لاشتراط سبق الشرط على المشروط واستحالة تقدم الاثر على المؤثر نعم يثبت شرط الوجوب ويكون ثبوته به حكما فاما شرط نفسه فلا فان قال قد جعل المصنف المقتضى حكم النص بقوله فصار المقتضى بحكمه حكما للنص قلنا ذكر نوع تسامح فانه من حيث ان ثبوته مبني على صدق الغير ولولاه لم يثبت شيء الحكم فكان تابعا للنص ومضافا اليه كالحكم فاما حقيقة ثبوته فنصيانة الكلام شرعا لا عن النص ولئن سلمنا ان المقتضى حكم فهو ليس بداخل فيه ايضا لما سنا ان الاحتراز عنه قد حصل بقوله لغة وهو شرعي لا لغوي عنده ذكر في الشرح ان الدلالة ليست بقياس لانها كانت ثابتة قبل شرع القياس فعلم انها من الدلالات اللفظية وليست بقياس قال فيه بحث لان القياس العقلي والعرفة ثابتان قبل الشرع وسموه تمثيلا قلت لما تحولوا عما نحن فيه لان كلامنا في القياس الشرعي دون العقلي والعرفة ولم يكن ثابتا قبل الشرع والدلالة كانت ثابتة فلا يكون قياسا شرعيا وذكر فيه ايضا ان الاصل القياس لا يجوز ان يكون جزءا للفرع وهو الدلالة قد يكون كذلك كما اذا قال السيد لعبده لا تعط زيدا احسه فانه يدل على ما منعه من اعطاء ما فوق الحبة مع ان الحبة المنصوص عليها داخلة فيما فوقها قال وفيه بحث اذ لا نسلم ان لا عمل لا يجوز ان يكون جزءا

للشرع في القياس الشرعي والعقلي وليس كذلك لكن الجبة المنصوص عليها خبيثة وخذها
وهي غير داخلة فيها في قولها الذي يوصف بالاجتماع قلت قدمر الجواب
ان كلامنا في القياس الشرعي دون الشرعي والعقلي وقوله لكن الجبة الى اخره لا يحدثه
نفعا لان الاصل بعد زوال صفة لا تفيد عنه وحدوث صفة لا اجتماع لا يجوز ان يكون
جزء للشرع في القياس الشرعي كيف وهو داخل في الاصل في الشرع وصيرورته جزء له لا يتصور
الا بهذا الطريق مثلا تعارض الاشارة والدلالة ايجاب الكفارة في القتل العمد
بدلالة نص الخطأ وعدم ايجابها فيه بالاشارة قوله تعالى فجزاؤه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل
التام على ما عرف في الخاص ذكره في الشرح قال فيه بحث لان المراد جزاؤه
في آخره بدليل انه يقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة بل جواب الشافعي
بعلة ان الكفارة انما تجب عليه اذا لم يجب عليه اشد منها في الخطأ الكفارة والدية لكنه
وجب وهو القتل قلت النفي يقتضي ان يكون كل جزاء جهنم الا انه زيد عليه القصاص
بدليل يجوز الزيادة لان الدلالة دون الاشارة على ان ثبوت الدلالة ممنوع ايضا
لما عرف وبالجملة العرض تمهيد الاصل لا يحقق المثل وذلك حاصل والجواب الذي
اختاره ليس بسديد لان لزوم الاشد غير مانع عن لزوم الكفارة لان جهة لزوم كل
واحد مختلفة على ما عرف من اصله كيف وقد قال الله تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة
عذاب عظيم فعلم ان لزوم الاشد غير مانع عن لزوم ما دونه بل الجواب الصحيح ان
ما شرع ماحيا للذنب معبرا لا يلزم ان يكون ماحيا لما هو فوقه او لذنب آخر مثله لعدم تعقل المعنى

قوله واما المقتضى الى آخره اعلم اني شرحت كلام المصنف وذكرت
فرقه بين المقتضى والمحذوف واشرت الى الشبه في هذه المسئلة والى اخرته
من المذهب فاورد الطاعن ذلك على سبيل الاعتراض والنقض وضرب بعضه بعض
فاعرضت عن ذكره الا الذي مست الحاجة الى ذكره نمنه ما اشار اليه في الشرح
ان طلاقه قوله طلقي نفسك وخروجه قوله ان خرجت فعبدي حر من قبيل المحذوف
حتى صحت نيه العموم فيها قال المصدر جزء الفعل والجزء لا يكون محذوفا
ولهذا سمي مصرحا تأكيدا قلت المصدر من لوازم الفعل وهو اسم لكن
دل عليه الفعل بمعناه فكان من قبيل المحذوف من هذا الوجه الا ترى انه اذا اراد
التصريح به لم يكن بد من ان يذكر بعد الصيغة فقال ضربت ضربا واكلت اكلا ودخلت
دخولا وخرجت خروجا فاذا لم يذكر ههنا مع دلالة الصيغة عليه صح ان يقال هو محذوف
وسميه تأكيدا باعتبار انه يفهم من الصيغة بطريق الدلالة ثم قال والمقتضى
يمكن ان يكون عاما كما لو قال اعتق عبيدك عني بكذا فان مقتضاه بع عبيدك
عني ثم يكن وكيلا في اعتاقهم والجمع المضاف للعموم اتفاقا قلت هذا
وهم فانه ليس من عموم المقتضى في شيء بل العموم لصيغة العبيد وهي مذكورة والمقتضى
هو البيع المضاف اليهم وهو شيء واحد ثابت بقدر ما يصح به اعتاقهم كما في قوله اعتق
عبدك عني بكذا من غير فرق قوله حلف لا شرب ذكر في الشرح ان الشرب
اسم للفعل والمشروب محله واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا يكون دليلا عليه لغة

الألوكة
www.alukah.net

الآن الفعل لا يكون بدون المحل فنثبت المحل مقتضى الى آخره قال فيه بحث اذ لا نسلم ان الفعل المتعدى لا يدل على مفعول ما وايضا هذا صحيح في المثبت كقوله ان شربت فعبدى حر واما في المنفي كقوله والله لا اشرب فالظاهر فيه العموم فان معناه والله لا اشرب مشروبا قلت اذا ترك المفعول به في الفعل المتعدى لم يكن له دلالة عليه لغة لان المقصود في اثبات معنى الفعل للمسند اليه والتفاته به كقولك فلان يعطى ويمنع ويصل ويقطع الى غير ذلك من وجوه الحقائق وعليه قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون اى وانتم من اهل العلم والمعرفة باحد التأويلين فاذا ترك المفعول به في قوله لا اشرب دل على ان المقصود نفى اصل الفعل وليس له دلالة على المفعول به الا ان المشروب من ضرورات الشرب فكان من باب الاقتضاء فان قال ترك المفعول به يدل على التعميم ايضا كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام وامثاله فيجوز ان يكون تركه للتعميم هنا قلنا لو حمل تركه على التعميم هنا لم يفرق بين الترك والذكر فان قوله لا اشرب شرابا عام لوقوع النكرة في محل النفي فلو كان الترك للتعميم صار معناهما واحدا فوجب ان يكون الترك لنفي اصل الفعل والذكر للتعميم ليكون لكل واحد فائدة والفرق الذى ذكره بقوله هذا صحيح في المثبت الى آخره ليس بصحيح لان الشرط مثل النفي لان هذا التعليق للنفي فكان كقوله والله لا اشرب ثم النفي يدل على عموم ما كان مذكورا او في حكم المذكور بدلالة اللغة عليه وقد بينا انه لا دلالة للغة عليه • ثم استدل على انتفاء عموم المقتضى بوجهين احدهما ان المقتضى لضرورة صحة الكلام والثابت بالضرورة يقدر الحاجة ولا حاجة الى اثبات العموم

بقدرها

فلا كون تقديره قال فيه بحث لجواز ان لا يصح الكلام بدون تقدير العموم كما في قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم قلت قد بينا ان تصور عموم المقتضى في هذا المقام وهم ثم المراد من انتفاء عموم المقتضى عند ما ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا لكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا في قوله اعتق عبدك عنى بالف بان قال بعه عنى بالف فباعه ثم قال اعتقه يكون ثابتا على الاطلاق في حق جميع احكامه من صحة الاعتاق وثبوت خيار الرؤية والعيب ونحوها فاذا ثبت مقتضى يكون ثابتا في حق صحة الاعتاق لا غير وكالمشروب لو كان مذكورا في قوله لا اشرب يكون ثابتا في حق صحة الشرب وصحة بيعه الخمر فاذا ثبت مقتضى يكون ثابتا في حق صحة الشرب لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات صيغة العموم بطريق الاقتضاء وتصور ذلك كون اثباته ايضا ولكن لما لم يكن عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى الباقي العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى غير ملفوظ فلا يجوز فيه العموم قال فيه بحث اذ اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحويين فجاز ان يكون اللفظ العام مقدرا قلت لا نزاع في جواز تقدير اللفظ العام كما بينا ولا نزاع ايضا في جواز عموم اللفظ المقدر باجماع النحويين فانهم متى اجمعوا على تقدير لفظ كان ذلك من مدلولات اللغة بل النزاع فيما وراء وهو جواز عموم ما يقتضيه

العام والفرق بين عموم المقتضى واقتضاء العموم واضح لمن فهم معنى انتفاء عموم المقتضى

الكلام ولا دل على اللغة حيث تصور معناه بدون تصوره مثل المكان والزمان
والمفعول به فانها فضلات في الكلام ولهذا صح قولك ضرب زيد بدون ذكر هذه
الاشياء ولا توقف فهم على شئ منها بخلاف المصدر فانه من دلالات اللغة على
ما عرف قوله وكذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه اذا ثبت عليه
معنى النص للحكم والمعنى شئ واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا
الحكم في بعض الصور فلم يلزم كونه علة الحكم وغير علة له وهو باطل قال فيه بحث
لان الحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل العمد
في صورة الاب والجد عن الزنا مع جاودة الابن والتخلف لمانع لا يخرج
المنع عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة قلت التعليل المذكور على قول من
لم يجوز تخصيص العلة بما نع وهو مذهب المصنف فاما من يرى جوازه فيستدل
على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر على ما عرف قوله لان النص لم يتناوله
الى آخره قال فيه بحث لان التخصيص عن اللفظ فلم لا يجوز ان يكون لتعلق
ما عداه وايضا هذا معوض بالتخصيص بالعدد فانه يدل على نفي ما عداه اتفاقا
مع ان ما ذكر وارد فيه قلت هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الكمال لان
المصنف لم يسلم ذكر ان التخصيص ونفي الحكم من احكام النص وهو لولاه عند المخصم
كالاثبات واليه اشار بقوله ان التخصيص على اسم العلم بوصف التخصيص
ومعنى التخصيص هنا تفرد الحكم بالمحل المنصوص عليه وقوله ونفي الحكم عما عداه

افراده

عطف تفسير وهما عبارتان عن معنى واحد وكان للشافعي حكمين عندهم اثبات الحكم
في المحل المنصوص عليه ونفيه عن غيره فلما بين المصنف ان الحكم ليس انه لا دلالة للنص
على النفي بوجه يعني له لان النص لم يتناوله الى آخره بطل دعواه وتم الزام قلس
بهذا انه لا تعلق للسؤال المذكور بما ذكرنا في الكتاب بوجه وانما يرد ذلك على
من جعل التخصيص على النفي كما ذكرنا بعض من اصول الفقه ان تخصيص الشئ بالذكر
لا يدل على نفي ما عداه عندنا ويدل عند البعض واريد بالتخصيص افراد الشارع المحل
المنصوص عليه بالحكم وتركه محال آخر صالحة له فالتخصيص بهذا المعنى يحتمل ان يكون
موجبا للنفي فاذا تمسك المجيب هذه الصولة بان النص لم يتناوله الى آخره من غير
تعرض لجانب التخصيص لم يتم الدليل لاحتمال ان التخصيص اوجبه وان لم يوجبه
اللفظ فاما هنا فالدليل تام فلا يرد هذا السؤال ولا ينقض ذكر بالتقييد بالعدد
لان ذلك ليس بمذهب لعامة اصحابنا بل التقييد بالعدد لا يوجب نفي الحكم عن الغير
كالتقييد بغيره في الصحيح من المذهب وقال ابو عبد الله البلخي التقييد بالعدد
يوجب النفي ولكن انتفاء الحكم عن الغير عنده ليس مبنيا على ان التقييد يوجب النفي
مطلقا ولكنه مبني على انه لو لم ينف وبقي فيما عداه بطل العدد المنصوص عليه بخلاف
ما ليس بعدد في التعلق قوله في الشرح وعندنا التعليق يمنع
السبب عن الانعقاد فلا يكون السبب موجبا للحكم فيكون عدم الحكم بناء على العدم
الاصلي الذي كان قبل التعليق لا لعدم الشرط قال فيه بحث لان عدم سببيته

هذا ام

اللفظ يقتضي ان لا يكون عدم الحكم لعدمه لان لا يكون لعدم الشرط يعني عدم سمعه قوله انت طالق يقتضي ان لا يكون عدم الطلاق لعدم سمعته لان عدم السبب لا يوجب عدم الحكم ولكن لا يقتضي ان لا يكون عدمه لعدم الشرط قلت بل يقتضي ان لا يكون العدم لعدم الشرط كما يقتضي ان لا يكون لعدم السبب لان العدم لعدم الشرط مبني على سببية اللفظ عند الخصم فاذا ثبت انتفاؤه بالتعليق لم يخرجنا العدم على عدم الشرط كما لا يخرج على عدم السبب فكان عدمًا اصليًا ضرورة ثم قال بعد ذكر هذه الاقوال وههنا قول آخر معتمد عليه وهو ان التعليق بالشرط يجعل الشرط في الحال سببًا او متمما للسبب التام اي شرطا اخيرا وعلى التقديرين يكون عدم الحكم لعدم الشرط قلت هذا قول خارج عن اقوال الفقهاء فانهم اتفقوا ان الشرط لا تاثير له في الحكم وانه لابد للسبب من التاثير فلا يمكن ان يكون الشرط سببًا ولا جزءا منه اذ لابد لكل جزء من العلة المركبة ان يكون له نوع تاثير واحتلافهم في مفهوم الشرط مبني على هذا الاصل المتفق عليه فكان هذا قولا خارجا عن الاجماع فكان مردودًا على انه ان سلم ان الشرط صار سببًا او جزءا منه لا نسلم ان يكون عدم الحكم لعدم الشرط بل يكون لعدم السبب وعدم السبب لا يوجب العدم بالاتفاق

قوله ولا اثر للعلة في النفي بلا خلاف اي لا اثر لعدم العلة في عدم الحكم بالاتفاق لجواز ان يحقق الحكم بعلة اخرى قال فيجب ان العامل بالمفهوم قالوا التقييد

بالوصف والشرط يدل على نفي الحكم عما عداه اذ لا بد له من فائدة ولا نفع للعبث وفائدته نفي الحكم عما عداه اذ نفهم كل احد منه هذا المعنى فان من سمع قول النبي عليه السلام في الغنم السائمة زكاة فهم تخصيص هذا الحكم بالسائمة وكذا لو قيد بالشرط ولهذا حسن ان لا يكون في التقييد فائدة سوى هذا كما في قوله تعالى لا تعمى الهودى لا مص محواز تحقق الحكم بعلة اخرى لانافي دلالة التقييد على النفي فان الحكم قد يتعلق عن الخصوص والطواهي بسبب ولا ينافي ذلك دلالتها على مفهوم منها قلت الجواب عنه بطريقين احدهما ان هذا ليس دليلا على عدم دلالة التقييد بالوصف او الشرط على النفي ليرد علينا هذا الاعتراض بل هو دليل على امر متفق عليه وهو انه لا تاثير لعدم العلة في عدم الحكم وهذا لانه لما جاز ان يكون الحكم على متعددة لابد ان عدم احدى العلل على عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى وهذا امر ضروري لا نزاع فيه ثم الخصم ادعى على الاطلاق ان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم فمنع المصنف صحة اطلاقه دعواه وقال ان التقييد بالوصف انما هو على الحكم ومنها ما هو في معنى الشرط والتقييد بالوصف الذي هو علة لا يوجب العدم بالاتفاق فلا بد للخصم ان يقيد دعواه بان يقول التقييد بالوصف الذي هو في معنى الشرط يوجب العدم ثم اقام الدليل على بطلان دلالة التقييد على العدم بقوله وان كان شرطا اي ان كان الوصف في معنى الشرط فالشرط لا يوجب العدم

ما ألحق به وهو الوصف لا الوجه بالطريق الأول وإذا تبين معنى كلام المصنف
نحمله على ظاهره لا تعلق للاعتراض المذكور به والثاني أنا لا نسلم عدم المنافاة
بل جواز التحقق في صورة بناء دلالة العقد على العلم في تلك الصورة
لأن معنى دلالته أنه يشير إلى المدلول وتفهم ذلك منه عند السماع ومع جواز التحقق
بعلة أخرى لا تفهم من العقد أصلا ألا ترى أن قولك رأيت أسدا يدل على
الهيكل المعلوم فإذا انضم إليه قولك يرمي أو في الحمام أو في الهيجاء أو نحوها
علم منه لم يبق له دلالة في هذه الحالة بوجه وكذا قولك رأيت العين يدل على الشمس
أو الينبوع أو الباصرة فإذا انضم إليه قولك طالعة لم يبق له دلالة على غير الشمس
بوجه وإذا ثبت هذا لا بد للخصم أن يسند دعواه بأن يقول العقد يدل
على النفي عند عدم المانع ولا نسلم دعواه على الإطلاق فالمصنف أشار
إليه وقال الوصف إذا كان علة لا يصح مقيدا بالانتفاء فلا يصح دعواه
على الإطلاق وأما الجواب عما استدلوا به فمذكور في الشرحين فلا حاجة
إلى الإعادة وقوله الحكم يتخلف عن النصوص والظواهر لا نسلم ذلك
دلالتها على مفهومها ممنوع بل بناء دلالتها على الإطلاق حتى وجب العقد
بأن تعالى يدلان على مفهومهما عند عدم المانع ثم اعترض على قوله والعلم
الأصلي كان محتملا للوجوب بطريقين وبعد التعليق لم يتبدل ذلك الجزم
فقال لا نسلم أنه لم يتغير بالتعليق فإنه صار موقوفا على عدم الشرط

وأنتم قالوا إن الحكم عند عدم القيد والشرط غير حاصل بل قالوا إن
العقد والتعليق يدلان على أن في الحكم عند عدم القيد والشرط والدلالات اللفظية
لا تقبل الخلاف بمانع كما أن النص والظاهر يدلان على مفهومهما دلالة واضحة
مع أنه جاز خلاف ذلك بمانع ولا يلزم من هذا عدم دلالتها قلت
قوله صار موقوفا على عدم الشرط مبني على زعمه وقد قام الدليل على فساده بل
هو موقوف على عدم العلة كما كان قبله وقوله إنهم ما قالوا كذا بل قالوا كذا
إلى آخره قد مر الجواب عنه في الشرح فلا نعيده أمر إن الأمر لا يدل
على التكرار قوله في الشرح صيغة الأمر احترز بها عن طلب الفعل
لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه ورد سواء قد عرفا كما قال الفريق الأول أو منكرا
كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد قال لا نسلم أنه إذا قد معرفا بلام
الجنس لا يفيد الوحدة قلت قد ذكر في الشرحين بيان عدم احتماله العدد فلا وجه
للمنع في الأمر الموقت قال لا خلاف بين العلماء أن الوقت سبب
الوجوب لكنهم اختلفوا في الوجوب الذي هو المسبب فقال أكثر أصحاب أبي حنيفة
رحمه الله هو نفس الوجوب في الذمة لا وجوب الأداء الذي هو وجوب تفريغ الذمة
كوجوب الدين في ذمة المديون ووجوب تفريغ الذمة وقالوا سبب وجوب الأداء
حكم الشارع والحق المحققون على أنه وجوب الأداء المخير المضيق عند ضيق
الوقت وتحقيقه أن الوقت إذا كان موسعا سبب الأداء بدخول الوقت للأهل

الألوكة
www.alukah.net

وباول جزء حدث فيه لاهليه كاسلام الكافر وافاقة المجنون وطهر الحائض
لكن على سبيل التحمير بان يؤدي اي جزء شاء من اجزاء الوقت ويضيق
عند ضيق الوقت ويسقط التحتم ويتعين للاداء فقالوا الوقت سبب
للوجوب المخير المضيق بضيق الوقت وهذا كلام حق متفق عليه بين المحققين
قلت ثم لا مانع للوجوب في الذمة سوى الوجوب المخير ولا الوجوب التعريخ
سوى الوجوب المضيق قال وكلف وقوع في بيان تغاير الوجوب في الذمة
ووجوب الاداء المخير بانه كالدين في ذمة المعسر فانه في ذمته ولا يجب عليه الاداء
الا زمان اليسر قلت لا نسلم انه كذلك فانه قادر ههنا دون ما ذكر وفي المعسر
ايضا وجوب الاداء لكنه اخر للضرورة اذ لا مانع للوجوب المجرد بدون الاضافة
الى الفعل لان الوجوب والحرمة والاباحة والندب والكراهة انما يتحقق
بالنسبة الى الافعال لا محالة وهذا امر ضروري متفق عليه ولان الوجوب
ملوم به لائم على الترك فلو لم يكن للاداء لما كان كذلك قلت هذه
مسلمة عوصه ولا بد لكشفها من بيان مقدمة وهي ان الافعال المشروعة
من العبادات والمعاملات مثل الصلوة والصوم والنكاح والبيع والاجارة
لها حكم الجواهر في اعتبار الشرع حتى توصف بالبقاء وان كانت اعراضا حقيقة
حتى قبلت العقود الفسخ والاقالة وقبل النكاح الطلاق والفسخ لا يرد
الا على العقد والطلاق لا يقع الا على النكاح وقد ثبت بالنصوص وان الاعمال

وتثقل محلها على صاحبها فالله تعالى وضع الموازين القسط ليوم القيامة
وان تدرع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شيء وستلزم ذلك بقاءها الى
يوم القيامة وهذا مما لا نزاع فيه لاهل الحق ثم ان لكل شيء من الاجسام
والاعراض وجودا في الذهن يدرك بالعقل ووجودا في الخارج يدرك
بالحس فكما ان حقيقة الانسان تدرك بالعقل من غير نظر الى وجوده الخارجي
ثم وجوده الخارجي وان كان مطابقا لتلك الحقيقة فهو مغاير لها فانه لو تبدل
بالعدم لم تتبدل تلك الحقيقة واذا ثبت هذا فلو اعتبر الشرع حقيقة
الصلوة او الصوم موجودة في ذمة عبد وشغل ذمته به جاز ذلك كما جاز منه
اعتبار الفعل بعد انقضائه موجودا وباقيا ثم لو اوجب عليه بعد ذلك مباشرة
الفعل الخارجي الذي يطابق تلك الحقيقة ويفرغ بذلك ذمته كان ذلك
جائزا ايضا غير مستحيل عقلا كالواجب المالي فان الذمة تشغل باصل المال الذي
هو حقيقة في هيئة اعتبرها الشرع موجودة في الذمم ثم يوم العبد بتفريغ ذمته
ما دام يطابق تلك الحقيقة فاصل الوجوب في البدني والمالي عبارة عن
الشغل الذي ذكرنا ووجوب الاداء فيها عبارة عن وجوب التفريغ الذي يتفاوت
بسلم المغايرة بينهما في المالي وجب عليه التسليم في البدني ايضا لعدم الفرق ولما
ثبت المغايرة بينهما وجواز ثبوت كل واحد توقف ذلك على قيام الدليل
فنقول قد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على النائم اذا انتبه بعد مضي الوقت

ومعلوم ان الخطاب عنه ساقط والقضاء مقتضى سابقة الوجوب ولم يكن بد من
اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذى جعله الشرع
سببا كما دلت عليه الدلائل الشرعية وكذا اصل وجوب الصوم ثابت فى حق المسافر
حتى لو صام وقع عن الفرض ووجوب الاداء ساقط عنه الى ادراك عدة من ايام
اخر فعرفنا ان اصل الوجوب ثابت بالسبب ووجوب الاداء متراخ لتراخى الخطاب
ولهذا قال بعض من انكر الاسباب وقصر الوجوب على وجوب الاداء بالخطاب
لو صام المسافر عن رمضان لا يجوز لان وجوب الاداء لما اضيف الى وقت
لم يجز قبله كمن قيل له يجب صوم شهر رمضان لا يجوز له ان يؤديه فى وجب
وشعبان ولكنا نقول نفس الوجوب على التفسير الذى قلنا ثابت بالسبب
قبل وجوب الاداء وذلك محور للاداء فى الحال كمن باع شيئا بأجل كان الثمن
واجبا بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل ولكن لو ادى المشترى قبل
حلول الاجل جاز وسقط الاداء عنه عند حلوله ثم لا خلاف فى ان الامر
بالاداء متوجه الى الاجزاء الوقت ولكنهم اختلفوا فى سببه الوقت واتفق
الكرخى على ان الوقت سبب ايضا واعترف الخصم به فقد اجتمع ههنا امران موجبان
الخطاب والسببية ولا يمكن اضافة وجوب الاداء الى كل واحد منهما لاستحالة
ثبوت اثر موثرين والهما جميعا لتاديته الى صيرورة كل واحد منهما السبب مع
خلاف الاجماع فتضاف الى احدهما لا محالة فاذا لا بد من امر آخر يضاف الى

الموجب الاخر لملاكلوه عن الفائدة وذلك شغل الذمة الذى يطابق وجوب
الاداء فتبين بهذا ان قوله الوقت سبب للوجوب المخير المضيق يضيق الوقت
ضعيف لان هذا الوجوب ان اضيف الى السبب لم يكن امرا موجبا شيئا وان اضيف
الى الخطاب خرج الوقت عن السببية وان اضيف اليهما جميعا خرج الوقت عن
السببية والامر عن الايجاب وان اضيف الى احدهما غير عين خرج الاخر عن
كونه موجبا وهو خلاف ما اتفقوا عليه فوجب ان يضاف نفس الوجوب على التفسير
الذى ذكرنا الى دخول الوقت ليفيد صحة الاداء اى جزء شاء ويخرج به عن العهدة
فهذا هو معنى التخيير والخطاب متوجه عليه عند ضيق الوقت فوجب عليه الاداء حتما
فلو مات قبل التصور لا شئ عليه لعدم توجه الخطاب وقوله لا معنى للوجوب الا هو
سوى كذا لا معنى له لانه مبنى على انتفاء التفرقة بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
وقد بينا التفرقة بينهما ومعنى كل واحد منهما ثم نفس الوجوب قد يثبت بدون التخيير
كما فى الصوم فان اصل الوجوب يثبت اول جزء النهار بدون التخيير ووجوب
الاداء يثبت بدون التضيق كما فى الزكوة فان اصل الوجوب يثبت فيها عند تمام النصاب
حتى جاز التعجيل قبل الحول ولم يجز قبل الملك ووجوب الاداء يثبت بعد الحول موسعا
حتى جاز الاداء فى اى وقت شاء فكيف يكون معناهما ما ذكر وقوله لا نسلم انه
كذلك فانه قادر ههنا دون ما ذكرتم ليس بقادح فيما ذكروا لان المقصود تحقيق
المغايرة وامكان انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء والقدرة لا تدخل فى تحقيق

هذه المغايرة وقوله وفي المعسر ايضا وجوب الاداء الى اخره غير سديد لان العلماء اتفقوا في العقوق المالية على الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء واجمعوا على ان الوجوب ثبت بنفس السبب فان المعسر لو استرى شيئا ثم مات حل بموته هذا البيع وتاخر وجوب الاداء الى الحول ولا ثبت المطالبة التي هي من لوازم وجوب الاداء فلو لم يثبت نفس الوجوب بالبيع لكان هذا سعيا بلا ثمن وهو باطل بالاتفاق العلماء لغوا ذكره وهو مبادلة المال بالمال فكان هذا قوله مخالفا للاجماع وقوله لا معنى للوجوب بدون الاضافة الى الفعل ممنوع بل معنى الوجوب المجردان ثبت حق لمن وجب له والواجب فان معنى وجوب الدين في ذمة المديون انه ثبت لرب الدين حق فيما شغل ذمة المديون على معنى انه لو طولب حكم التسليم كما لو كان له وديعة في يده وكذا معنى وجوب الفعل لانا لما بينا انه في حكم الجزاء في اعتبار الشرع ثبت بنفس الوجوب للشارع فيه حق بحيث يجب تسليمه اليه عند الطلب فظهر بهذا ان ما ذكر معنى وجوب الاداء لا نفس الوجوب وقوله ولان الوجوب ملوما به لازم على الترك ممنوع بل الوجوب ثبوت الحق لمن وجب له والواجب لا غير وما ذكر لو سلم تغير وجوب الاداء على انه لم يفسر به عندنا لما عرف في موضعه

قوله والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت قال احق الاولون على كون الظرف سببا للوجوب دون وجوب الاداء بان كمال الاداء ونقصانه تابع لكمال الوقت ونقصانه كآخر وقت الفجر والعصر وهذا دليل السببية اذ الحكم

الحلول

الوقت

تتبع السبب فيثبت على حسب ثبوته هذا ما ذكروه وهو كلام عجيب لان دعواهم ان الوقت سبب لنفس الوجوب ولزم من حجتهم انه سبب للاداء قلت لا يلزم ذلك لان لزوم الاداء مضاف الى الخطاب لكن ذلك الواجب لما كان ناقصا لنقصان سببه توجه الخطاب اليه بقدر فذته عن ذلك الواجب الناقص فكان المراد من نقصان الاداء نقصان المؤدى وهو معلوم بسياق الكلام فسقط ما قيل فيه ثم قال لو كان الوقت وهو الجزء المتصل بالاداء سببا للاداء والوجوب لكانا معا وحان لا تقدم كان ذلك الوجوب وجوب هذا الاداء يلزم ان يكون ذلك الجزء سببا لوجوب الاداء وهو خلاف قولكم وان كان وجوب سببي الجزء الذي فلا يخرج بهذا عن العهدة وهذا خلاف الاجماع وايضا يلزم من حجتهم ان يكون الوقت سببا للمؤدى كما لزم بالنسبة الى الاداء لان كمال المؤدى ونقصانه ايضا تابع لكمال الوقت ونقصانه ولوجوب الاداء ايضا بعين ما ثبت في نفس الوجوب والكل باطل اما الاداء والمؤدى فلان سببهما المؤدى بالاتفاق واما وجوب الاداء فلانه بخطاب الشرع اجماعا ولان كمال الاداء والمؤدى قد يتبع الظرف ايضا باعتبار الظرفية فان كماله بعينه ونقصانه بعينه ورد لغير المؤدى الى كماله ونقصانه وكما صح وقوع الكل فلا يلزم من هذه التبعية السببية والمشروط قد يتبع الشرط ايضا في كماله ونقصانه كالصلوة للطهارة وكالشرط الشديد للشرط الشديد والمشروط ايضا ليس بمقدمة على الشرط فلا يلزم منه السببية قلت اما قوله لو كان الوقت

الشارع

الألوكة
www.alukah.net

وهو الجزء المتصل بالاداء سنا الى آخره فالجواب عنه انا لا ندعي وجوب الجزء المتصل بالاداء سببية نفس الوجوب لاغير والخطاب الموجه اليه في هذه الحالة كما عرف بحقيقته في موضعه سبب لوجوب الاداء وهما امران متغايران ولكن بالاداء الواجب بالخطاب يخرج عن عهدة الواجب بالسبب كما قلنا وقوله وايضا يلزم ان يتحتم ان يكون كذا الى آخره وهم لان الوقت عندنا سبب نفس الوجوب والخطاب سبب وجوب الاداء واختيار العبد مباشرة الفعل سبب وجود الاداء ووقوع المؤدى في هذا الوقت سبب يقتضان كما مر لكن على سبيل التحتم وتصفيق تصفيق الوقت فمن رام الحق فليتأمل في هذا الكلام قلت لا نزاع في ان الوجوب يحصل باول الوقت على التخيير ولكن النزاع في طريق ثبوته وسببه الوقت لم وذكر اقر لغير سوى ما ذكر على انا لا نسلم ان الفعل يجب باول الوقت بل يشغل الذمة بوجوب اصل الصلوة به من غير وجوب فعل في الجملة حتى لو اداها يقع عن الواجب ولو فات في اثناء الوقت من غير فعل لم يكن عليه شيء ولا اثم وقوله لو كان كذا يلزم الدور وهم وتحكم لان كل جزء سبب للوجوب على طريق البدل من غير توقف على شيء ولكن يتقرر سببيته بتوقف على اتصال الاداء به فان الوجوب عندنا دائم من اول الوقت بدوام سببه بطريق التجدد وبالاتصال يتقرر وليس فيه دور كما ترى وقوله والحق ان الصلوة تجب على المكلف الى آخره مسلم ولكن بالطريق الذي قلنا قوله يتعين السببية لما يلي الشروع في الاداء يعني يتعين السببية للجزء الاخير لو شرع في الاداء فيه قال فيه بحث لانه يتعين للسببية سواء شرع فيه في الاداء او لا قلت هذا السؤال مع جوابه مذكور في الشرح قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء الى آخره قال في آخر تقرير هذا تقرير ما في الكتاب وفيه بحث من وجوه الاول لو كان سبب الوجوب كل الوقت بعد انقضاء الجزء الاخير لما كان الوجوب ثابتا في الوقت على المفوت واذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه في الوقت لم يكن بعده لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل

www.alukah.net

لم يكن ناقصا

لان القضاء عوض عما وجب اداؤه في الوقت وفات

لانتفاء الوقت او القضاء وهو ايضا باطل لانه يعتمد الوجوب في الوقت والمقرر انه لم يجب فيه الثاني قد مر ان الجزء الاخير يتعين للسببية سواء وجد الاداء ام لا وح لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل الثالث الحائض اذا اسلمت والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في آخر الوقت يكون السبب في حقه آخر الوقت بالاتفاق لا كله ولا لما مر من علته شيء لانه لم يكن في كل الوقت اهلا للعبادة قلت قوله لو كان سبب الوجوب كل الوقت لما كان كذا ممنوع لان الاضافة الى الكل بعد الوقت لا تستلزم العموم في الوقت لجواز انه كان ثابتا بسبب آخر والحاصل ان الوجوب ثبت بأول الوقت دائما من غير انقطاع ولكنه يضاف في كل زمان الى سبب لاستدعاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل عدم في الوقت كما لا يلزم من اضافته الى الجزء المتصل بالاداء انتفاء الوجوب عما مضى من اول الوقت وقوله الجزء الاخير يتعين للسببية جواب مذكور في الشرح وقوله الكافر اذا اسلم في آخر الوقت غير لازم لان الاضافة الى الكل عند الامكان ولا امكان في حق هؤلاء وهو معلوم فلا حاجة الى ذكره قوله واما المريض فالصحيح كذا الى آخره ذكر في الشرح ان المريض والمسافر سواء في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله وهو اختيار الاكثر وتصور ذلك في مريض تعلق ترخصه بازدياد المرض كما ذكر في الكتاب في مريض تعلق ترخصه بالعجز الى آخره قال ورد عليه ان

العجز المرخص لا بد له من حد يعلق به الترخص فهو كالمسافر ايضا ويعلم من هذا ان رواية الحسن اصح لما سبقها النقض قلت حده ان لا يقدر على الصوم حقيقة للضعف كالطفل الصغير والشيخ الفاني ويعرف ذلك في حق المريض بطلب الحال فيجوز بناء الترخص عليه لكن بشرط ان لا يظهر خلافه فاذا ترخص بالافطار لا يظهر فجور وبالصوم يظهر فلا يكون قوله لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يسقط نفلا قال هو ليس بجيد لانه ترك النفل واوجب صوما ابتداء لانه جعل النفل واجبا قلت بل هو جيد لان الشرع اثبت له ولاية ايجاب النفل المشروع لنصير متصرفا في حق نفسه بجعل ماله واجبا عليه ولم يثبت له ولاية ايجاب ابتداء لانه يفضي الى الشر كيف ولهذا لا يكون له ولاية ايجاب صوم الليل ليس بمشروع ولا ولاية ايجاب خمس ركعات او ايجاب صلوة سجود مقدم على ركوعه لعدم شرعيتها فتبين ان ما ذكره المصنف هو الصواب قوله في الشرح الاصل هو النفل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا تشترط فيها التعيين والتبييت دون النفل قال هذه قاعدة بنى عليها مباحث القضاء وفيها بحث اذ لا نسلم تعين بقية الاوقات للنفل مطلقا بل بشرط عدم وجوب القضاء والكفارة والنذر اذ الواجب مقدم على النفل والتعيين والتبييت لعدم تعين الوقت وعدم ذلك في النفل في بقية الاوقات لتعين الوقت له وكذا جميع فرائض الصلوة ونوافلها في الاوقات قلت لا هو لما ذكر لان المراد بالاصالة

وصيام

هنا ان شرعية العبادة فيه ثبتت ابتداء من غير نظر الى عارض والنفل في غير
بهذه المثابة الا انه اذا لم يكن على المكلف هذه الصيامات كان كل الاوقات
سوى رمضان متعينا للنفل وحقه مطلقا فاذا وجبت عليه هذه الصيامات
لاتعذر ذلك التعين به كما انها تتعلق بالذمة لا بالوقت فمتى شرع الوقت
على ما كان شرعا كاملا فاذا وجبت عليه هذه الصيامات في رمضان لاتغير
به مشروع الوقت حتى سادي بمطلق النية كما كان سادي من قبل الا ترى ان من
وجبت عليه هذه الصيامات سادي النفل منه بدون تعين ولا تتست في جميع
هذه الاوقات بالاجماع كما سادي ممن فرغت ذمته عنها فعرفنا انه لاجاجة لاصالة
النفل وتعيينه الى القيد الذي ذكره الا ان الشارع جعل للعبد ان يصرف ما هو من
مشروع الوقت الى ما عليه ليفرغ ذمته ولا تقدح ذلك في اصالة النفل بوجه نعم لو عين
الشارع بعض الاوقات لهذه الصيامات في حق من وجبت عليه هذه الصيامات
لم يسع النفل اصلا كما كان كيف واجاب هذه الصيامات مستلزم اصالة النفل
فات النذر اجاب النفل المشروع في الحقيقة فات النذر بالواجب كالنذر بادا الظهر
وبما ليس بمشروع نفلا كالنذر بصوم الليل لا يصح بالاجماع والنقصان الضارفي عالم
من المشروع نفلا الى ما عليه بالاجماع حتى لو قضى الصوم يوهب لغرا وبصوم الليل
لا يصح وكذا حكم الكفارات واذا كان وجوبها مستلزما لاصالة بطل تقييد
اصالة بعدمها وقوله الواجب مقدم على النفل فكذلك ولكن في وجوب لا شغال به

في حقه وحينئذ
يلزم القيد المذكور
ولكنه لم يعين في
النفل اصلا ه

على الاستغال بالنفل لانه اصاله فان هذه الواجبات لاثبت الا بالعوارض فلا يرد
ان يكون اصلا وقوله والتعين والتسع لعدم تعين الوقت الى اخره اعتراف
منه بعدم اصاله هذه الصيامات وباصاله النفل لان المراد من الاصل هنا ان العباد
شرعت في هذا الوقت ابتداء من غير نظر الى عارض فلما لم يتعين وقت لهذه الصيامات
في الشرع ولم يتعلق بوقت معين حتى اجتمع فيها الى التعين والتسع لم يمكن ان
يكون اصلا ولما تعذر ما في الاوقات للنفل حتى لم يجز فيها الى التعين والتسع اصلا
سواء وجبت عليه هذه الصيامات ام لا كان اصلا ضرورة قوله وجوازه عند
الاطلاق قال والصواب ان يقال وتعينه عند الاطلاق قلت
لا فرق بين اللفظين في هذا المحل بل لفظ الجواز اولى لانه جواب عما يقال ان مشروع
الوقت لما كان متعددا امتنع ان لا يجوز اداوه بمطلق النية كما لا يجوز ادا الصلوة
في آخر الوقت به يقال انما جاز بمطلق النية لحصول التعيين دلالة الى آخره
فصار في حكم الواجب بالامر بتي اقسامه ثم قال وههنا بحث وهو ان الاداء
والقضاء لا يختصان بالواجب الذي حصل بالامر بل يعم الواجب بالامر والخبر
مثل وجوب الحج على الناس حج البيت والواجب بالنذر قلت مثل هذه الاخبار في
حكم الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن كما ان بعض الاوامر في حكم الخبر مثل قوله عليه السلام من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اي فقد تبوأ واما الواجب بالنذر فمقدس

www.alukah.net

الوجوب ووجوب الاداء يثبت بالامر مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله عليه السلام
اوف بذمتك واما لها قوله وهو تسليم عين الواجب بين فوات العقود
المذكورة في الاداء والقضاء التي ذكرت في الشرح ثم قال هذا ما قالوه
وفيه بحث اذ لا تصور التسليم في الصوم والصلوة اذ التسليم انما يكون في الاعيان
الباقية دون الافعال التي هي اعراض المستحيلة البقاء والانتقال وجعله مجازا لا يليق
بالتعريفات وايضا هذا التعريف صادق على القضاء لانه ايضا واجب بالامر بالتسليم
لتسليم اداء وحقوق العباد ليس فيها معنى الاداء والقضاء بل معنى واحد يستعمل فيه
الاداء تارة والقضاء اخرى يقال ادى دينه وقضى دينه فان قيل رد عين المغصوب
يقال له اداء ورد قيمته القضاء قلنا لا نسلم بل المستعمل في كل منهما الرد بل الاداء والقضاء
انما هما في حقوق الله الموقتة فان الى بها في اوقاتها اولا تسمى اداء وثانيا تسمى اعادة
وان اتى بها بعد اوقاتها عوضا لما فات تسمى قضاء وقوله لسببه لافادة قيده وكذا
قوله من عند المكلف بل يكفي ان يقال مثل موجبه وايضا القضاء له وقت وهو وقت تذكره
وقتها مع لقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وجب لا لكون المثل حقه وايضا قوله عليه السلام
فليصلها جعل القضاء نفس في لكن الواجب لا مثله قلت مذهبنا في قواعد الشرع
ان الواجبات الشرعية لها حكم الجواهر على ما بيناه فيجري التسليم فيها كما جرى في الاعيان
وتسليمها اخراجها من العدم الى الوجود لشروطها اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وقوله
القضاء واجب بالامر مسلم ولكنه ليس تسليم عين الواجب بالامر بل هو تسليم مثله فالواجب

بالامر يتناول تسليم العين والمثل ولكن تسليم عين الواجب لا يتناول تسليم مثل
الواجب وقوله وحقوق العباد ليس فيها معنى الاداء والقضاء ممنوع لانه
ان اراد به ان معنى الاداء هو تسليم العين ومعنى القضاء هو تسليم المثل لا نسلم
فيها ففساده ظاهر لان تسليم نفس المغصوب او المبيع تسليم العين وتسليم مثل المغصوب
او قيمته تسليم المثل وان اراد ان الاطلاق الاسمين على المعنيين في حقوق العباد
لغة لا يجوز فهو تحكم اذ لا اختصاص لهما في اللغة بحقوق الله تعالى وليس كذلك
في اللغة ايضا كيف وقد سمى الله تعالى تسليم العين اداء في قوله جل ذكره ان الله يامركم
ان تؤدوا الامانات وان اراد ان الاصطلاح لم يوجد على اطلاقهما على المعنيين
في حقوق العباد فهو ممنوع لان اهل الاصطلاح اعرف بما في عرفهم وقد اصطلح
المتقدمون على ذلك وفرعوا احكاما محمة عليه بعضها مذكور في الجامع وبعضها
في المبسوط وهب انه لم يوجد اصطلاح المتقدمين لكن لو اصطلح المتاخرون
او بعضهم على اطلاق اللفظين على المعنيين في حقوق العباد لتحققهما فيها لكان
جائزا لا شبهة كما جاز تسمية البعض باسمي ما بيناه دلالة النص بمفهوم الخطاب ولحن
الخطاب ومجموع الخطاب وقد اتفق اصحابنا على تسمية المعنيين في حقوق العباد
اداء وقضاء وذكروا ذلك في كتبهم فلا وجه للانكار • واستدلاله بقول القائل ادى
دينه وقضى دينه على اتحاد معنى ما فاسد ايضا لان الاطلاق اللفظين على الدين باعتبار
ان له شبها بتسليم العين وشبها بتسليم المثل على ما بيناه في الكشف لا باعتبار ان معنى هما
واحد

وقوله المستعار وكل منهما الرد لا بحد به نفعا لان الرد اسم لنوع من التسليم
فانه اسم للتسليم الذي يعيد ما كان باينا وقد فات وكما استعمل الرد استعمل الاداء
والتسليم ايضا تقول سلم المغصوب الى المالك وسلم المبيع الى المشتري واداه اليه وقد
سمى الله تعالى تسليم مفتاح الكعبة اداء فيما تلوناه وطوعين وقوله لسببه لافائدة
فيه كلام لافائدة فيه اذ هو ذكر السبب فالدال عليه وهي الاشارة الى المغايرة بين
الوجوب الثابت بالسبب وبين وجوب الاداء الثابت بالامر والى رد قول من زعم
انهما معنى واحد وانه ثبت بالامر لا غير وقوله من عنده قيد وقوله موجبة تاكيد
لو قد بينا ان ايراد الكلام محتملا لم تاكيده بما يقطع الاحتمال من محاسن الكلام
اذا اقتضى المحل ذلك وقوله القضاء وقت الى آخره وهم فان القضاء وان كان
لا تعلق بوقت ليس بموقت بالاجماع فانه لو فات وقت التذكر لا يفوت القضاء
كما يفوت الاداء بفوات وقته والحديث مأول بالاجماع فان معنى قوله عليه السلام
فليقضها فليقضها فان ذلك وقت قضائها ثم لو كان المراد مطلق وقت التذكر
فانه متى قضاها وقع في وقت التذكر ضرورة كان معناه بتعيين وقت القضاء اي
فليقضها في اي وقت شاء من اوقات تذكره ولا بد لهذا من التوقيت وان كان
المراد اول وقت التذكر كان هذا تحريضا على تعجيل القضاء واشارة الى ان ما صلى
له حكم الاداء وذلك لان الفوات اذا حصل بالنسيان لم يكن المكلف مفرطا فمتى
صلاها عند اول وقت التذكر ولم يؤخرها عنه صار كانه اداها في وقتها اذ ليس في وسعه

الا ذلك وكان الواجب عليه موقتا بعد حكما ولم يصر قضاء فلذلك قال فليصلها
فان ذلك وقتها وان صار قضاء حقيقة قوله في الشرح الواجب لا يسقط
الا بكذا ولم يحدث الا خروج ولم يصل مسقط الى آخره قال فمن حيث
اذ لا نسلم ان الخروج ليس بمسقط لان العبادة مختصة بذلك الوقت حتى
خرج الوقت سقطت كصلوة الجمعة والعيدين الا بنص وما ذكروه
في بيان المعنى المعقول حجة مستقلة بنفسها في ان القضاء بالسبب الاول
فلو صح ذلك فما الحاجة الى القياس والا فبطل القياس ويستدل لك
ايضا القياس انما افاد ثبوت القضاء في الفرع لان القضاء بالسبب الاول
ملزوم مستفاد منه ثم قال والظاهر انهم انما ادعوا المعنى المعقول
لا بالقياس ثم فرعوا عليه قضاء المنذورات المتعينة بالقياس فظن قوم
انهم انما ادعوا بالقياس قلت السؤال الاول مع جوابه مذكور
في الشرح الا انه ذكر السؤال ولم يذكر الجواب وقوله وما ذكروه حجة مستقلة
الى آخره ممنوع لان المعقول ليس بحجة في الاحكام الا ان يكون مستنبطا
من اصل منعديا الى فرع فلا بد من بيان اصله وفرعه ليصير حجة واذا تحقق
الاصل والفرع والجامع كان قياسا ضرورة وقوله القياس افاد كذا الى آخره
قلت نعم وافاد ثبوت المدعى ايضا وذلك لان اختلافهم ليس باختلاف في
معقول سبب بل هو اختلاف في ذلك القياس كاختلافهم في الوزني او الكيلي

www.alukah.net

امي الموجبة لحرمة الفضل ام لا وكاختلافهم في منع المدعي الشفيه امكن معقول
بعلة النظر له وللمسلمين ام لا فعند ابي حنيفة يحرم لانه ثبت بالنص غير معقول
المعنى فلا يكون الحجر على الشفيه بالقياس على المنع وعندهما ثبت المنع بالنص
نظرا له وللمسلمين ويجوز الحاق الحجر بالمنع قياسا وهنا ايضا ركن القياس
وهو الامر الجامع بين الاصل والفرع وجوب القضاء بالسبب الاول فانكره الفريق
الاول قائلين بان وجوب القضاء في الصوم والصلوة ثبت بالنص غير معقول المعنى
فلا قياس عليه فيما لا نص فيه واثبته الفريق الثاني قائلين بان النص ورد معقول
المعنى فيقاس عليه ما لا نص فيه واذا ثبت هذا كان في تقرير القياس وتحقيقه اثبات
المدعى ضرورة لعدم تصور القياس بدون المعنى الجامع بين الاصل والفرع فهذا
هو معنى تمسكهم بالقياس فيه ثم المقصود من القول بوجوب القضاء بالسبب الاول
الحاق القضاء فيما لا نص فيه لانه اذا ثبت وجوب القضاء فيما فيه نص والقياس
اوجب الحكم فيما هو المقصود قصدا ولهذا وجب وجوب القضاء بالسبب الاول
ضرورة لاستحالة تحقق القياس بدون الجامع فكان اثبات المدعى الذي هو
غير مقصود في نفسه بهذا الطريق واثبات ما هو المقصود بنفسه بالقياس
قصدا قضاء لحقهما وتوفيرا لحظهما وقوله والظاهر انهم اثبتوا المدعى بالمعقول
لا بالقياس الى آخره ليس كذلك لما ذكرنا ان المعقول الصرف لا مدخل له
في الاحكام والمشايخ رحمهم الله قد صرحوا بالقياس في هذه المسئلة وكيف يظن بهم اثبتوه

بالقياس ولكن بالطريق الذي قلنا فظن الطاعن ان من قال انه ثابت بالقياس
اراد اثباته بالقياس قصدا ولم يحصل القياس موافقة للمدعى فرع الطعن
من غير معرفة المراد نعم لو اراد احد اثباته بالمعنى المعقول الذي ذكروه كان
صحيحا ولكن بعد ما بين له اصلا مستند اليه وحسن شك المدعي بالقياس قصدا
مثل ان يقول يحب القضاء بالسبب الاول لان الوجوب قد ثبت ولم يوجد المسقط
فيجب الدال على القضاء كما في هلاك المغصوب وهذا هو مختار البعض الآن
المقصود لما حصل بالطريق الذي قلناه مع زيادة فائدة وهي اثبات الحكم فيما هو
المقصود قصدا احسن لا كثر هذا الطريق قوله ثم الاداء المجيء بما يؤدي
الانسان بوصفه على ما شرع قال فيه كلام لان وصف الانفراد ايضا مشروع
قلت المراد وصف الكمال عرف ذلك بسياق الكلام والانفراد وصف نقصان
فلا يتناوله الكلام قوله الاولى ان الجهر عن المنفرد ساقط وهذا لان القضاء
لان الجهر فيما يجهر عزيمة وتركه للمنفرد رخصة والعزيمة افضل من الرخصة
قال فيه بحث لجواز ان يكون الجهر في الجماعة صفة كمال لاسماع الجماعة
ولا يكون كذلك في المنفرد قلت بل هو صفة كمال في المنفرد ايضا بدليل ان
الجهر للمنفرد افضل ولو كان صفة نقصان لكان تركه افضل كالجهر بالذكر
واسماع النفس مطلوب في المنفرد ايضا كاسماع الجماعة وإليه اشار
العدوي بقوله ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت قوله ولان وجب

التصدق الى آخره قال فيه بحث لان الشارع نفى على الارادة وكلمة
معقولة فمع هذا كيف يجوز ان يكون محل التصدق قلت تلك الجملة
المعقولة وهى تطييب الطعام لا تمنع احتمال اصالة التصدق وان يكون الاتفاق
الى الارادة تعارض الضيافة فلا تفيد المنع في التكليف بالممتنع لغيره
المجوزون بانه تعالى كلف ابا جهل وامثاله بالايمان مع امتناع الايمان منهم
لعلمه بعدم ايمانهم اصلا وعلم الله تعالى يمتنع خلافه قال وهذا ما تخير
في جوابه جميع الاصوليين ووضعوا قاعدة لدفع هذه الشبهة وهى ان هذا
النوع من الممتنع الذى امتنع لغيره جاز ان يكلف به واما الخلاف في الممتنع
لذاته كاجتماع القدمين فلا ولا خفاء في انه لا يكون عبثا كالممتنع لذاته لان كلها
في عدم الوسع والعبثية سواء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختياره وقدرته
فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا قلت
لا نسلم ان التكليف بالممتنع لغيره عبث لانه لما كان في ذاته ممكنا دخل تحت الوسع والاختيار
نظرا الى الذات اذ الامتناع بالغير لا ينافي الاختيار والقدرة فيصح التكليف به
بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار افلا هذا ما ذكره السلف
في تنبيهه والجواب المذكور راجع الى التحقيق لا مغاير للطعن السلف وتصديق به
لا استطاعة مع الفعل اذ لو كانت سابقة عليه انعدمت عنده لاستحالة
بقاء العرض فيمتنع الفعل بدون القدرة الى آخره قال فيه بحث لانه على القدير

تسلم عدم بقاء الاعراض لانه من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون
القدرة لانهم لا يريدون بقولهم العرض لا يبقى زمانين انه معدوم في الزمان الثاني
بالكلية لان ذلك انكار الحس في السواد والبياض وغيرهما بل يريدون انه لا يبقى
عرض بعينه ويتجدد مثله وسمى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال وح جاز تحقق
القدرة قبل الفعل بعديد بعض الامثال وهذا مما يفهمه كل احد قلت
الكلام في هذه المسئلة في القدرة التي هي علة الفعل والاشكال ما سبق الفعل والقدرة
على تقدير تسليم تحققها وبقائها بالطريق الذى ذكر ليس بعلة للفعل المتأخر
لانعدامها عند الفعل بل العلة هي القدرة المقارنة له لا غير فلم يكن في تحقق بقاء
القدرة بهذا الطريق فائدة وليس هذا مذهب الخصوم ايضا فانهم قالوا القدرة
السابقة على الفعل باقية بنفسها لا بنوعها وهي علة الفعل لا ما حدث مقارنا فما ذكر
لا نضر مذهبنا ولا يورد مذهب الخصم وهذا مما لا يخفى على عاقل قوله وهو
نظير ما يحكم عليه وقت الصلوة الى آخره قال فيه بحث لان عند عدم وجدان
الماء يجب التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الخطاب الغسل للطلب الخلف
قلت قد ثبت بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا ان التيمم خلف عن الوضوء
او الدرك خلف عن الماء والخلف لا يجب الا عند وجوب الاصل وتحقق العجز عنه لعارض
ما بالاجماع فعرفنا ان خطاب الاصل متوجه اليه لتمكنه الخروج عن العهدة بالخلف
قدره ميسره قال والفرق بين القدرتين اى الممكنة والميسرة ان

وقف الشيخ عبد الله الزيلعي

سقصان القدرة الميسرة تغير صفة الواجب الى السهولة والتخفيف كالزكوة
فانها وجبت في المال النامي للسهولة لئلا يلزم افقار اصل المال باداء الزكوة
فاذا هلك النصاب بعد الحول سقطت الزكوة فتغيرت الزكوة الى التخفيف
بسقصان القدرة الميسرة فلاجل اليسر شرط دوام هذه القدرة لبقاء الواجب بخلاف
القدرة الممكنة فان الواجب لا تغير الى التخفيف بتغيرها بل يبقى كما كان فلهذا
ما شرط دوامها لدوام الواجب كما مر قبل ولفظ الكتاب غير واضح والشارحون
خبطوا في تقريره والعاقل يعرف الحق مما ذكرنا قوله مدار اليسر في الشرع
ان معنى التغير الى اليسر انه قد كان يمكن ايجاب جميع ما يتمكن على من ليس
ملكه الا ذلك او على من يقدر على تحصيلها بالكسب ولم يكن هذا تكليف ما ليس
في الوسع ولكن الشارع من على المكلف باشتراط نصاب تام لوجوبها لئلا يكون
الواجب من فضول المال لا عن اصله قليلا عن كثير فهذا هو معنى تغير الواجب
وتيسيره سمحا ثم لما ثبت هذه الصفة للواجب باشتراط هذه القدرة
لزم من ذلك اشتراط دوامها لبقاء هذا الواجب الى ما ذكره الشرح وهذا
معنى واضح لا يخفى على عاقل وليس فيه خبط كما ترى ثم الخبط في كلامه ظاهر
فانه ذكر ان بنقصان القدرة الميسرة تتغير صفة الواجب الى السهولة والتخفيف
فان اراد بالتغيير معنى واجبا وهو السقوط فقوله بعد ذلك فانها وجبت
في المال النامي للسهولة غير مستقيم فانها انما وجبت في المال لتسهل اداؤها

لا لسقط فكان هذا خبطا وان اراد بالسهولة ما ذكرنا وبالتخفيف السقوط فقوله
سقصان القدرة الميسرة تتغير صفة الواجب الى السهولة غير مستقيم لان الواجب
يتغير الى السهولة بكمال تلك القدرة لا بنقصانها وان اراد بالسهولة ثلاثي
السقوط وبالثاني ما قلنا فهو تعميه وايهام وهو في الحقيقة راجع الى ما ذكر الشارحون
ثم انه توهم ان معنى التغير هو السقوط عند فوات هذه القدرة او بنقصانها وليس
كذلك بل معنى التغير الى اليسر ما بيناه في الشرح والسقوط عند الفوات من فروع
ذلك التغير ونتائجه فتدبر ان لفظ الكتاب واضح مما ذكره الشارحون فقوله
له وليس فيه خبط وظهر ذلك لمن له ادنى تامل لكن الطاعن الجاهل يصل
الى كنه المقصود وحقيقة المعنى ومع ذلك يخبط ويخبط وظنه حقا وزعم ان ما قاله غير خبط
والامر بخلافه قوله الزكوة فانها تتغير حسنه بواسطة دفع حاجة الفقير لا بنفسها
قال فيه بحث لان نفس الزكوة ليست بمطلق التمليك بل تمليك الفقير المحتاج
وهذا احسان ولا احسان حسن في جميع الشرائع وعند جميع الناس والصلوة
ايضا تعظيم من استحق التعظيم لاحسانه لا استحقاق الخالق المنعم ذلك ولهذا
يقبح بالنسبة الى غير الخالق والصنم حسن لحصول غرض النفس لا بنفسه فان
تجويع النفس ومنع النعم عن مملوك لله تعالى مع لا حاجة ليس بحسن قال
وقد عرف ان حسن الصلوة ايضا لاستحقاق الخالق لا لنفسها كما مر والحج
حسن بواسطة انه زيارة امكنة معظمة لا لعينه اذ قطع المسافة وزيارة الاماكن

www.alukah.net

كسفر التجارة وزيارة البلاد قال وفيه بحث لان الحج ليس لنفس السفر وزيارة لا اماكن
بل السفر الى لا اماكن الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة استحقاق
الخالق قلت لم يرد العلماء بحسن الفعل لعينه او غيره حسنه مع قطع النظر عن
لا اضافات اصلا فان ذلك متعذر الا ترى ان عامة العلماء اتفقوا على ان حسن لا يمان
لذاته وقبح الكفر لعينه واراد والايمان بالله والكفر به لا الايمان والكفر مجردين عن
لا اضافة فان وصفها بالحسن والقبح مجردين لا يصح ولكنهم اراد وابه ان الفعل المضاف
اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لا محالة فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس ذلك
الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغيره بكون ذلك الغير هو المنظور للآمر فالايمان
بالله والصلوة له كل واحد حسن لعينه على معنى ان كل واحد منها مطلوب الحصول
لنفسه لا لمعنى آخر فان كل واحد منها شكر المنعم وهو حسن لذاته والوضوء والجهاد
مع الكفرة كل واحد مطلوب الحصول لغيره لا لذاته بل لاداء الصلوة واعلاء الدين
واذا عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات البدنية فان الصلوة حسنة
لذاتها على معنى ان عينها مطلوب الحصول لا لالتفات للآمرة الطلب الى امر لغير
فان نفسها تعظيم الرب وهو حسن والزكوة مطلوبة الحصول لا لذاتها فان عينها
ليست تعظيم الرب مثل الصلوة ولكن لغيرها وهو دفع حاجة الفقير ونحن لا ننكر
انها احسان وانه حسن ولكن نقول حسنه لغيره لا لذاته * وكذا الصوم مطلوب الحصول
لا لذاته فان عينه ليس بتعظيم ولكن لقهر النفس لامارة بالسوء لتصير منقادة للخدمة كرياضة

الدابة ليست بمطلوبة لعينها بل لتصير منقادة للركوب وكذا الحج مطلوب الحصول لا لانه
تعظيم الرب بنفسه كالصلوة ولكن لانه تعظيم اماكن معظمة وفي تعظيمها تعظيم خالقها ومالكها
فيكون هذا تعظيم الرب بواسطة بخلاف الصلوة فانها تعظيم الرب بنفسها بلا واسطة
وما ذكره من لا استحقاق ليس بواسطة لانه لا يمنع ان يكون الصلوة تعظيم العبد لربه على الخلوص
بل هو معه بحسب هذا التعظيم ويستدعي خلوصه الا ترى ان هذا لا استحقاق موجود
في كل العبادات سواء كانت حسنة لعينها او لغيرها فما معنى دفع الحاجة وقهر النفس
وزيادة لا اماكن فوسايط منعت ان يكون هذه لا فعال تعظيم الرب على الخلوص فيجوز
ان تعتبر فهذا هو الفرق بين الصلوة وهذه لا فعال ثم ان امكن الجمع بينها وبين الصلوة
بجهة اخرى فذلك لا يمنع الفرق من الوجه الذي قلنا قوله صارت
اي هذه لا فعال البدنية حسنة من العبد للرب بالثالث معنى لكون هذه الوسايط ثابتة
بخلق الله تعالى قال فيه بحث اما اولا فلان الزكوة حسنت لدفع حاجة الفقير
لا لحاجة الفقير فكون حاجة الفقير من الله تعالى لا تنافي كون دفعها باختيار العبد
وصنعه كسائر افعال العباد فانها انما تقع بخلق الله من المخلوقات كالصرف والقتل
وغيرهما ولا نقول انها ليست من العبد لا شرعا ولا عقلا وكذا الصوم حسن بواسطة
مخالفة اسنها النفس لا بواسطة استهاء النفس والحج بواسطة السير الى لا اماكن الشريفة
لا بواسطة سير والمكان واما ما قال حسن الصلوة ايضا بواسطة استحقاق
الرب تعالى كما مر وهو ليس بقدرة العبد قلت الزكوة هي دفع الحاجة

فانها عبارة عن تملك مخصوص وذلك التملك نفسه رفع الحاجة والصوم نفسه مخالفة شهوة النفس والحج نفسه زيارة لا مكنة الشريفة لان الرفع والمخالفة والزيارة امور اخر وراء هذه الافعال فعلم ان هذه الافعال وهي الرفع والمخالفة والزيارة صارت حسنة بواسطة الحاجة والشهوة وشرف المكان وكانت هذه الاشياء من الوسائط التي صارت الافعال عبادات للرب بوساطتها الا انها لما ثبتت بلا اختيار لم تعتبر واما الوجه الثاني وهو ان الاستحقاق لا يسقط بواسطة لما قلنا ولئن سلمنا ان الاستحقاق واسطة بلا اختيار العبد فذلك لا ينفعه لان الغرض ان هذه العبادات حسنة لا عينها ولا يخرج بمثل هذه الوسايط عن ذلك فالصلوة حسنة لعينها عاقدر ثبوت الواسطة ايضا

قوله وحكم هذين النوعين واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعذار ما يسقط بعينه قال بعد شرحه فيه بحث لان الوضوء يسقط عدم وجدان الماء بعينه وتارك عضو الوضوء وساقطه وكذا الساعي الى الجمعة يسقط اشتغاله والحصور والنفساء يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة قلت هذا الكلام يقتضي ان سقوطها منحصر عاهذين الوجهين لا يسقطان بوجه آخر ولا دلالة فيه على ان غيرهما لا يسقط هذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي بما ذكر لا يدل عليه نقضا بوجه عاان يسقط الوضوء بعدم الماء وتارك العضو ممنوع بل الوجوب ثابت ولكن يخرج عن العهدة بالخلف وقوله والحصور والنفساء يسقطان الصلوة بواسطة كذا ممنوع اذ لا اثر لهما في اسقاط الطهارة فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع

بل يسقط بها الصلوة لعذر لا لعلة شرعا فسقط الطهارة بناء عليه فان قيل لم يسقط الصلوة والجمعة لسقوط الطهارة والسعي كمقطوع اليدين يسقط عنه الطهارة ثم يسقط الصلوة عنه بسقوطها ومن سقط عنه السعي لمرض او خوف يسقط عنه الجمعة مع بقاء العلة وتحقق السبب فيها قلنا لانسلم ان الصلوة والجمعة يسقطان بسقوطها بل بالعجز عن الاداء فانه مامور بالاداء بطهارة وباداء الجمعة في الجامع وقد عجز عنه والعجز حسقط بعينه والدليل انه لو غسل بعض اعضاء وضوءه احدث بغير رضاه او حمل الى الجامع مكرها وجب عليه اداء الوقتية والجمعة لزوال العجز في الوقت ولو كان سقوطها بسقوط الطهارة والسعي لم يجب بدون القدرة على السعي والطهارة كالعبد والمسافر اذا اسقط عنهما الجمعة سقط السعي مع القدرة عليه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان الى آخره قال بعد شرحه وفيه بحث لانا لا نعرف ان المعنى في القسم الثاني ايضا حصل من ذلك الفعل كالمعنى في الصلوة فلا فرق بين القسمين وايضا كيف يحكم بعدم حسن هذه الافعال بحسب الشرع والواقع فان الامور الشرعية قد لا يدرك العقل حسنها وقبحها كما في حسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم يوم العيد قال ثم فرق بين النوع الثاني من النوع الاول وبين هذا النوع بان الوسائط في الاول ليست باختيار العبد وصنعه بخلاف الثاني الى آخره وقد عرفت انها متساويان قلت الفرق ظاهر بين القسمين فان المقصود في الاخر بالصلوة نفس الصلوة وليس وراءها امر آخر يحصل

www.alukah.net

في ضمنها يكون ذلك هو المقصود دونها بحيث لو تصور حصول ذلك الامر بدونها
لسقط اعتبارها فكانت حسنة بغيرها وههنا اجتمع امران احدهما نفس قتل الكفر
مثلا والآخر اعلاء الدين والمقصود هو الاعلاء دون القتل ولهذا لو حصل الاعلاء
بالاسلام او بقبول الذمة سقط القتل فكان حسنا لغيره وقوله كيف يحكم بعدم
حسن هذه الافعال الى آخره فاسد لانه ان اراد بقوله الامور الشرعية قد ورد
حسنها وقبحها بالعقل كل امر شرعي فهو ممنوع لظهور فساده وان اراد ان بعضها
كذلك فهو مسلم ولكن بالحسن بصدره ليس من ذلك البعض لثبوت قبح نفس القتل
والايذاء بالنص والعقل ولكنه حسن لمصلحة فيكون حسنا لغيره وقوله وقد عرف
انهما متساويان وهم بل هما مختلفان لانا قد بينا ان الوسائط هناك ليس الحاصل
وههنا النفس وصرف المكان الا الدفع والمخالفة والزيارة وهي ليست باختيارية
وههنا الوسائط اسلام المسلم وكف الكافر وحضانة الحاضنة وهي اختيارية فبطل قال
نعم قوله والنهي في صفة القبح للقسم انقسام الامر في صفة الحسن الى
قوله كبيع المضامين والملاقيح تال بعد ايراد ما ذكره في الشرح هذا ما ذكروه
وفيه بحث لما عرف ان الحسن والقبح انما يكون لمعنى في غيره فان الكفر انما يكون
قبيحا ان يكون بالله واما ان كان بالطاغوت فهو حسن فعلم انه متعلق بحق غيره
والعبث انما يكون قبيحا لعدم الفائدة وكذا الصلوة انما تكون حسنة ان لو كانت لله
تعالى مع شرائطها واما ان كانت لغير الله فهي قبيحة وكذا البيع انما يكون حسنا ان

لو كان عند الملك واما اذا كان غير مفيد له فيكون قبيحا والكلام في الصلوة
بدون الطهارة وبيع الحر والمضامين والملاقيح لانه ظهر فيها فلا نسلم انها ليست
بقبيحة لاعيانها كالكفر بالله فالفرق بين الكفر بالله وبيع الحر في كون كل منهما قبيحا
لعينه قلت قد ذكرنا انهم لا يعنون بالحسن والقبح لعين الشيء ولغيره ثبوتها له
محرما اعني لا اضافة بل يعنون انها ثبتا للفعل بعد تعلقه بالاضافة تارة باعتبار
نفسه وتارة باعتبار غيره فالكفر بالله والصلوة لغير الله كل واحد قبيح لذاته
عقلا وشرعا كما ان الايمان بالله والصلوة لله كل واحد حسن لذاته عقلا وشرعا
ثم اعلم ان الشيء المضاف اذا اتصف بالحسن لعينه كوزان يتصف مع ذلك
بالحسن لغيره بجهة اخرى كالطهر المملوك باداء يكون اداؤه حسنا لغيره مع
كونه حسنا لعينه فالصلوة لله تعالى حسنة لذاتها ثم انها حسنة لغيرها باعتبار
شروطها لان شرط الشيء خارج عنه فالحسن الثابت له باعتبار شرطه يكون لغيره حقيقة
فاذا عدمت شروطها تبدل هذا الحسن بالقبح لغيره فتبقى الصلوة حسنة لذاتها
لبقاء الاضافة وصارت قبيحة لغيرها لفوات الشروط فسبيل ان يسعى مشروعة باصلها
الا انه لما ثبت في قواعد الشرع ان الشيء لا يفيد بدون شرطه احدث حكم العدم
الفائدة والحقه بالقبح لعينه وكذا البيع صار حسنا لافادته الملك والملك لا يثبت
في غير محله فاشتراط المحل في البيع يوجب حسنا فيه لغيره لا لذاته فعلم هذا الشرط
يوجب قبحا فيه لغيره ضرورة وكان ينبغي ان يسعى مشروعا باصله كالبيوع الفاسدة

الا انه قد ثبت ان السعي لا يشرع في غير محله لم يصر العقل بمشروعيته فاسدة فالحق بالعبث الذي هو فيه لعينه بخلاف الكون بالدار فانه قبح لعينه لا لاضافة فهذا هو معنى الالحاق وهو الفرق بين الكون بالدار وبين بيع الحر والمضامين والملاقيح

قوله ما حاوره المعنى جمعا ذكر في الشرح ان الاخلال بالسعي في البيع وقت النداء امر مجاور له قابل للانفكاك عنه وكذا شغل الارض في الصلوة في الارض المغصوبة امر مجاور لها قابل للانفكاك عنها الى آخره **قال** فيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حاله الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لانه البيع وقت النداء مطلقا ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقبلة بكونها في الارض المغصوبة لانه الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك استعمال الاداة عن الوطي حاله الحيض والصواب انه لا حاجة الى التزام الانفكاك اذ يكفي ان يقال انه مجاور غير وصف لان الاقتران بدون الوصفية لا يوثر في ازالة المشروعية دون ذلك **قلت** المعتبر في مثل هذه المواضع الانفكاك في نفس الامر من غير اعتبار القيود التي ذكرها اذ كل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك السعي فيه وان الغصب لا ينفك عن الصلوة في حاله الغصب وذلك لان الغرض بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه فان الانفكاك لا يتصور فيه اطلاقا اذ ترك الاجارة لا ينفك عن ضمن يوم النحر بوصف انه لا تصور له بدونه وكذا الدرهم الزائد الذي هو عقد الربوا لاجله لا ينفك عنه بحال

بخلاف ترك السعي فانه ينفك عن البيع نفسه لا قرانه وكذا الغصب عن الصلوة واستعمال الاداة عن الوطي **قوله** والصواب انه لا حاجة الى التزام الانفكاك غير سديد لان الفارق بين القسمين هو الوصفية في احدهما دون الآخر وهي مبنية على عدم الانفكاك فان المعنى المجاور الذي لا يقبل الانفكاك هو المراد بالوصف عندهم وما يقبله ليس بوصف بل هو مجاور محض **قوله** وفيه ان النهي اراد به عدم الفعل الى آخر ما ذكره الشرح **قال** هذا غاية التزيد في كلامهم وفيه بحث لانهم ان اراد وا بالمشروع ما يكون حسنة شرعه ويترتب عليه الحكم الشرعي فلا نسلم ان الافعال التي ورد عليها النهي كالبيع الربوي مثلا مشروعة بهذا التفسير حتى يكون للترتب داخل في المقدورية وبقي بعد النهي كذلك بل سقط عين الذراع لان مذهب الخصم ان المنهي عنه اما غير مشروع كنكاح المحارم او ينصرف عن مشروع كصوم الوصال وان اراد وا بالمشروع ما استجمع الاركان والشرائط دون اشتراط ترتب الاحكام فنسلم ان المنهي عنه بعد النهي مشروع بهذا التفسير لكن لا يلزم منه كونه مشروعا بالتفسير الاول الذي فيه الذراع وايضا ليس مقدور العبد سوى الاتيان بالاركان والشرائط واما ترتب الاحكام فبجعل الشارع فيكون طلب الفعل في الامر والكف في النهي بالنسبة الى ذلك وهذا غير مختص بالشرعيات بل الحسيات ايضا كذلك فان المحارب كما رمى والتاجر بخر والمريض شرب الدواء معلوم ان الطفر والربح والصحة ليس باختيارهم وهذا امر ظاهر وفي

وايضا ذلك منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وبقوله عليه السلام
دعي الصلوة ايام اقرائك فان المنهي عنه ليس حسنا ومع هذا فيه بالاجماع وجوابهم
عن هذا جوابنا للخصم وايضا قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه
فانتهوا دال على عدم المشروعية بعد النهي لان الماء مورد به بقوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكذا عدم المنهي عنه يكون مشروعا وح لا يكون
وجود مشروعا ضرورة وايضا المنهي عنه حرام ومعصية والمعصية
لا تكون سببا للمنفعة الشرعية وح ما بقي مشروعا بعد النهي لكون النهي تحريما
للكراهة لا للحرمة هذا تحقيق هذا الموضع قلت اما المنع الذي
ذكره فلا وجه له لان النزاع في بقاء المشروعية بعد النهي فانكره الخصم
وقلنا به واثبتناه بالحجة فنفي ذلك ليس للخصم الا التسليم او منع الدليل
او المعارضة فاما منع نفس المدعى بعد اقامة الدليل فلا وجه له اصلا كما
ادعى على الحالف درهم وانكر المدعى عليه فاثبته المدعي بالبينة فقال المدعى
عليه بعد ذلك ان اردت بذلك جميع الدراهم الالف فلا اسلم لان النزاع
وقع فيه وعندي انها ليست بواجبة علي وان اردت به غيرها فذلك
مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب الدراهم في ذمتي كان هذا منعا باطلا وترديدا
فاسدا ويلزم على القاضي ان يحكم عليه بوجوب الالف لثبوته بالحجة ولا يلتفت
الى كلامه كذا هذا ولو اشتغل بالجواب مع انه لا يستحق الجواب يقال له لم

نريد بالمشروع الحقيقة الشرعية التي يترتب عليها الحكم وقد انتفى ما ادعيناه
بالحجة فلا معنى لقولك لا اسلم بعد ذلك وقوله ليس مقدور العبد سوى كذا
الى آخره مذكور في الشرح مع جوابه وهو ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع
اياه ويترتب الحكم عليه لا يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم
معتبر في الشرع مرتب عليه حكمه فبدون ذلك لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان
لو تمسك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه
وعدم ترتب حكم الصوم عليه واذا كان كذلك لا يجوز صرف النهي الوارد عن الفعل
الشرعي الى مثل هذا الفعل عند امكان العمل بالحقيقة وقوله وهذا غير مختص
بالشرعيات الى آخره ممنوع لان الآثار المذكورة لتلك الافعال غير لازمة والا يغير
تلك الافعال بعدم تلك الآثار فان المحاربة والتجارة وشرب الدواء يتحقق
بدون الظفر والربح والصحة كما يتحقق معها فعرفنا الطلب على تلك الافعال
لاجتنابه من غير نظر الى آثارها فاما الامر للفعل الشرعي فلا يتحقق بدون ذلك
الفعل ولا يقع مشروعا فلا يمكن بناء الطلب عليه بدون ترتب حكمه عليه حقيقة وما
ذكره من الآية والحديث لا يرد نقضا على هذا لان الله تعالى عن ذلك حين
اسئل فقد حصل بقوله الله بدليل وقوله وجوابهم عن هذا جواب للخصم وتمام لانا
لا نمسك فيما ذهبنا اليه بنص يمكن للخصم تأويله بل استدللنا بدليل سيق بالضرورة
لا يمكن للخصم التفصي عنه اصلا ونمسكه بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا على

www.alukah.net

عدم المشروعية فاسد لان ذلك النفل يقتضي وجوب الاتمام والاختيار وذلك
وذلك يقتضي بقاء المشروعية المنهي عنه اذا كان فعلا مشروعا لا علم مشروعيته
وقوله المعصية لا تكون سببا للمنفعة الشرعية مسلم ولكن يجوز ان يجتمع مع المعصية
امر آخر يصير ذلك سببا للمنفعة الشرعية كما في البيع وقت النداء على ما عرف في المطولات
قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى آخره
قال بعد ايراد ما ذكره في الشرح هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الثمن ركن
لمحل البيع اذ البيع لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه
لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا
قلت دعواه ان الثمن ركن لمحل البيع فاسدة لان وجود الثمن
ليس بشرط لصحة البيع بالاجماع حتى لو اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه شيء من الثمن
جاز بالاجماع ولو كان ركنا للمحل لما جاز كما لو باع ما ليس في ملكه وكيف يكون الثمن
محلا اوركنا فيه ووجوده بالسبع على ما عرف في محله تعسر العقود ويستحيل ان يثبت
بالشرع محلة اوركن محلة لاقتضاء ثبوته به تاخره عنه زمانا اوربته واقتضاء محليته
تقدمه عليه زمانا ضروري بل ليس بركن البتة على معنى انه يجب ذكره في البيع لصحته
كما يجب ذكر المبيع لانه ركن محلة لعدم صلاحيته لذلك لتوقف وجوده على البيع
وقوله البيع لا يتحقق بدون الثمن ممنوع بل يتحقق بدونه بالاجماع
ولكن لا يتحقق بدون ذكره والزامه وقوله ببطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان

البيع باطل لان عدم التقوم لا يوجب بطلان المالية والبيع لان المالية تثبت بمعنى
ذكرناه في الشرح والتقوم بمعنى آخر وهو جواز الانتفاع بما عرف وسنذكر احدهما عن
قريب آخر فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية ولا بطلان البيع وقوله ولا نسلم ان
ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسد ايضا لان الصنبر والحشيش وما في المعادن من الذهب
والفضة ونحوها اموال بالاجماع وتعريف المال عليها صادق مع انها ليست بمتقومة
بالاجماع ايضا لعدم الجواز قوله وكذا صوم يوم النحر الى آخره قال
بعد تقريره مرجحا وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى ان كان باذنه او ما نهى
عنه ونهار الضيافة اخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل بل الاول وايضا
الكلام في صوم يوم الضيافة لانه مطلق الصوم ومطلق الصوم والطاعات والمعاصي
افعال مخصوصة حسنها وقبحها من خصوصيتها فلو جرد النظر عن تلك الخصوصيات
لتوهم الطاعة عين المعصية والمعصية عين الطاعة قلت اما قوله لا نسلم
انما يكون لله تعالى الى آخره مسلم ولكن لا نسلم ان النهي ورد عن الصوم لعينه ليسقط
الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى بدليل قوله فانها ايام اكل
وشرب وغيره من الدلائل الا ان الاعراض لا يتم الصوم بحيث لا يحصل الا به
فاضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا لذاته فبقي الصوم مأذونا فيه
بالنظر الى اصله والتحق الاذن عنه بالنظر الى غيره وقوله ونهار الضيافة
اخرجه الشرع عن وقته الصوم ومع ان النصوص والمعاني التي جعل اليوم

الصوم لا تفوت بين ايام العيد وسائر الايام والنهي الوارد بقوله لا تصوموا
في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل يقتضي بقاءها محللة لما ينافي
اقتضاء النهي التصور وقوله الكلام في صوم يوم الضيافة مسلم ولكن يقال اجتمع
في صوم يوم الضيافة معنى الصوم الذي هو بذاته طاعة ومعنى الاعراض الذي هو معصية
فلا يمكن ان يحكم بانه معصية على الاطلاق كالزنا وشرب الخمر فوجب ان يقال هو معصية
لغيره لا لذاته او يقال هو معصية من حيث انه اعراض طاعة من حيث انه قهر النفس
الشهوانية في وقته وقوله والطاعات والمعاصي افعال مخصوصة الى آخره مسلم
ايضا ولكنا لم نجرد النظر عن الخصوصية بل اعتبرنا الصوم مع يوم الضيافة وقلنا هو
طاعة مستلزم معصية فصار منهيا عنه بوساطتها كالصلوة في الاوقات المكروهة
والارض المغصوبة ولو جردنا النظر لقلنا هو طاعة على الاطلاق قوله والمعصية
متصلة بذاته فعلا لا باسمه ذكرا قال وههنا بحث وهو ان ذكر المعصية
ليس بمعصية ومع هذا لا يجوز النذر بها فكذا هنا قلت معنى النذر بالمعصية
الذي ورد النهي عنه ان يضيف النذر الى لفظ مدلوله معصية كقوله نذرت ان
لا اكلم ابوي او لله علي ان لا اصوم رمضان او نذرت ان اشرب الخمر وامثاله
وههنا ذكر في نذره صوم يوم النحر ومدلوله ليس بمعصية بذاته ولكنه مستلزم معصية
وهو اعراض عن الضيافة ومعلوم ان دلالة اللزوم ليست من الدلالات اللفظية عند النحاة
فلم يكن هذا ذكر معصية بل هو ذكر طاعة مستلزم معصية وذلك لا يمنع صحة النذر

كمن نذر عند طلوع الشمس او غروبها لله علي ان اصلي في هذه الساعة
ركعتين قوله وهو سببها قال ههنا بحث وهو ان وقت الطلوع
والظهيرة ليس سببا للفائتة ولا للنفل اذ الصلوة منهي عنها في هذين الوقتين
والسبب كما اشار اليه الشارع ولا حاجة الى هذا لان بعضان الظرف الزماني
يوجب بعضان المظروف الذي نهي عن ايقاعه فيه لشدة الاتصال والنهي قلت
لا نسلم انه ليس سببا للنفل بل هو سبب لما شرع فيه من النفل على ما مر في الشرح وورود
النهي لا يمنع السببية لان النهي لغير الصلوة لا لذاتها فلا ينقطع اذن الشارع
عن اصلها الا ترى ان لغروب وقت العصر صلح سببا للفرض مع النهي لما قلنا فصلح
وقت الطلوع والظهيرة سببا للنفل بالطريق الاولى وقوله ولا حاجة الى هذا
الى آخره ليس بسديد لانه مر في الشرح ان بعضان الظرف لا يوثر في بعضان المظروف
الا اذا تعلق به وجود المظروف بان كان معيارا او سببا قوله وله يلزم
النكاح بغير شهود الى آخر ما ذكره في الشرح قال فيه بحث لان البيع ايضا
مشروع لجل الاسماع فيلزم ان لا يسع حرمتها بعد النهي وايضا يلزم من هذا
عدم مشروعية صوم يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كون المنهي
عنه معصية قلت لا نسلم بل البيع مشروع لملك الرقبة وحل الانتفاع بها علته
ولا يلزم عدم مشروعية صوم يوم النحر ايضا لما قلنا ان النهي لغيره لا لذاته فلا يلزم منه
ان يكون ذاته معصية فيبقى مشروعا قوله فصار حسنا لحسنه قال

هذا لا مناسب سوق الكلام لان الكلام في انه كيف ترتب حكم شرعي على الباطل
لا انه حسن او لا بل الصواب ان يقال فالملك ثبت للغاصب ضمنا لا قصدا
وسببا ثم قال هذا ما ذكروه وفيه بحث لان البدل بدل العين ولهذا
يكون مثله او قيمته لا بدل الملك ويقدم الزوال غير لازم لنفي الاجماع بل
يكون ان شئت الملك الى ثبوت الضمان وعند ثبوته يزول والا يلزم ذلك
وكلاهما فيبين لكن ثبوت الثاني مع ملك الباطل والعين مع الملك وايضا
لو يقدم فلا بد له من سبب وليس هناك سوى الغصب والنعمة فيعود
الاشكال قلت ما ذكرناه مناسب لان معنى كلام الخصم ان الغصب قبح
لعينه فاثبات الملك به يكون قبحا فقال ثبوت الحكم به ليس على سبيل
القصد بل بحث الضمان به بالنص والاجماع ووجوبه بحسن لمعنى في غيره
وجوبه ثبوت الملك للغاصب فكان ثبوته به حسنا بواسطة حسن وجوب
الضمان به وقوله البدل بدل العين لا بدل الملك مسلم ولكن يقول
البدل الذي هو في مقابلة العين المغصوبة يصير ملكا للمغصوب منه بيد اورثه
ومعلوم ان الضمان انما يجب جبرا للفائت بالاجماع فيقتضي ذلك زوال
ملك المغصوب منه عن العين قبل ثبوت ملكه في البدل ليكون ما ثبت جبرا
لما فات وسلم بان قوله وتقدم الزوال غير لازم لكن ليس ببديع لان
اشتراط تقدم الزوال ليس لنفي الاجماع خاصة بل له ولتحقق الجبر فانه

وسيتضح سبق الزوال لا محالة وقوله لو تقدم الى آخره كلام واه لانا
قد بينا ان الغصب يصلح سببا للملك بواسطة وجوب الضمان وان لم يصلح
له بنفسه وقوله فيعود الاشكال لا معنى له لانه لو عاد الاشكال عاد جوابه ايضا
في ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ذكر في البعضية
وتأثيره في اثبات هذه الحرمة ثم قال في جواب سؤال للزنا جهتان حرمة
كونه زنا وجهة كونه سببا للبعضية فبهذه الجهة جعلناه سببا لحرمة المصاهرة
والشيء الواحد يجوز ان يكون له جهتان احدهما محظورة والاخرى غير محظورة
بل واجبة كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهي عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه
كان هذا التحرك محظورا من حيث انه ترك المأمور به وواجبا من حيث انه ترك
المنهي عنه قال هذا ما ذكروه وفيه بحث لان هذه البعضية بالنسبة الى
الواطئ والموطوءة اقوى من غيرهما اذ البعضية منها تتعدى الى غيرهما ومع هذا
ما اوجب حرمة الوطء والنكاح منها فبالاولى ان لا توجب بين غيرهما وايضا
ما اوجب حرمة النكاح بين اطراف احد الجانبين واطراف الآخر مع تحقق
البعضية بل حرمة المصاهرة لسد باب الطمع بين كل من الزوجين واطراف
الآخر وانقطاع دواعي الشهوة بينهم لئلا تؤدي الى العداوة والمفارقة بين
اصول الزوج من الجانبين لكن مخافة لطمعهم وفرصهم وشره غيره كل من
الزوجين على الآخر وضنته به وسوء ظنه بمن يتوقع منه الطمع وهذا منتفي

بالوطي الحلال قال ـــ وقوله وله عصيان وله عدوان ٢ الولد فيه بحث لان ذلك لا شائ كونه باطلا غير شرعي لان اصله الماآن الممتزجان امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع ٢ محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة فان قيل الظاهر ان هذا ورد ٢ مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة قلنا تعتبر المطلق خلاف ٢ اصل ولا نسلم ان ولد الزنا قد يكون اصلح من ولد الرشدة وما قالوا ٢ اختلاف الجهتين فيه كلام لان ٢ امر بالتحرك كاليمين يشتمل على النهي عن التحرك ٢ جميع الجهات الباقية فالتحرك ٢ اية جهة كانت غير اليمين يكون محظورا من حيث وضعه وتعيين احدى الجهات الباقية بالنهي دون غيرها تاكيد او عبث وذلك لكن يقول صم هذا اليوم وله تشرب واذا عرف هذا فالجواب ان نقول لا نسلم ان حرمة المصاهرة نعمة قوله لانها التحاق بالمحارم قلنا حرمة المصاهرة نعمة ٢ اصل لا نعمة لسبب الزوجية الموجب للموانسة والمعاونة والتحصن والفرح بالاولاد وانما صارت نعمة ٢ المحارم رعاية لتعظيمهم واحترامهم قلت ـــ قوله هذه البعضية بالنسبة الى الواطي والموطوءة اقوى مذكور ٢ الشرح مع جوابه فليطلب هناك وقوله ما اوجبت البعضية حرمة النكاح بين اطراف احد الجانبين واطراف الآخر غير سديد لان البعضية انما ثبتت بواسطة الولد بين الواطي والموطوءة لا بين

اطرافهما فسعدى حرمة الاطراف الباقية ٢ حق كل واحد منهما الى الآخر لا الى اطراف الآخر لعدم البعضية بين الاطراف وقوله بل حرمة المصاهرة لسبب الطمع الى آخره لو سلم لا يوجب انتفاء البعضية لان التعليل بعلة قاصرة مع انه قائم لا يمنع التعليل بعلة متعدية بالاجماع وقوله لان ذلك لا شائ كونه باطلا غير شرعي الى آخره لا معنى له لان العين لا يوصف بالحرمة والبطلان حقيقة على المعنى الذي وصف به الافعال لانها لا تحتمل ذلك ولكن المراد من وصفها بالحرمة والبطلان اخراجها عن المحلية شرعا على معنى انها لم تبق محلا لانواع الانتفاع التي يتصور فيها شرعا وهذا لا يمنع من كونه سببا لحرمة المصاهرة ثم نحن نسلم ان المائين الممتزجين حصلا بفعل غير مشروع واقع ٢ غير محله شرعا ولكن لا نسلم ان ٢ امتزاج هو الحرام وان ما حصل بخلق الله تعالى بعد ٢ امتزاج بزنا ملوث باطل لعدم صحته ووصفه بالبطلان وقوله تعتبر المطلق خلاف ٢ اصل لا معنى له ههنا لان ذلك اذا لم يدل عليه دليل واما اذا دل فهو موافق للاصل وقوله لا نسلم ان ولد الزنا قد يكون اصلح من ولد الرشدة لا وجه له اذ الواقع قد يكون كذلك على انه مع هذه الصفة مستحق لسائر كرامات البشر التي استحقها ولد الرشدة حتى صحة ايمانه وصلوته وزكوته وصومه وحجه وقبول شهادته ونفوذ قضاوه واما حكمه عليه بحرمة وحد قاذفه بالزنا ويصلى عليه بعد موته ويحكم بانه من اهل

الألوكة
www.alukah.net

الجنة اذا مات حلما وجب القصاص على قاتله وجب نفقته في بيت المال
عند عجزه صونا له عن الهلاك وكل هذا من باب الكرامة فيستحق هذه
الكرامة وهي حرمة المصاهرة ايضا كولد الرشدة وكما لو تزوج امراة بنت
حرمة المصاهرة في حقه وقوله لا امر بالتحرك نحو اليمين مشتمل على النهي عن
كذا الى اخره لا تجربه نفعا لانا نعرض الكلام فيما اذا قدم النهي على لا امر
فقال لا تحرك نحو اليسار وتحرك نحو اليمين فان لا امر لا يكون فيه للتوكيد
بلا شبهة بل يكون مفيدا فائدة جديدة اذ النهي عن الشيء لا يكون امرا
بجميع اضداده بلا خلاف وانما الخلاف في ضد واحد فعند البعض لا يكون
امرا بشيء من اضداده وعند البعض يكون امرا بضد واحد عينا وعند
كان كذلك يكون لا امر بعده معيدا او لا يكون موكدا وعينا على انه ان
قدم لا امر على النهي يكون مفيدا ايضا لان لا امر بالشيء لا يوجب حرمة ضده
ولا كراهته ولا دليل عليها عند المصنف وجماعة من المحققين المتاخرين
بل يثبت كراهته بطريق الاقتضاء عندهم فاذا صرح بالنهي بعده يكون ذلك
موجبا للحرمة بلا خلاف فلم يكن تاكيدا وعينا ولو سلم ان لا امر بالشيء
يوجب حرمة الضد فذلك صحيح وضروري فالتصريح بالنهي بعده يكون
اثباتا للحرمة قصدا فلا يكون توكيدا وعينا ولو سلم انه توكيد فلا يمنع
ذلك اختلاف الجهتين في التحرك كما لا يمنع ان يكون تركا للمامور به فلو

التحرك نحو اليمين وامتناعا عن التحرك نحو اليسار والخلف الذي ثبت حرمة
كل واحد بالنهي المحض في لا امر وقوله لانسلم ان حرمة المصاهرة
نعمة مخالف للنص ولا جماع فان الله تعالى عدها من النعم بقوله عز ذكره
وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وبعد لا جماع عليه ايضا
فان جميع المخالفين قالوا بحرمة نكاح بنت الزنا بالطريق الذي ثبتا
واذا كان كذلك كان هذا قولا مردودا في ان الامر بالشيء نهي عن
ضده مذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعي لهم ان لا امر بالشيء نهي عن
ضده او اضداده قال بعد ذكر هذا القول وقالوا امر الندب ليس نهيا
عن ضده ولا نهي الكراهة امر بضده والمناسب بهذا المذهب ان يكون امر
الندب نهي كراهة عن ضده ونهي الكراهة امر ندب بضده لكنهم ما ذكروه قلت
مذهب بعض هذه الفرقة الى هذا القول ولم يقل به فذلك لان ترك
الواجب حرام فيكون امر الوجوب نهيا عن ضده ضرورة فاما ترك المندوب
فليس بحرام ولا مكروه فلا يلزم ان يكون امر الندب نهي كراهة عن ضده
فاما نهي الكراهة فلا يكون امر وجوب بضده ولكن يحتمل ان يكون امر
ندب قوله لكنه ثبت حرمة الضد ضرورة حكم لا امر قال اردنا
انه ثبت حرمة الضد اذا كان الضد مفوتا للمامور به واذا كان موجبا
او مظنة للفوت يكون مكروها هكذا ينبغي ان نفهم معناه لكن اللفظ بعيد

وحن سلمنا انها
نعمة واعترضنا
انها لا امر بالزنا
فصار الى بشر

عن هذا المعنى وينبغي ان يقال حرمه ضده او كراهته لا حرمه الضد على التعيين
وترك ذكر المفوت ههنا وذكره بعد هذا وموضعه ههنا قلت المراد
من الحرمة الكراهة بدليل السباق ولانه في بيان اثبات الكراهة التي هي مدعاه
بطريق الاقتضاء ونفي ثبوتها بالدلالة والاجاب ولو حمل على ما ذكر كان المراد
من الحرمة الانتفاء اي بثبت انتفاء الضد ضرورة وهو معموم واطلاقه يتناول
الحرمة والكراهة فلم يكن اللفظ بعيدا عنه قوله كان من السنة ليس المراد
والوجوب قال فيه بحث لان ضد المنهي عنه اما واجب واما مندوب او سنة
فلا معنى للسنة لان السنة انما تثبت بالنقل لا بيان كون الشيء اولى فان فعل
الاولى لا بد وان يفعله النبي عليه اللام فيكون سنة قلت ترك الاولى جائز على النبي
عليه اللام قلت قد يكون المراد من السنة ترغيب يكون
قريبا الى الوجوب كيف وقد ثبت النقل انه عليه اللام ليس فيها الا جرام وانما
تعين السنة ههنا لتعين الكراهة في جانب الامر • اسباب الشرائع
ذكر لاختلاف المذكور في الشرح وذكر دلائل كل فريق كما ذكره الشرح واختار
ان الحق تحمل الاسباب في الحسيات والاحكام ثم قال بعد كلام هذا تحقيق هذه
الابحاث وليس هذا في كتبهم فافهم قلت ومن تامل عن انصاف فيما ذكره وفيما
ذكره الشرح يتبين له ان جميع ما ذكره ليس بخارج عنه • في ان سبب الكفار دائر
بين الحظر والاباحة قوله في الشرح ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه يلاقي

فعل نفسه الذي هو مملوك له الى آخره قال فيه بحث اذ العبد وما يفعله
بقدرته واختياره مملوك لله تعالى اشد من مملوكية العبد وافعاله لسيده لانه
تعالى خالقه وحافظه وخالق قدرته واختياره وحافظها فعبادته لله تعالى ان
يخالف نفسه ويمتثل ما امر الله تعالى ويكف عما نهى عنه ومعصيته بخلاف ذلك
لا ان يجعل ملكه لله تعالى او لم يجعل كيف والاباحة والحرمة والوجوب بحكم الله
تعالى ويمنع الحكم بالاباحة والحرمة معا قال ثم اعترضوا بالافطار
بالزنا او شرب الخمر الى آخره ثم قال وقد عرف انه مملوك لله تعالى وان
الاباحة والحظر بحكم الله تعالى وهما ممتنعا الاجتماع لا سيما ان حظر الافطار
ههنا من جهتين جهة الزنا او شرب الخمر وجهة افساد الصوم فكيف يكون الاباحة
وما الفرق بين هذا وبين ان يقال الزنا وشرب الخمر في رمضان مباح فان قيل
الوطي في الزنا من حيث انه وطي مباح لانه كوطي المنكوحة وانما الحرمة من جهة
الزنا قلنا لا نسلم ان الوطي من حيث هو وطي مباح اذ المطلق لا يوصف بما
اختص به بعض مصداقه دون البعض والا لما اختص به بل لان كل مقيد
حكم آخر فالوطي في الزنا حرام وفي المنكوحة مباح كالحركة فانها من حيث هي هي
لا عبادة ولا معصية بل هي في الطاعة كالصلوة عبادة وفي المعصية كالزنا
معصية وكذا حكم كل مطلق وهذا بحث شريف فافهم واعلم ان توضيح هذا يلزم
ان يكون الفعل الواحد من حيث انه فعل مباح اذ معنى الفعل نحو مباح وكذا

كل فعل حرام قال ثم اعترضوا بانه ح يلزم ان يكون الزنا مباحا حيث
انه وطي فينبغي ان يسقط الحد بهذه الشبهة واجابوا بان الشبهة المسقطة ما تحل بحرمه
الزنا وهذه لا تحل وفيه بحث اذ لا نسلم انها لا تحل ولا نسلم ان الشبهة المسقطة ما تحل
بحرمة الزنا فان الانكار بعد الاقرار يسقط مع انه لا تحل بحرمة الزنا قلت
اما ما ذكر ان العبد وما تفعله مملوكان لله تعالى فمسلم ولكنه لا يمنع ان يكون فعل
العبد مملوكا لان الله تعالى عامل عباده معاملة الاحرار او المكاتبين فجعلهم مع
عبوديتهم اهلا للملك حتى ملكوا التصرفات الشرعية والافعال الحسية ولم يجعل
ملك التخليق والايجاد مانعا لملك العبد الا ترى انه ملك العين بمباشرة السبب
ولا شك ان العبد والعين مملوكان لله تعالى ملك تخليق في تلك الحالة واذا
كان كذلك بقي افعاله على ملكه باعتبار الكسب وان كانت مملوكة لله تعالى باعتبار
الخلق الا ترى ان العين مع كونها مملوكة لله تعالى بالخلق تصير مملوكة له بمباشرة
سبب السبع مع ان وجودها لا يضاف اليه بوجه فالفعل يضاف اليه كسبا اولى الدرس ٢
ان تصير مملوكة له واذا كان فعله ملكه كان معنى الامر ايجاب صرف ملكه الى الله تعالى
باختياره ومعنى النهي ايجاب الامتناع عما هو مملوك له باختياره وقوله ويمتنع
الحكم بالاباحة والحرمة معا مسلم عند اتحاد الجهة فاما عند اختلاف الجهة فغير
ممنوع وقوله لا سيما ان خطر الافطار من جهتين الى آخره ضعيف جدا
لان اجتماع الخطر من جهتين لو جهات لا يمنع تحقق الاباحة من جهة اخرى فتحقق

الاباحة هنا من حيث انه تصرف في ملكه والفرق بين ما ذكرنا وبين قوله
الزنا وشرب الخمر في رمضان مباح ظاهر وقوله اذا قتل الزنا وشرب
الخمر مباح يكون ذلك حكما باباحة الفعل مطلقا ويدل ظاهره على ان
الفعل من حيث انه زنا وشرب الخمر مباح وهو خلاف النص والاجماع
فيكون باطلا فاما اذا قيل هو حرام وقبح لعينه من حيث انه زنا او شرب
الخمر ومن حيث انه افساد الصوم ومباح من حيث انه مملوك باعتبار
الكسب فلا يوجب خللا وفسادا فجوز وقوله لا نسلم ان الوطي من حيث
هو وطي مباح الى آخر ذلك البحث الشريف مسلم ولكنا لم نحكم باباحته من حيث
انه وطي بل حكمنا به من حيث انه فعل مملوك له وهذا قيد فيه وقوله
لو صح هذا يلزم منه ان يكون القتل العمد من حيث انه قتل مباحا وهم بل يلزم
مما ذكرنا ان يكون القتل من حيث انه فعل مملوك له باعتبار الكسب مباحا
وهو كذلك من ذلك الوجه وكذا كل فعل حرام وقوله لا نسلم انها لا تحل
قلنا انها لما لم تحل من ذلك الوجه كيف يوثر فيه نعم لو ثبت الحرمة باعتبار
مطلق الفعل لجاز ان يوثر فيه ولكنها ثبتت باعتبار جهته فلا بد من ان
يتحقق الشبهة من ذلك الوجه ليوثر فيه يوضحه ان المال المرهون حال القبض
لمالكه وله المرتهن به حلال التصرف لمالكها وذلك لا يصير شبهة في الرقبة
والزنا لا تعلق له بهذه الجهة بخلاف مرهونة المال المشترك ووطي الامة المشتركة

الألوكة
www.alukah.net

حيث يفضي الملك شبهة لانه يتعلق بالسرقة والوطي وقوله لانكاره بعد الاقرار
مسقط مع انه لا يحل بحرمة الزنا وهم ايضا لانه ان لم يوجب شبهة في حرمة الزنا قصدا
يورث شبهة في وجود الزنا ويلزم منه الخلل في الحرمة ايضا وذلك لان الحد انما يجب
عليه بوجود الزنا الذي دل عليه اقراره به لا بالاقرار نفسه فلما عارضه انكاره
الذي لا مكذب له ظاهرا وكلاهما محتمل للصدق والكذب تردد الفعل بين الوجود
والعدم ويلزم منه الشبهة في الحرمة لانها تكون تابعة لما على التقدير له على الخلاف
فيصير شبهة في سقوط الحد قوله واما الامر للاداء فما وجب قال
وحاصله ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وقد عرف انه لا مانع
لنفس الوجوب او الوجوب في الذمة الا وجوب الاداء بطريق التوسع واذا كان
وجوب الاداء بالسبب فما فائدة الخطاب ثم بالمرتاب يلزم وجوب الاداء بطريق
التوسع وبالطلب نصير حينئذ بل الصواب ان ايجاب الحكم قد يكون بالسبب
لا مطلقا فيكون الحكم والسببية بايجاب الله تعالى قلت قد مر بيان الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء واذا ثبت الفرق ظهر فائدة الخطاب فيكون
نفس الوجوب مضافا الى السبب ووجوب الاداء مضافا الى الخطاب
وقوله ثم بالمرتاب يلزم وجوب الاداء موسعا ممنوع اذ لا خلاف في تحقق الوجوبين
في المالية فالثابت بالمرتاب شغل الذمة لا غير بالاتفاق ووجوب الاداء متراخ
الى الطلب الا ترى انه لو باع مؤجلا الى شهر لا يجب الاداء الا الشهر اتفاقا بالاجماع

والوجوب ثابت في الذمة اذ لو لم يثبت كان سعيا بلا ثمن والدليل على
انه يصح لا يستدال به والراوه ولو كان لا حل حولا فقضه بعد الحول
بحب الزكوة عليه في الحال فثبت ان نفس الوجوب ثابت بدون وجوب
الاداء في المالية بالاتفاق وقوله بل الصواب كذا الى آخره لا يوجب
انتفاء نفس الوجوب ولا انتفاء وجوب الاداء بل يوجبه لان السنة
لما ثبتت لا بد من ان يكون الوجوب مضافا اليه ولما اضيف الوجوب اليه
لا بد من ان يكون وجوب الاداء مضافا الى الخطاب لما لا خلو عن الفائدة
قوله ودلالة هذا الاصل اجماع على الآخر قال وفيه بحث لان
ان الحاكم الحكم بالسبب فيكون الحكم بايجاب الله تعالى على تقدير السبب
فتاثير السبب لا ينفك عن ايجاب الله تعالى بل الايجاب بالعبارة والسنة
بالاشارة ولم لا يكفي الفهم السابق لان الخطاب في زمان النبي صلى
الله عليه وسلم الى قيام الساعة وايضا ليس الاجماع الا في حق النائم لان عند
الشافعي يجب لله لا يحب الصلوة على المغمى عليه والمجنون اصلا فلا يوجب القضا
عليهما بعد الافاقة اذا كانا مستوعبين وقت صلوة واحدة قال
والحق انه قد تحقق من قواعد الشرع والعقل ان الله تعالى بايجابه الطلب
الاداء من العباد موسعا كان او مضيقا عند تحقق السبب وانتفاء العذر
والقضاء عند العذر او النقص اما مع المنع عن الاداء كما في الحائض او مع النقص

الألوكة
www.alukah.net

بمعنى
بين الاداء والقضاء كالمريض والمسافر في مثل قوله تعالى فمن شهد منكم
فليصمه مع قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وكذا غير ذلك مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وهذا واضح
فالخطاب لله تعالى بالسبب يكون عند السبب الخطاب الاداء وبعد انقضائه
الخطاب القضاء كانه تعالى قال افعلوا كذا عند السبب فان لم تفعلوا لعذر او
بقصر فافعلوا بعد انقضاء السبب بدا كما مات وجوبه الشرع بما جعل سببا
وفات عنكم وعلى هذا لا يجب الاداء على صاحب العذر عند السبب اما مطلقا
في العذر المانع كالحيض للصوم والنوم للصلوة واما معينا في غير المانع كالسفر
للصوم **قلت** لما سلم ان ايجاب الحكم بالسبب لم يكن بد من ان يكون وجوبه
مضافا الله اذ لا معنى للسببية سوى ذلك ثم الواجب بالايجاب وهو الخطاب
لو كان عين ما اوجبه السبب يلزم ثبوت اثر واحد مؤثرين وهو محال
ولو لم يجب به شئ لم يكن له فائدة وهو خلاف الاجماع ايضا فلزم ان يثبت
به شئ آخر غير ما ثبت بالسبب وهو طلب اداء ما وجب بالسبب **قوله**
بل الايجاب بالعبارة والسببية بالاشارة مسلم ولكن لما ثبت السببية
بالاشارة لزم ان يثبت بالسبب شئ غير ما ثبت بالعبارة **قوله** ولم لا يكفي
الفهم السابق يعني للوجوب على النائم **قلت** كيف يكفي والخطاب للجميع ويلزم
عليه ان هذا الوقت لا قبله وهل يستقيم ان يقال للعاقل اذا جننت فافعل كذا

وللمنتبه اذا خرجت عن اهليه الفهم والفعل بالنوم فافعل كذا هذا ما يشهد
العقل بفساده فكيف يجوز ان يصدر عن الحكيم على الاطلاق ولانه لو كفى ذلك لم
تعرف الحال بين النوم وبين الجنون والاغماء عند الخصم فانه لو جن او اغمي عليه
قبل وقت الصلوة وزال بعد انقضائه لم يجب عليه قضاء تلك الصلوة عنده لعدم
اهلية الخطاب في الوقت ولو كفى الفهم السابق للزم عليه القضاء كما في النائم وقوله
لاجماع في حق النائم لا غير مذكور في الشرح ولكن ذلك كاف للاستدلال والاجماع
به على الخصم وقوله والحق انه كذا الى آخره مسلم فانا لا ننكر ان ايجاب الله تعالى
طلب الاداء لان ايجابه لا ثبت في حقنا الا بالخطاب وثبت به طلب الاداء عندنا
ولكن نقول ثبوت طلب الاداء وجب بالفهم بما جعله سببا فكان الوجوب الثابت
بالسبب غير طلب الاداء والحاصل ان من انكر شرعية الاسباب للاحكام يمكنه
ان ينكر الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء ونقول هما عبارتان عن معنى واحد
وهو ثابت بالخطاب لا غير فاما من اعترف بشرعيتها لم يكن له بد من اضافة نفس
الوجوب الى السبب ووجوب الاداء الى الخطاب كما قلنا **قوله** وانما نعرف
السبب الى آخره **قال** بعد تقرير شرحه وفيه بحث لان المضاف هو العبادة
كصلوة الظهر لا وجوبها والكلام فيه والوجوب مضاف الى العبادة وهي ليست بسبب
فما هو مضاف ليس بمسبب وما هو مسبب ليس بمضاف وايضا اتفق اهل اللغة
على ان اضافة المصدر الى الزمان اذا قام بغيره لظرفه الزمان او مفعوليته كضرب
اليوم ومعرفة الوقت

قلت الوجوب هو المضاف من حيث المضي الى الوقت وذلك لانا قد بينا في الشرح ان الاصل في الاضافة ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون المضاف حادثا به كقولك عبد الله وكسب فلان اي عبدا وجده الله تعالى وكسب احدثه فلان ثم الصلوة تضاف الى الوقت فيقال صلوة الفجر فيقتضي هذه الاضافة ان يكون الوقت سببا لوجودها اي مي صلوة اوجدها الفجر الا ان الفعل لما توقف على اختيار العبد لم نسلم ان يجعل سببا للوجود فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مقام الى الوجود الحسي مقامه خلفا عنه كما جعل كذلك في الاقرار فان مقتضاه ان يكون موجبه الوجود ويتعذر ذلك لتوسط اختيار العبد فاقيم الوجوب مقامه عاما ما عرف في موضعه وكان مقتضى قوله صلوة الفجر صلوة اوجدها الوقت وقضاء ومقتضاه صلوة اوجبها الوقت فهو معنى اضافة الوجوب الى الوقت وقوله اتفق اهل اللغة على كذا مسلم ولكن ليس هذا اضافة المصدر الى الزمان فان الصلوة معنى اعتبره الشرع موجودا في الذمة قبل الفعل وجعل الوقت سببا لهذا الوجود الذي سميناه بعض الوجوب على ما مر بيانه فهذه الصلوة هي المضافة الى الوقت لا فعل العبد الذي يحصل به فراغ الذمة عن الواجب فظرفيته لهذا الفعل لا تمنع سببيته لذلك الواجب والمصنف قد جعله ظرفا للفعل كما جعله سببا للواجب بقوله ما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد الى آخره قال وههنا بحث لان الواجب كما ثبت بوجوب الخبر

الواجد ثبت بالخبر المشهور اذ فيه شبهة لكونه احاد الاصل وليست اضافة الكل اذا كان غير واضح الدلالة فتخصيصه بالخبر الواجد لا وجه له قلت انه لم يخص الواجب بخبر الواجد في التعريف بل ذكر ان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وهو عام الا ان عامة الواجبات لما كانت ثابتة باخبار الاحاد قال في تقرير الحكم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وكون ان يكون الاستخفاف وهو الرد موجبا للفسق عند المصنف في اخبار الاحاد لا غير فما ورد العام المخصوص والمأول فلا يوجب عنده لاختلاف العلماء في بقائه حجة بعد التخصيص وورد الخبر المشهور يوجب التضليل لانه في قوة المتواتر فكان تخصيصه مفيدا قوله فما استصبح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا الى آخر ما ذكر في الشرح قال وفيه بحث اذ لا نسلم ثبوت المحرم والحرمة في حق المعذور وهذا واضح لان لله تعالى شرع لبعض العباد حكما وللبعض الآخر حكما آخر وهو ضع للاحكام اسبابا فسبب كل حكم انما يكون بالنسبة الى من شرع له ذلك الحكم لا مطلقا والا يلزم العبث يدل عليه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لان الله تعالى انما جعل الشهود سببا في حق المقيم الصحيح دون المريض والمسافر وكذا قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام والكلام في ترك المواخذة مع الاذن والكبيرة غير واردة اذ ليس في الكبيرة اذن الشرع ولو تحقق الاذن فلا نسلم انه غير مباح في حقه قلت سبب الحرمة

قد يمنع في حق المعذور فان سبب حرمة الكفر حقيقة ما وجب الايمان به حقيقة
وذلك ثابت في حق الجميع على الدوام وحرمة الكفر التي يثبت به لا تحتمل التبدل
أصلا لدوام سببه الا ترى ان المحرم جهتين حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق
العقاب بالاقدام عليها فجوز ان يسقط المؤاخذة بالاقدام في حق المعذور
لعذره وبقي الجهة الاخرى فيستحق الثواب بالامتناع ولا يؤاخذ بالاقدام ولكن
لا يصير مباحا قطعا مع انه يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كما يزول الحرام
فان ذلك خلاف النص والعقل وهو معنى قولنا ما استبيح مع قيام المحرم وقيام
حكمه جميعا وقوله ان الله تعالى شرع لبعض العباد الى آخره ممنوع لانا نقول
شرع الحرمة وسببها عام في حق الجميع غير مخصوص بقوم ولكن شرع في حق
المعذور حكم آخر وهو ترك المؤاخذة على الاقدام مع بقاء الحرمة وعامة الحق العبد
وهو محتمل الحكمة ولا يلزم منه العبث بوجه وقوله جعل السهو سببا في حق
غير المعذور ممنوع بل هو سبب في حق الجميع لعموم كلمة من الا انه شرع في حق المعذور
الترخص بترفيها علمه والدليل عليه انه لو صام يقع عن الفرض ولو لم يكن السهو
سببا في حقه لما وقع صومه عن الفرض كالصغير في شعبان وقوله والكلام
في ترك المؤاخذة مع الاذن الى آخره لا نسلم لان الغرض منه بيان تحقق الحرمة
مع ترك المؤاخذة وعدم استحقاله اجتماعهما وهو حاصل لانا قد بينا ان الجرمة لا تسقط
بهذا الاذن ولا تشتبه به بل اثره سقوط المؤاخذة لا غير والدليل عليه الحكم

من النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة خزيمة والذي قتله مسيلمة الكذاب على ما مر بيانه
في الشرح قوله وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير ذكر ما ذكره الشارح
ثم قال والصحيح انه لا يجوز له بذل النفس بالعزيمة اذ ليس في ذلك اعزاز الدين قلت
هذا قول مخالف لاجماع الفقهاء وما نعلم انه ليس فيه اعزاز الدين ليس كذلك لان
في جزاء عن هتك حرمة من محارم الدين تعظيم له وبذل النفس للاجتراء
عنه اعزاز للدين لا محالة قوله وترك الخائف على نفسه الى آخره قال فيه بحث
اذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز ان يكون بغير العنف بل بالحكمة والموعظة
الحسنة فبحصل ذلك التأثير بل اقوى مع سلامة النفس وحينئذ لا يكون بالعنف
الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقال عمر
رضي الله عنه اذا رأيتم اخا زلة فقاصحوه وادعوا الله تعالى ان يتوب عليه ولا تكونوا
اعوان الشيطان عليه قلت ليس الكلام في كيفية الامر بالمعروف وبيان
ترتبه انما الكلام في ان الخائف على نفسه في الامر بالمعروف المراعى ترتبه فيه اذا اقدم
عليه بالعنف او بالعنف على ما مقتضى الحال وبلغ فيه شأن علمه ام يعاقب فلنا
ساقط عليه لانه بذل نفسه لاقامة حق الشرع وقوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن
من الخوف قول مخالف للاجماع فانه لو نصح باللطف اولا ولم يؤثر جاز له العنف
بالاجماع وان كان خائفا ولكن لو امتنع عنه يرخص فيه وليس هذا القاء النفس
في الهلاك كما زعم بل هو بذل النفس لاحياء الدين واقامة الشرع الحق ومعنى قوله

لا تكونوا اعوان الشيطان عليه لانتركوه عن تلك الزلة وامنعوه عنها قولا او فعلا
فان لم تفعلوا كنتم اعوان الشيطان عليه **قوله** واما تم نوعي المجاز الى آخره
قال فيه بحث وهوان جميع شرعنا ايسر واسهل من شرع قبلنا لقوله عليه السلام
بعثت بالحنيفية السمحة السهلة فجاز حسن اطلاق الرخصة على الجميع وما قاله
احد **قلت** من شرط اطلاق الرخصة شرعا تحقق العزيمة فان كانت غير محل الرخصة
فالاطلاق بطريق الحقيقة وان كانت غير محل الرخصة او كانت في زمان سابق ولم
يبق اصلا فالاطلاق بطريق المجاز فاذا لم يوجد فيه عزيمة تقابله اصلا لا يجوز عليه اطلاق
الرخصة حقيقة ولا مجازا وان كان فيه نسر الا من حيث اللغة على انهم لو اطلقوا
لجاز ايضا ولكن عدم اطلاقهم في محل لا يدل على عدم جواز الاطلاق فيما اطلقوا
في رخصه المضطر الى شرب الخمر لنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه والاستثناء من الحظر اباحة **قال** فيه بحث اذ المقدر قد فصل
لكم ما حرم عليكم فلا ما وكلوا مما الا ما اضطررتم اليه اذ لا وجه للاستثناء من قوله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فان قلت جاز ان يكون المقدر نهي محرمه عليكم الا
ما اضطررتم اليه قلنا ح يلزم تكرير ذكر الحرمة وما ذكرنا فيه تقرير والاصل عدم
التكرير **قلت** المقدر الذي ذكره لا وجه له لعدم دلالة سوق الكلام عليه وعدم
الحاجة الى ذكر الاضمار بل المعنى واي غرض لكم في ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد
بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال الضرورة كقوله تعالى ولا تاكل مما لم

اي في جميع الاحوال الا حال التوبة وقوله عز وجل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم
اي لا تدخلوها في جميع الاحوال الا حال الاذن وكذا قوله عز ذكره ولستم بآخذيه
الا ان تغمضوا فيه وما قدروها في القرآن كثير او المقدر وقد بين لكم الاشياء
المحرمة عليكم مستثنى منها الشيء الذي اضطررتم اليه وما له يرجع الى المقول فهذا
المقدر الذي ذكرنا هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق ويفهم منه لا ما
ذكره من المقدرين اللذين ينبو عنها الطبع المستقيم ولا يقبلها الذوق السليم
يوضحه ان المقصود من بيان المحرم هنا ليس المنع عن الاكل ليستقيم المقدر
الذي ذكره بل المقصود من الكلام الانكار عليهم في الامتناع عن اكل ما ذكر
اسم الله عليه مع انه ليس بداخل في المحرمات المفصلة والمقدر المذكور اجنبي عن
هذا المعنى **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط الى آخره **قال**
فيه بحث لان ما لا يحتمل التمليك انما لم يحتمل الرد اذ لم يكن الرد قربة الى الله تعالى
اما اذا كان فيحتمل كاسقاط الكف عن الاجرا فانه يرد عند الاكراه على الاجرا
قربة ولان تفضل الله تعالى باسقاط التعجيل بالحكم بالتاخير يقول عز اسمه فعدة
من ايام اخر وجعل المرض والسفر سببا للتاخير بقوله ومن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر فما لا يحتمل التمليك وقد احتمل الرد بالتعجيل وايضا
في الاربع زيادة ثواب وموافقة المسلمين فان قلت لا تكون زيادة ثواب
اذ ليس عليه في الاربع الا ركعتان وتمام الثواب انما يكون في تمام العبادة لانا

زيادة الركعات قلت على تقدير التحسر انما تودى فهو ما علمه ولا اختيار في العبادة بتحسير الله تعالى كيف كان من خواص العبودية قلت هذا التعليل غير صحيح لان الدليل الذي منع عن الردة والاسقاطات لا يفصل بين كون الرد قربة وغير قربة وذلك لان الامور التي يجري فيها الاسقاط هي امور اعتبارية شرعية ليست بموجودة حسا فاذا وجد المسقط فيها خرجت عن الاعتبار ولم تبق فلا يقبل الرد ضرورة وبهذا الفرق بين رد ورد وقد زعم ان اسقاط الكفن عن الاجرا انما قبل الرد وفيه لان الكفن لم يسقط اذ دليل السقوط فيه لم يوجد بل ملوباف ولكنه رخص له في تركه مع بقائه مشروعا وكان واجبا بحيث لو تركه عوقب فسقط هذا الوجوب بالرخصة وهو لا يحتمل الرد ايضا وقوله تفضل الله تعالى باسقاط التعجيل الى الحج وهم ايضا لان التعجيل لم يسقط لان الدليل الذي اوجب الاداء حين لم يوجب سقوطه بل سقط وجوب اداه وهو لا يحتمل الرد ايضا ولان كلامنا في ان التصدق بالاحتمال التمليك اسقاط ولم يوجد هنا لفظ التصدق وقوله والربح زيادة ثواب مع جوابه مذكور في الشرح وقوله على تقدير التحسر انها تودى فهو ما عليه ممنوع لان ذلك في مختلف الجنس فاقامة مخلفه مقامه بل الواجب هو الاقل على ان في تخيير العبد بين امرين لا نفع له في احدهما بل ينفع منفعتين في الاخر ليس من الحكمة فلا يليق ذلك بالحكيم وقوله والاختيار

في العبادة بتحسير الله تعالى الى آخره مسلم ولكن اذا كان التحسر جائزا في الحكمة قوله تخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهي صوم ثلثة ايام قال ولا خفاء ان قوله الاول وهو وجوب الوفاء اولى من التخيير لان الجائز اذا وجب على نفسه صوم سنة ان فعل بالنذر والواجب لا يسقط بشيء آخر بلا عذر وايضا التخيير في الواجب غير جائز والا لجاز بترك فلا يكون واجبا وايضا عهد لخلف وعده هذا فلزم عليه هذا عند الخلف وانه لا يخلو من ان يكون مع اليمين حاصلا لانه هذا النذر او لا فان لم يكن لا يصح ترك الوفاء واعتبار اليمين وان كان فيكون هذه الصيغة مجازا فيه لانها صيغة النذر ورعاية الحقيقة اولى قلت قوله اوجب على نفسه كذا والواجب لا يسقط بشيء آخر ممنوع اذ يجوز ان يسقط بما اعتبره الشارع مسقطا له وقد جعل الشارع الكفارة مسقطا بقوله النذر يمين وكفارته كفارة يمين كما جعل الوفاء بالنذر مخرجا عن العهدة بقوله اوفوا بالعقود اوف بنذرك وقوله التخير في الواجب غير جائز على الاطلاق ممنوع فان التخير في الواجب المخير ثابت كالتخيير بين الاشياء الثلاثة للمكفر والتخير بين الركعتين والاربع للمسافر على ما اخترناه والواجب على هذا القول احد الشيئين اما الوفاء او الكفارة فجوز التخير وقوله عهد لخلف وعده هذا فلزم عليه هذا عند الخلف مسلم ولكن لم ان لم يخرج عن عهدة ما وجب عليه

بكفاية الميز بالنفي وقوله وانه لا يخلو الى آخره قلنا معنى الميز حاصل فيه
ولكن بطريق الحقيقة دون المجاز وذلك لان مخرج كلامه ميز لانه تعليق
والتعليق يميز حقيقة لما عرف وايضا قصده منع النفس عن ايقاد الشرط لا الجزاء
المنذور كما في قوله ان فعلت كذا فعبدي حر فقصد المتكلم منع النفس عن ذلك لا ايجاد
الحرية ووقوعها ولكن حنث كلامه وهو الحرام صيغة النذر واذا اجتمع في كلامه
الجهتان يعمل بما شاء في المرسل قوله محمول على انه وضح له
الطريق واستبان الى آخره قال فيه بحث اذ يجوز ان يكون وضوح
المرسل عنده لاعتقاده في المروي عنه ولا يكون كما اعتقده عند السامعين او
لتقليد مذهبا موافقه او يكون ارساله لعدم تذكر المروي عنه او لسهو اذ العدالة
لا تنافي هذه الامور والاسناد ينافي جميع تلك الاحتمالات وتمكن السامعون
من النظر في المروي عنه وسقاطه عندهم قول الراوي والمروي عنه او يكون ذلك
ممن له رواية عدلين والمعتبر اعتقاد السامعين وهذا بالجملة دليل مرجح
المسند قلت هذه احتمالات على خلاف الظاهر اذ الكلام في ارسال
العدل المتقن الضابط الذي هو من ائمة النقل والظاهر من حاله ان جزم بما
يوجب خللا في المروي خصوصا عند الجزم بانه قول الرسول عليه السلام الا ترى ان
مثل هذه الاحتمالات يوجد في العنعنة فانه اذا قال روى فلان عن فلان يحتمل
ان فلانا لم يسمع عن فلان بل بلغه بواسطة من مجهول ويحتمل انها لم تكن عدلا او كانت عدلا

عند الراوي غير عدل عند المروي له ويحتمل غير ذلك ومع هذا نقبل بالاجماع
لانها خلاف الظاهر فكذا هذا وقوله والاسناد ينافي جميع تلك الاحتمالات
ان سلم ففيه احتمال يربو على جميع هذه الاحتمالات لم يوجد ذلك في المرسل
وهو ما اشار اليه في الكتاب انه اذا سمى المروي عنه فقد نسب ما سمعه اليه ولم يحكم
بانه حديث الرسول عليه السلام ولا يستلزم ذلك الحكم منه بعد العلم بل يجوز انه
مع كونه مستورا عنده روى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع
حقيقة فاما المرسل فقد حكم على الرسول بانه حديثه ويستلزم ذلك تعديل
الواسطة اذ الكلام في العدل الضابط المتقن ومثله لا يحكم على الرسول بانه
قال ذلك الا بان سمعه عن ثقة لا ريبة فيه بوجه ولا يشترط تمكن السامع من النظر
في المروي عنه لقبول الخبر فان الراوي لو عدل المروي عنه بان قال حدثني فلان
وهو ثقة عدل يقبل خبره وان بقي مجهولا عند السامع فكذا الارسال تعديل للمروي
عنه دلالة ولا اعتبار لتقاطه قول الراوي والمروي عنه فانه لا اعتبار لعدد الرواة
ولا ترجح بكثرة الرواة عندهم فكان قول الواحد والاثنين سواء قوله في الشرح
ومثاله حديث مس الذكر الى آخره قال فيه بحث لان الاستغناء بالمانعين
للبحث لا للحدث فجاز ان يكون موجبا للحدث قلت هذا السؤال مع
جوابه مذكور في الكشف وفي عبارة المحقق اشارة اليه ايضا ولكن يميل الى ان السؤال
لازم وقد اشرت اليه في آخر الجواب الذي ذكرته في الكشف قوله في الشرح والبناء

www.alukah.net

ان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى الى آخره قال فيه بحث لان ما تتوفر الدواعي
على نقله اذا كثر نقل الدواعي عن نقله ولهذا نقل بعض القرآن احادا دل عليه اختلاف
مصاحف الصحابة في البسملة انها من القرآن في اوائل السور ام لا والكل رأس مسعود
رضي الله عنه كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وكما غسل اليدين في الوضوء
وكون الاقامة مثنى او فرادى قلت الاصل فيما عم به البلوى استغناء حكمه
لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر لعارض وهو ان يترك عامة النقلة الرواية اعتمادا
على غيره او يموت عامتهم في حرب او وبا او نحو ذلك والعوارض لا تعتبر في مقابلة الاصل
من غير دليل وتمام توضيحه في الكشف ٥ في الاخبار بنجاسة الماء قوله
في الشرح وذكر محمد بعد ذلك في السير ان المستور مثل الفاسق وهو الصحيح
الى آخره قال فيه بحث لان الظاهر من حال المؤمن العاقل الصدق اذا لم
يكن له غرض في ذلك لا سيما في باب الديانة وقد عد لهم النبي عليه السلام
وعرض العبد ظاهر وعارضه قول المولى والرق كان يقينا فلا يزول بخبره بخلاف
خبر المستور اذا لم يكن له غرض والطهارة ما كانت متيقنة قلت سلمنا ان
الظاهر من حال المؤمن الصدق ولكن قد ذكرنا ان الثبوت ظاهرا لا يكفي للتحقق
ما لم يشترط كيف وقد عارض هذا الظاهر ظاهر آخر وهو فشو الكذب بين الناس
وكذا الاصل في الماء هو الطهارة فلا يترك هذا الاصل بهذا الظاهر كما لا يترك بقول
الفاسق وليس الاتقان في هذا الباب الى العرض كما في خبر الفاسق وقول الطهارة

ما كانت متيقنة ممنوع بل كانت متيقنة بالنظر الى الاصل والشك وقع في
زوالها قوله في الشرح ثم قال محمد بعد ذلك في الفاسق والمستور ان السامع
يحكم رأيه الى قوله فلا حاجة الى ضم التيمم قال وههنا بحث من وجوه الاول
عند الكل الرأي يصدق لما عمل بخبره من كل وجه مع احتمال الخطأ فالعمل به
من وجه مع السلامة عن الخطأ اولى الثاني الاحتياط عند الارتياب واجب
الدعاية عقلا وشرعا لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والارتياب
انما يكون عند تعارض دليلين ضرورة وعند تعارض الدليلين يجب التوقف في
كل منهما مع ان الاحتياط لا بد وان توافق احدهما لموافقة الاحتياط لما يجب التوقف
فيه لا تقدح في الاحتياط وهذا اصل شريف فافهم الثالث لو اخبر الكافر عن
نجاسة الماء فالحكم اراقة الماء والتيمم وهذا عمل بخبر الكافر من وجه في حكمين ترك الوضوء
والتيمم فالعمل بخبر المسلم في وجه في حكم واحد اولى الرابع هذا مخصص بالفاسق
للنص بالتوقف في خبره دون المستور قلت الجواب عن الوجه الاول
انا لم نعمل بخبره مجردا فان ذكر غير جابر بل عملنا به وباكبر الرأي المنضم اليه وعند
ظن الكذب لم يسع الا نفس الخبر فلا يكون العمل به وعن الوجه الثاني ان الاحتياط
انما يجب عند الارتياب اذا لم يتضمن محظورا فاما اذا تضمنه فلا وههنا قد
تضمن الاحتياط العمل بخلاف موجب النص فلا يجب وقوله والارتياب
انما يكون عند التعارض الى آخره ان سلم فذلك لا يمنع وجود قادح آخر فيه

يمنع عن العمل به وقد وجد هنا وهو ترك العمل بالنص وفوت التوقف
الواجب به وعن الوجه الثالث انا لا نسلم ان الحكم ارافة الماء والتيمم بل الحكم
هو التوضي وان وقع في قلبه صدقه بل جواز الارافة حكم الكر الراي المنضم الى خبره
والتيمم حكم عدم الماء فانه لو وقع في قلبه كذبه لا يجوز له الارافة بل يجب عليه التوضي
من غير ضم التيمم اليه وعند ظن الصدق يجب عليه التوضي ايضا من غير ضم
التيمم ولكن له ان يتوضأ ثم يتيمم فتبين بهذا انا عملنا بخبر الفاسق في الحكمين
اللذين ذكرهما فوق ما عملنا بخبر الكافر فيهما فانا وجدنا عليه التيمم وترك التوضي
في خبر الفاسق مع وجود الماء ولم نجوز له التوضي به حال وجوده وفي خبر الكافر
اوجبنا عليه التوضي حال وجوده والتيمم حال عدمه لا حال وجوده ولم نعمل بخبر
الكافر فيما لم نعمل بخبر الفاسق فيه ايضا فانا لم نجوز في خبر الكافر ضم التيمم الى
التوضي عند ظن الصدق والكذب جميعا ولم نجوز ضم التيمم الى التوضي في خبر الفاسق
عند ظن الكذب لا غير فان التوضي عند ظن الصدق ساقط عنه فلا تاتي الضم
وبس ايضا ان ما ذكر لو كان عملا بخبر الكافر منه وحده في حكمين فذلك بدليل
يوجبه وهو انضمام اكبر الراي اليه فيجوز ولو عمل بخبر الفاسق من وجه في حكم
واحد كان ذلك عملا بلا دليل ومستلزم خلاف النص فلا يجوز وعن الوجه
الرابع ان المستور في زماننا ملحق بالفاسق لغلبة الفسق وفشو الكذب بشهادة
الشرع والحس فوجب التوقف في خبره ايضا قوله واذا ثبت ان خبر الواحد

حجة الى قوله في الشرح والاجماع في الاصل اقوى من الاجماع في الطريق فكان
الخبر اولى قال فيه بحث لان الخبر انما يكون يقينا باصله ان لو علم
انه خبر الرسول فكيف يكون يقينا باصله قلت ليس المراد ان هذا
الخبر يقين باصله ولكن المراد ان خبر الرسول بالنظر الى اصله يقيني
وان تحققت شبهة في هذا الخبر بالعارض والقياس في اصله ظني والشبهة
العارضية دون الاصلية فكان الخبر اولى قوله في الشرح في حديث
المصراة وهذا الحديث مخالف للقياس الى آخره قال فيه بحث لان
المثل والقيمة انما يصح فيما يكون قدره معلوما عند الضامن او المضمون له
وههنا ليس كذلك امّا المشتري فانه يحلبها مرتين او اكثر حتى تتبين بالتصرية
وكل منهما غير معلوم القدر فانه يكون غافلا عن التصرية فلا يقدر اللبن في
الحلبتين وامّا البائع فظاهر مع ان التصرية تغير حال اللبن حاله التصرية
وبعدها لكونها على خلاف عادة الحيوان فكيف يقدر بالمثل او القيمة بل القياس
في امثال هذه المجهولات ان تعفيها الشارع قلت لا نشترط لضمان
المثل او القيمة العلم بقدر المضمون بالاجماع فان من اتلف جنطة مثلا
انسان او شيئا ما من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف
وجب ضمان المثل او القيمة ولا يعدل عنه الى شيء آخر بسبب الجهل بل يؤمر ان
بان يسعى حتى يعلم المنكر للزيادة ان ادعاها او آخر وكذا هذا وتغير

الألوكة
www.alukah.net

حل اللبن لا يمنع ضمان المثل بل يجب الضمان بتلك الصفة على ان المشترى لو قدر كل حلبه يحكم عليه الصاع ايضا عند من عمل بهذا الحديث فثبت انه ليس بحكم معتبر • خبر المجهول قوله في الشرح واما الشيخ الثالث وهو ما اختلف السلف في صحته مع نقل الثقات عنه مقبول عندنا لانه لما قبله البعض صار كانه رواه بنفسه قال فيبحث لان قبول من المجهول انما يكون بالظن والرواية بنفسه بالقطع فكيف يكون مثله قلت نحن لا ندعي انه مثله من حيث القطع بل يقول هو مثله من حيث ان العدل حصوصا من القرون الاولى لا يتهم بتقصير في امر الدين فقبوله يدل على انتفاء جميع ما يمنع عن القبول عن هذا الخبر فصح عندنا قبوله ايضا كما لو رواه بنفسه وليس لمن لم يقبل ان يقول انه مقطوع على القطع فان العدل لو روى لا سناد يحب قبوله كما لو روى بالسماع فكان قبوله من هذا الخبر بمنزلة روايته بالاسناد وتعديلا للمروى عنه صحح عندنا القبول قوله وتسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قول او علم الراوى ذكر في الشرح ان عائشة رضي الله عنها عملت بخلاف ما روت عن النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها الحديث حيث زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن المغدوس من الروس الى لعن قال فيه بحث لجواز ان تزوجها كان باذن عبد الرحمن قلت لم يكن كذلك فانه لما قدم غضب وقال امثل يصنع به هذا وفتات عليه الى آخر ما ذكره في الكشف • معارضة قوله وحكم المعارضة بين

على هذا العمل بالحديث
عند الخصم لا يوجب الرد
الراوى لا يعمل بروايته
عن صحابي آخر
اصلا عنده

اثنين المصير الى السنة الى آخره قال فيه بحث لجواز المصير عند تعارض الاثنين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او ايه او اجماع او معقول وكذا الباقي ليظهر الحكم او عدمه بقابلها او رجحان احدهما اذ التعارض انما يكون ظاهرا والراجح ناسخ لقوله تعالى نأت بخير منها فان فضل الرجحان انما يحصل بغير الجنس اذ لو كان بالجنس فانما يكون المرجح العدد لاشتراك الخمس والعدد عند مرجح كثرة الشاهدين مع الشهود وقليل الرواة مع الاكثر ولانه جاز التسامح اثنين او اثنين باثنة واحدة وكذا في السنة فكيف يحصل الرجحان بالجنس قلنا الكثرة سواء جنس او غير جنس يفيد زيادة الفهم وهذا امر ضروري لان المتساويين تساويان وفي الزائد مرجحا واما النصاب فلها نصاب شرعا على خلاف القياس فلا مدخل للزيادة فيها كما في نصاب الزكوة والاسلم ان كثرة الرواة غير مرجح وكما جاز التسامح باكثر باثنين جاز عكسه مع رجحان الاكثر وهذا وارد في غير الجنس ايضا قلت جميع ما ذكره مبني على جواز ان الترجيح بكثرة الادلة وهو مختلف بين الاصوليين فذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى جوازه وذهبت العامة الى عدم جوازه وقد ذكرنا الدلائل الجانبين في الكشف وفي شرح هذا الكتاب في فصل الترجيح • ومعتمد العامة في المسئلة مسئلة الشهادة ومسائل اخر اجماعية ذكرت في موضعها لا محيص للخصم عنها واما الجواب الذي ذكر عن مسئلة الشهادة فلا ينفعه لان الكلام ليس في طريق ثبوت نصاب

الشهادة وانه ثابت شرعا غير معقول المعنى وانه يحتمل الزيادة اه له ولكن الكلام في
ان الشهادة التي صارت حجة بنفسها معقولا او غير معقول اذا تعارض ذكر وكانت
من حيث حجة واحدة منها وهو شهادة اثنين ومن حيث عدد منها وهو شهادة اربعة
او عشرة او عشرين لا يرجح احد الجانبين بالكثرة مع ان في شهادة العشرة او العشرين زيادة
ثقة ليست في شهادة الاثنين وقوله وكما جاز كذا جاز عكسه لا يفيده ايضا لانه ان سلم
لا يمنع تحقق المفاضلة بين القليل والكثير الذي هو المطلوب على انا لا نسلم جواز العكس لعدم
تصور ورود عشر آيات مثلا في زمان واحد حكما بل لا بد فيه من ترتيب ضرورة
نعم يسع ما تقدم بالاول منها لا بالثاني وان لم يعرف الاول منها كان النسخ بواحد
غير عين ولما ثبت بالدليل ان الاشتباه في التعارض لاشتباه الناسخ والمنسوخ
الناشئ من جهالة التاريخ وان الترجيح حكما بان الراجح هو الناسخ وان المرجوح
هو المنسوخ لا بد من ان يصير الراجح ناسخا للمرجوح عند معرفة التاريخ والواحد
يصلح ناسخا للكثير فتصير واحدا عليه والكثير لا يصلح ناسخا باعتبار الكثرة فلا يصير
راجحا بهذا الاعتبار فعلم ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح • في سؤر الحمار
قال لاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته واعترض عليه بان المحرم راجح
بالاجماع ولهذا حكم بحرمة لحمه وح يكون لعابه نجسا كسؤر الضبع فانهم حكموا
بنجاسته مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمه قال ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يلزم من حرمة اللحم نجاسة اللعاب فان العرق ليس بنجس بالاتفاق مع انه
ناشئ عن اللحم كاللعاب فجاز ان يكون اللعاب ايضا كذلك فاستبه امر اللعاب فانما

حكم بنجاسة لعاب الضبع لنجاسة عذرته والغذاء الله في ذلك ولهذا قال ابن عباس
رضي الله عنهما لعاب الحمار ليس بنجس لانه يعتلف بالقت والتبن قلت
هذا الجواب ضعيف فانه قد تحقق ان اللعاب سواء لحم فيلزم من حرمة
اللحم نجاسة اللعاب اذ الحرمة لا للكرامة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة
على ما عرف تحقيقه في الاسرار كيف وقد ثبت في بعض الروايات في لحمه انه رجس
ولا نسلم ان العرق ليس بنجس بل هو نجس في رواية ولو سلم انه طاهر فذلك للضرورة
اذ لا حرج ان عفي عنه مع الحاجة الى الركوب خصوصا في الحر الشديد معذر كسقوط
نجاسة سؤر الهرة مع نجاسة لحمها وقوله حكم بنجاسة لعاب الضبع لنجاسة غذائه
ليس بصحيح لان ذلك يوجب نجاسة عارضة لنزول اللحم ونزف الماكولة
اذا اكلت الفأرة والآدمي اذا تقيأ او شرب الخمر فما ان حكم بالنجاسة
على الاطلاق بسبب الغذاء فلا وقول ابن عباس رضي الله عنهما انه يعتلف كذا اراد به
ان لحمه يتولد من نبي طاهر لان علف طاهر فكون اللعاب المتولد منه طاهرا
ولم يرد به ان سؤره طاهر باعتبار طهارة علفه مع حرمة لحمه ونجاسته • والوجه
الآخر في تعارض الادلة فيه ان جابرا رضي الله عنه روى انه عليه السلام سئل ايتوضأ
بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية
فانها رجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا في الترجيح قال
فيه بحث لان الخبر الاول نص صريح في طهارته والثاني محتمل كما ذكرنا في العرق والسؤر

الألوكة
www.alukah.net

فكيف يعارضه وقول ابن عباس رضي الله عنه موكد بالحجة دون قول ابن عمر فلا يعارض
منها ايضا والصواب ما قلنا ان نجاسة لحمه لا توجب نجاسة لعابه كما في العرق وفضلة
لعابه مشكوكا **قلت** لا نسلم ان الاول صريح لانه عليه السلام لم يصرح بان
سؤره طاهر بل اجاب عن جواز التوضؤ به ولكن يلزم منه طهارة السؤر فكان يثبت
طهارته بطريق الاستلزام لا بالتصريح ولا نسلم ايضا ان الثاني مجمل لما بينا ان نجاسة
اللحم توجب نجاسة العرق واللعاب ولهذا كان عرق الكلب والخنزير ولعابهما نجسين
الا ان نجاسة العرق سقطت للضرورة كما قلنا فيكون الثاني حرمة نجاسة كالاول في
الطهارة عما ان الاول دون الثاني في ثبوت المتن والثاني دون الاول في الدلالة على المقصود
فتستويان فيتعارضان ولا نسلم ان قول ابن عمر غير موكد بالحجة فان من المعلوم
انه لا يقول ذلك عن هوى النفس بل اعتمادا على ذلك على ان الظاهر انه ترك ذكره لطهوريته
وطهوريته دليل حرمة لقوله من لحم نجس وقوله والصواب كذا ليس كذلك لما قلنا ان
نجاسة اللحم توجب نجاسة اللعاب لتولده منه ولئن سلمنا انه كذلك فلا يلزم منه ضرورة
اللعاب مشكوكا فيه لانه لما لم توجب نجاسة اللعاب فمن ان يتطرق الشك اليه مع ان الاصل
في الاشياء الطهارة والنجاسة تعارض **قوله** ولم يصح القياس شاهدا الى قوله الترجح
فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين **قال** هذا غاية تقرير فلا اعلم فيه
بحث لان الحدث بعد الوضوء اذا كان باقيا كما كان يقينا فما الفائدة في الوضوء مع امكان
تنجس الاعضاء بالخبث حسية والتيمم **قلت** نحن لم نقل الحدث بعد الوضوء

ثابت بيقين بل نقول ما زال ثابتا ظاهرا لانه وقع فيه شك فيه ولكنه كان
ثابتا فلا يزول بالشك والمراد من قولنا اليقين لا يزول بالشك ان ما ثبت باليقين
لا يزول بالشك وليس المراد انه بقي يقينا بحيث لا يتطرق اليه احتمال واما
الفائدة في الوضوء فتتطرق الاحتمال في الحدث لانه كان ثابتا بيقين وبزوال اليقين
بعده والخروج عن العهدة بيقين لانه لما جمع بين المطهرين كان الحدث زائلا
بيقين والاعضاء لا تتنجس به لانها كانت طاهرة عن الخبث بيقين فلا يلحق به
بالشك وتطرق الاحتمال الى هذه الطهارة عما مانعه لان الواجب هو التطهر عن الحدث
ظاهرا لا حقيقة واذا كان كذلك لا محذور فيه لانه اعرض عن استعمال المطهر من وجه
يوجب استعماله وضم التيمم اليه احتياطا **قوله** في الترجيح ولا نقال لما وجب تقرير
الاصول الى آخره **قال** فيه بحث لانه ح لا تكون تقرير الاصول ايضا وايضا
اية ضرورة في تقرير الاصول لا سيما تقرير اصل الحدث اذ هو مضر لهذه
المسئلة كما ذكرنا ويكفي ان نقال وقع الشك في الطهورية لاختلاط غير الماء به يقينا
فضم التيمم لليقين **قلت** لما وجب تقرير الاصول عملا بالدليل الاقوى ولم
يمكن الجمع بين تقرير اصل الحدث واصل طهورية الماء ترك العمل باصل الماء
لانا وجدنا حكم الماء القليل في الشرع انه متى خالطه شيء من النجاسة احد الماءين
حتى لو وقع قطرة من دم او بول في حب ماء احذ كله حكم الدم والنجاسة لو اصاب
الثوب منه اكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلوة ولو وقعت قطرة من بول او بول

لحمه فهو اخذ حكم حي لواصاب الثوب منه قدر الربع منع الجواز وان كان دونه لا يمنع وهنا اختلط اللعاب الذي فيه جهة النجاسة فاخذ الماء حكمه وصار كانه كله لعاب وقوله انه ضرورة في تقرير الاصول قلنا هي العمل بالدليل الاقوى وهو اليقين وترك العمل بالاضعف في مقابلته وهو الشك ولا ضرر في انتفاء اهل الحدث بوجه بل فيه الاحتياط لاستلزامه وجوب ضم التيمم الذي به يخرج عن العهدة بيقين وقوله ويكفي ان يقال كذا غير كاف لان اختلاط غير الماء به اذا كان ظاهرا لا يخرجه عن الطهورية ولا يوجب ضم التيمم اليه الا اذا غلب عليه كاختلاط الخل والتراب ونحوهما به فلم يكن مدركا من انتفاء الحدث وزوال صفة الطهورية بجهة النجاسة لوجوب ضم التيمم اليه فليس ان تحقيق المسئلة فيما ذهب اليه السلف دون ما ذكره قوله في الشرح بمثل نظير التعارض بين الايتين والمصير الى السنة كذا الى آخره قال فيه بحث اذ جاز الجمع بين الايتين بان نقول الامام الفاتحة وسكت حتى تقرأ المقتدي الفاتحة كما هو مذهب الشافعي وفي غير الجهرية لا يلزم الانصات وح لا تعارض بينهما قلت انما يكون الجمع بينهما بالطريق الذي ذكره اذا ثبت بالدليل ان السكوت في القراءة مكروه مجبور وقد ثبت ذلك بالدليل عندهم ولهذا قالوا بترك التسمية في السورة الجهرية لتحصل الاتصال في القراءة ولا يلزم الانقطاع على ان السكوت ليس بواجب على الامام والمسنون فاذا لم يسكت وقع التعارض في حق المقتدي ضرورة ولا نسلم ان في غير الجهرية

لا يلزم الانصات لان النفل لم يفصل بين الجهرية وغيرها قوله واذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض الى آخره قال بعد تقرير ما ذكره في الشرح هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه بحث لان القياس وان لم يعرفه النبي لكنه قد يكون باطلا فاذا تعارض القياسان يكون احدهما باطلا بالضرورة كما في النصين المتعارضين وشهادة القلب عامة للقياس والنص والمجتهد يجب العمل باجتهاده في جميع ادلة الشرعية عند التعارض وغير التعارض اصاب اولا بالاجماع فان الفرق بين الفراسة والالهام والمنام عن حجية الشرع بالاجماع والفراسة انما تعتبر في العاديات لا في الشرعيات ولهذا قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن وايضا بعد القياس الدلائل العقلية فاذا تعارض القياسان يجب على المجتهد ان يجتهد حتى يظهر له رجحان احدهما او يظهر له دليل عقلي كما في تعارض قياس لعاب الحمار على عرقه وعلى لبنه فانه اذا نظر عرف ان الاول ارجح لان مشابهة اللعاب بالعرق اقوى اذ الفم له حكم الظاهر واللعاب يترشح من المسام الصفة كالعرق بخلاف اللبن او يتمسك بدليل عقلي وهو ان الحمار يختلف باللعب والتبن وغيره من الاشياء الطاهرة فيكون لعابه الحاصل منها طاهرا كما قال ابن عباس رضي الله عنه قلت اما قوله اذا تعارض القياسان يكون احدهما بالضرورة باطلا فباطل لانه ان اراد به انه يكون باطلا لفوات بعض اركانه او شرائطه فمسلم ظاهر لان التعارض لا يثبت بمثل هذا القياس وكلامنا

في القياسين المتعارضين اللذين وجدا ركنهما وشرائطها جميعا وان اراد به
انه يكون باطلا لمخالفته الحق الحقيقي فكذلك لان صحته لا تتوقف على موافقته
الحق بل صحته باعتبار وجود اركانه وشرائطه وان اخطأ الحق الامر انه يجب على
كل مجتهد ان يعمل باجتهاده وان كان مخالفا لاجتهاد الآخر ويكون مثابا عليه مع ان
احد الاجتهادين مخالف لما هو الحق ضرورة تخالف النصين المتعارضين فان احدهما
باطل وليس بحجة علما ولا عملا ولهذا لا يجوز لكل مجتهدان يعمل بنص ويترك الآخر
وقوله وشهادة القلب عامة للقياس والنص مسلم ولكن لم يعمل به في تعارض النصين
لوجهين احدهما ان احد المتعارضين ليس بحجة اصلا علما ولا عملا فالترجيح بالفراسة
ان اخطأت تستلزم العمل بالباطل بخلاف القياسين فان كل واحد حجة وهو العمل
فالترجيح بالفراسة ان اخطأت لا تودي الى العمل بالباطل والثاني انه لا ضرورة في
النصين لوجود دليل آخر بعد النص يعمل به وفي القياسين ضرورة وقوله والمجتهد
يجب عليه العمل باجتهاده في جميع الادلة ممنوع بل الواجب عليه العمل بالاجتهاد عند
عدم النص لا عند وجوده وعند تعارض النصين وجب عليه الترجيح بما يظهر له رجحانه والا
كان عملا باطلا وقوله والفراسة ليست بحجة في الشرع مسلم ونحن لا نجعلها حجة
ايضا بل الحجة هي القياس ولكن الفراسة في مثل ما ذكرنا يحتمل ان تكون مرجحة لاحد
الحجتين على الاخرى فكان العمل بها اولى من الترك وقوله والفراسة تعتبر في العاديات
لانه الترجيحات دعوى بلا دليل لان قوله عليه السلام فان المؤمن ينظر بنور الله نعم الجميع .

وقوله بعد القياس الدلائل العقلية ممنوع لما ذكرنا في اول هذا الكتاب وقوله
سلمنا ان كل مجتهد حتى يظهر له رجحان احدهما مسلم ولكن الكلام في انه طلب الترجيح ولم يظفر
ولم يظهر لاحدهما رجحان على الآخر في حق العمل باحدهما بشرط التحري وما ذكره في لعاب
الجارمية على ما توهمه وقد بينا فساده . في الترجيح بكثرة الرواة قوله الا ان
هذا متروك باجماع السلف الى آخر ما ذكره في الشرح قال فيه بحث لان هذا
النوع من الترجيح اعتبره النبي عليه السلام والخلفاء وغيرهم فان النبي عليه السلام توقف في
خبر ذي اليدين حيث قال لم تقصر الصلوة ام نسيت حتى اخبره ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما وانكر ابو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم خبر
محمد بن مسلمة اليه وانكر عمر خبر ابي موسى الاشعري رضي الله عنه في قوله عليه السلام اذا استاذن
احدكم على صاحبه بلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري وكان على رضي الله عنه
لا يقبل خبر الواحد حتى ينضم اليه غيره كيف وهذا النوع من الترجيح ضروري كما ذكرنا
قلت ما ذكره ان هذا النوع من الترجيح قد اعتبره النبي وبعض الصحابة صلى
الله عليه وعلى آله وسلم عنهم لان كلامنا في خبر راويه عدل واحد عارضه خبر آخر راويه عدلان
ولو لم تعارضه العدلان لكان الاول واجب القبول ايضا والترجيح فيه بكثرة الرواة ام لا وفيما
ذكره من الاحاديث ليس فيه تعارض وترجيح اصلا بل النبي عليه السلام توقف في خبر ذي
اليدين لتوهم الغلط فانه لما تفرد به مع وجود من يواخذ به وسكوته او جب ذلك
توهم الغلط فلما صدقه ذلك زال الوهم وكذا سائر الاخبار التي ذكرها لم تقبل

الألوكة
www.alukah.net

اما التوهم الغلط او المذهب تفرد به الشامل وهو اشتراط العدد في قبول خبر الواحد ولا تعلق له بباب التعارض والترجيح بوجه الا ترى ان لكل ٢ اخبار وقبل انضمام خبر الغير اليها لم يكن مقبولا وان ٣ اخبار المنضمة اليها مؤدية لها لا معارضة فلم يكن هذا من باب الترجيح اصلا ولا نسلم ان هذا النوع من الترجيح ضروري لما بيناه في موضعه ولان الضروري مما لا خلاف فيه لاختلاف وقد انكره عامة العلماء فكيف يكون ضروريا ولئن سلم ان رواية الطرفية ضروري فلا نسلم انها تصلح للترجيح لاجماع السلف على عدم اعتبارها وترك الترجيح بها

قوله في الشرح فاما ما رجح حديث المشي على خبر الواحد في سهو الامام الى آخره **قال** فيه بحث لان حقوق الشرع اولى بالاحتياط لعمومه ولا نزاع في حصول غالب الراي لكل مجتهد وانما الكلام في الترجيح عند التعارض وللشهادة تضاف لا تعتبر الزنادقة عليه بخلاف القياس فلا تناقش عليه كالنصاب في الزكوة **قلت** اعتبار العدد عندهم في حقوق العباد ليس للاحتياط لتكون حقوق الشرع اولى به ولكن لان الشرع جعل خبر العدد حجة في حقوق العباد دون خبر الواحد فاذا اجتمعا لعدم التعارض بينهما بل يكون خبر الواحد في حكم العدم وكان تعارضهما فيها بمنزلة تعارض النص والقياس في حقوق الشرع فالحكم بحكم العدد بخبر الاثنين لانه هو الحجة لا غير فاما في حقوق الشرع فخبر الواحد حجة كخبر الاثنين فتحقق التعارض وطلب الترجيح بوجه صالح ولا يصح الترجيح بالعدد اعتبارا لحقوق العباد لان ذلك ليس بترجيح بل هو عمل بما هو حجة واعراض عما ليس بحجة اصلا وقوله ولا نزاع في كذا لا وجه له لان الغرض منه بيان الفرق بين حقوق العباد وحقوق الشرع لا بيان

انه يوجب غالب الظن يعني كل واحد يوجب علم غالب الراي فيصلح حجة في حقوق الشرع لان كل ما يوجب غالب الراي من الاخبار جعل حجة فيها بخلاف حقوق العباد فانه شرط فيها امرا زائدا على الخبر وهو العدد وقوله وللشهادة تضاف قد مر جوابه فيما تقدم • **بيان التغيير** **قوله** وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا واصحاب الحكم قطعا الى آخره ما ذكره في شرحه **قال** فيه بحث لان البيان انما يعتبر بالنسبة الى المبين لا بالنسبة الى الظن والقطع ولو كان كذلك لكان بيان المغير ايضا بيان تغيير لانه يغير من الاحتمال الى القطع **قلت** سلمنا ان البيان بالنسبة الى المبين ولكن زوال القطع عنه الى الظن تغيير له وعكسه تقرير له وليس بتغيير وذلك لان المراد من التغيير ليس صورة التغيير بل وجه يتحقق بل المراد منه تغيير موجبه الذي لو لم يوجد المغير لكان هو الثابت به والتغيير من القطع الى الاحتمال كذلك لان مفاد القطع اسقاط جهة العدم بالكلية والسكوت من كل وجه وتقرير الاحتمال الذي تمكن جهة العدم فيه لا محالة فكان تغييرا فاما التغيير من الاحتمال الى القطع فليس كذلك لان موجب الكلام لما كان ثابتا ظاهرا مع احتمال العدم الذي هو خلاف الاصل فيه كان ازالة الاحتمال عنه تحقيقا وتاكيدا لا تغييرا لانه زيادة ثبوت لا نقصه • **فمن اوصى لعامة** **قال** في الشرح هذا كلام منفصل الى آخر ما ذكره في الشرح **قال** فيه بحث وهو ان الخاص اقوى من العام وان قلنا ان العام قطعي لغلبة خصوص

على انا لا نسلم ان مبنى التغيير ازالة للاحتمال وتغيير الاحتمال الى القطع ليس بتغيير

فعلى هذا يكون الخاص مقدما على العام

التغيير يحصل بالاحتمال

صلاحية الخاص للاعتراض عليه لا تدل على كونه معترضا

كلام الخصم يدور على التغيير الذي هو ازالة القطع

العمومات وغلبة تقرير الخصوصات بحالها ولثبوت حكم الخاص بالتخصيص دون
العام **قلت** قد ثبت بالدليل ان العام مثل الخاص في القطعية وان الاتصال
شرط التخصيص وان الانفصال تبديل ليس برجوع عن الاول فكان هذا العام مثل الخاص
ولا نضرة غلبة تخصيص العمومات وتقرير الخصوصات لان احتمال تخصيص هذا
العام وتقرير هذا الخاص مشترط لتحقق الفضل بينهما ولسبق العام على الخاص
ولان الاصل الذي بنيت بالدليل لا تبدل بهذه الغلبة **قوله** واختلف
كيفية عمل الاستثناء الى آخر ما ذكره شرحه **قال** فيه بحث لان الاستثناء
نقض في حروف حكم المستثنى منه حتى لا يصح ضد حكمه معه بخلاف ذكر
الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى المنزل وجاوزته **قلت** لان
انه نقض للخروج لاستحالة دخول زيد في قولك حتى القوم الا زيدا في حكم المجيء
الخروج عنه بل هو مانع من الدخول عما معنى انه لولاه لكان داخلا واما
لا يصح ضد حكمه معه لانه لا يجتمع مع المانعية فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا
وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منتهية للحكم لا غير وانما شبه
بالغاية في ان الحكم ينعدم في المستثنى لعدم الدليل كما ينعدم فيما وراء الغاية
لعدم الدليل وما ذكر من الفرق لا قدح فيه **قوله** وعلى هذا اعتراض في بعض
صدر الكلام عائدا الى ان قيل في شرحه والمراد التساوي في الكيل لا التفاوت فسمى
مع الجفنة بالجفنة وبالجفنتين داخلا في صدر الكلام فحكمه **قال** في هذا

الفصل نظر لان المشهور من مذهبه عدم اعتبار الكيل **قلت** مذهبه عدم
اعتبار الكيل في اثبات الحرمة اي لا شرط للحرمة الفضل على الكيل فاما في اعتبار
الحل عند التساوي فالمعتبر هو الكيل لا غير نص عليه في كتبه وكتب اصحابنا فاشتبه
عليه فعليه الرجوع اليها **قوله** وقلنا هذا استثناء حتى الى قوله في الشرح
فلا يصح الاستدلال به على حرمة مع الجفنة او بالجفنتين **قال** فيه بحث بالجفنة ه
لانه سوى في اعتبار المساواة الكيلية في المستثنى مع المساواة الغير الكيلية في
الصدر فلا يحسن المفاضلة والمجازفة في الكيليات مع انه خلاف ظاهر النص
قلت لان الكلام على التقدير المذكور وهو المساواة الغير الكيلية في الصدر
اذ المساواة في الطعام شرعا وعرفا لا تتحقق الا كيلا فان تقديره في الشرع
والعرف ليس الا بالكيل واذا كان كذلك تناول الصدر راجحا الا مناسبة لهذه المساواة
وهي المجازفة والمفاضلة على الكيل بلا تناول الصدر غير المكيل لاختصاص هذه
المساواة بالمكيل وبيان هذه الشبهة وجوابها مذكور في الشرح تمام **
بيان الضرورة **قوله** لا بمحض السكوت **قال** بعد ذكر شرحه هذا
ما ذكروه في شرح قوله لا بمحض السكوت وفيه بحث اذ لا مدخل للسكوت في عرفان
نصيب الامة اصلا بل انما يعرف باثبات الشركة وذكر نصيب الامة فقط فضوله
لا بمحض السكوت ليس بسديد **قلت** للسكوت مدخل لان الموضوع
للبيان هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان في بعض المواضع احد السكوت حكم

الألوكة
www.alukah.net

الكلام لدليل دل عليه فصار كان الكلام قد وجد تقديرا ثم لا شك ان التكلم
بنصيب الباب ليس بموجود هنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام الاول ليس ببيان
لنصيبه بالوضع ولا بالاستعانة ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه البانة فاخذ هذا
السكوت حكم البيان والتكلم بهذه الدلالة الا ترى انه لو صرح بنصيب الباب بان قيل فلانة
الثلث ولا بيعه مانع لكان هذا الكلام بيانا لنصيبه لا الكلام السابق فسكوته عنه
بمنزلة التكلم به فتبين ان له مدخلا ما فيه وان قوله لا يحيض السكوت سديد قوله
ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم قال الصواب الساكت قلت قد ذكر
في الشرح انه مجاز اى بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه لما جعل
سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما ثم ذكر بعد اتمام بيان
اقسام الضرورة هذا هو تقرير قولهم في هذه اقسام اربعة وفيه
بحث لان هذا الفصل في اقسام البيان بحسب تاثيره في المبين من
التقرير والتغيير والنقد والتبديل وهذه اربعة من اقسام البيان
بحسب ذاته لا بحسب تاثيره ومنى ايضا بحسب التاثير اما للتقرير او التغيير
او النقد او التبديل فوضعها عند بيان اقسام النظم والمعنى لا ههنا
وايضا المراد هو ما يكون في حكم المنطوق والرابع وهو ما ثبت لضرورة الكلام
اما ان يكون من وجوه البيان المذكورة من العبارة والاشارة والدلالة والمقتضى
او لم يكن فان كان فلا حاجة الى ذكره ههنا ثانيا وان كان غيرها فلا يكون ملكا من اقسام

معنى العبارة ان يثبت بدلالة حال الساكت

وجب اراده هناك ولما فرغ من بيان ملك الاقسام ولواحقه شرع في
القسم الثاني من البيان فصل على حده لاحتياجه الى زيادة كشف
وتقرير لاقسامه واحكامه وقوله المراد اما ان يكون كذا الى اخره
ملخصه ان ملك الاقسام لتحقق معنى بعض الاقسام فيها ولكن
لا يمنع ان يكون من بيان البيان ايضا ما عتبار اخر كالظاهر والنص ونحوهما
من اقسام العبارة وهو ذلك بهي من وجوه البيان ولا يوجد ذلك خللا في انحصار
اقسام العبارة وكالخاص والعام والمشترك من اقسام الصيغة واللحن ومنى
باعتبار ما مر في القسم الثالث ايضا ولم يعدوه ذلك في انحصار الاقسام
وله نظائر جمة في المشروعات والمعقولات واما لم يذكر العامي الامام
ابو زيد رحمه الله بيان الضرورة في اقسام البيان لان نظره في تقسيم
البيان الى ما هو بيان بوضعه وحقيقته فلم يدخل في تقسيمه هذا القسم
ونظر هو لا المشايخ رحمهم الله في التقسيم الى ما هو اعم منه وهو ما يصلح
ان يكون بيانا وموثرا في الغير بوجه فدخل في تقسيمهم اقسام بيان
الضرورة فلذلك اوردوه في كتبهم ولم يذكره العامي الامام رحمهم الله

بيان الضرورة هو بيان البيان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

محصرة مما ذكروه والقاضي ابو زيد حذف سائر الضروري من هذا الفصل فلعل
ما ذكرنا حمله على ذلك قلت ان سلم ان هذا الفصل في اقسام البيان بحسب
الاثر لا نسلم ان اقسام سائر الضروري من اقسام البيان بحسب الذات بل هي
منها بحسب الاثر ايضا لان الاثر قد يكون في اللفظ بالتغيير او بازالة الخفاء
او باحتمال عنه وقد يكون في غيره والمؤثر في ازالة الخفاء واحتمال قد يكون هو اللفظ
حقيقة وقد يكون غيره وبسبب منه اقسام اربعة ان يكون المؤثر لفظا والمتاثر
كذلك وان لا يكون شيء منهما لفظا وان يكون المؤثر لفظا والمتاثر غيره وبالعكس
بالقسم الاول هو بيان التقرير والتفسير والتغيير والتبديل وما يوجد من اقسام
الباقية فهو بيان الضروري فالحاصل ان البيان قد يكون بحسب الذات وهو ان
يكون كلاما ابتدائيا يظهر به مراد المتكلم للسامع وهو المراد هاهنا اعلم بقوله تعالى
علمه البيان اي النطق الفصيح العربي عما في الضمير وقد يكون بحسب الاثر كما في اقسام
المذكور هنا فالشيخ رحمه الله جعل القسم الاول وهو ما يكون ساريا بذاته في اول الكتاب
لاقتضاء تقسيم ذلك ايا لما قسم الكتاب اربع تقسيمات وهذا القسم دخل فيها وحث
في النسخ • النسخ بيان لانتهاء الحكم في حق من خوطب بالشرع برفع وتبديل في حق
العباد الى قوله في الشرع حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على
عاقلته ان كان خطأ قال بعد تقريره هذا غاية تقرير كلامهم وفيه بحث اذ
لا شك ان الله تعالى يعلم انه ينتهي بالنسخ لكن لم لا يجوز ان يكون النسخ رفعا فيعلم الله

ينتهي بالرفع والحق هذا لانا نعلم يقينا ان المنسوخ كان حكم الله تعالى على العباد
فكون زواله برفعه عنهم اذ لا يكون زواله بنفسه وهذا ضروري وانما يصح قولهم ان لو كان
زواله بنفسه لا لحكم الله تعالى وهذا سر هذا الموضع ولا معنى للنسخ والرفع سوى حكم
الله تعالى بزوال الحكم الاول ثم بيان المدة او بيان لا انتهاء تابع للانتهاء فيتأخر عنه
طبعا ولا انتهاء تابع للنسخ فيتأخر عنه فلو كان البيان هو النسخ لزم تأخر الشيء عن نفسه
بمرتبتين وايضا قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية سمى النسخ تبديلا وقوله
الذي كان معلوما عند الله تعالى لافادة له في التعريف ولين سلمنا انه بيان فحق صاحب
الشرع فلم لا يجوز ان يكون بيانا ايضا في حقنا قوله لانا فهمنا الدوام قلنا فهم
الدوام لا ينافي كونه بيانا في حقنا ثم لقدرة العبد تأثير في افعاله لا اختيارية والقدرة
بخلق الله تعالى فكان الفعل الصادر عن العبد بالحقيقة صادرا عن تأثير قدرة الله
تعالى فكون ازالة الحلوة بفعل العامل بقدرة اعطاها الله تعالى ذلك وبفعل الله تعالى
انه منتهى اجل المقتول بقتله ولـ قول لم لا يجوز ان يكون كذا قلنا لان
الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولا الرفع وبالرفع ينقطع البقاء والبقاء ههنا
بالنسبة الى العلم محال لان ذلك خلاف معلومه وذلك مجال فلا يتحقق الرفع بهذه
النسبة ولكن البقاء بالنسبة الى العباد ثابت لجهلهم بالعواقب فيتحقق الرفع
بالنسبة اليهم وقوله المنسوخ كان حكم الله تعالى على العباد مسلم ولكنه بالنسبة
الى علمه حكم موقت الى مدة فلا يحتاج زواله الى رافع بهذه النسبة كما اذا قيل

منتهى هذا الحكم شرع الى سنة منتهى بانتهاء السنة ولا يحتاج الى رافع وقوله
انما يصح قولهم ان لو كان زواله بنفسه لا لحكم الله قلنا زواله بالنسبة الى العلم
بحكم الله تعالى ايضا ولكن بالحكم الاول لا لحكم جديد فانه تعالى لما شرعه الى مدة كذا
كان شرعه موقتا الى تلك المدة بالنظر الى العلم حكما بانتهائه عند انتهاء المدة
كما لو نص على توقيته فلا حاجة الى حكم جديد بالزوال فهذا هو البرهنة المسلمة فمن غفل
عن هذا المعنى توهم ان الحق غيره وقوله ولا معنى للنسخ والرفع سوى حكم الله تعالى
بكذا حكم بالنسبة الى العباد ولكن بالنسبة الى العلم فمعناه بيان المدة وقوله
ثم بيان المدة او لانتهاء تابع للانتهاء حكم ولكن لا انتهاء ليس بتابع للنسخ الذي هو
الرفع بل لانتهاء ثابت بالنسبة الى العلم وان كان رفعا بالنسبة الينا وانا
وقوله فهم الدوام لا ينافي كونه بيانا في حقنا غير مسلم لان من شرط كونه بيانا
العلم او لاعتقادا جازما بانه منتهٍ كاعتقادنا بان العمر منتهٍ فكان الموت بيانا
لانتهاء العمر لا قطعا له ولم يوجد هذا الشرط لانه كان مبتدأ فانا لا اعتقاد فلا
البيان بهذه النسبة نعم نحن نعلم بعد نزول الناسخ ورفع الحكم الثابت فيما
يلينا انه بيان لمدة حكم منتهٍ في علم الله تعالى فاما ان يكون بيانا بالنسبة الى ما كان
ثابتا في علمنا وفيما مضى فلا بل هو رفع بهذه النسبة لا غير وقوله لقدرة
العبد تأثير في افعاله الى آخره لا تعلق له بما نحن فيه لان كلامنا ان فعل القتيل الى العلم

www.alukah.net

قطع الحجة بالنسبة الى العباد على معنى انه لو لم يقتل لكان الظاهر من حال المقتول البقاء وان كان انتهاء الاجل بالنسبة الى العلم وكونه صادرا عن قدرة اعطاها الله تعالى لا يمنع ذلك ولا يقدح فيه بوجه **قوله** في الشرح قال صاحب الميزان هذا غير مستقيم الى قوله لا رفعا ولا ابطالا **قال** فيه بحث لان وجوب عمل المجتهد باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا او محسوبا عند الله تعالى حقا على الاجتهاد وان كان خطا لان الحق واحد عند الله تعالى وفي الواقع اذ كلا المتنافيين يمتنع ان يكون حقا في الواقع اذ يمتنع ان يجب الزكوة في حلي النساء ومع هذا لا يجب ايضا ولان النبي عليه السلام قال من اخطأ فله اجر واشتهر من الصحابة تخطئة بعضهم بعضا في اجتهاداتهم وانهم كانوا يقولون في اجتهاداتهم قول هذا رأي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني **ثم قال** والحق من هذه لا يجاب ان النسخ مرفوع حكم شرعي بخطاب شرعي متأخر وذلك لانا نعلم يقينا ان الله تعالى قد رفع عن العباد ما وضعه عليهم لا بتصور النسخ فيلزم ان يكون حقيقة النسخ هي الرفع فان قيل رفع الشيء انما يتصور عند تحققه والمنسوخ يكون منتهيا في وقت معلوم لله عز وجل غير متحقق فكيف يتصور رفعه قلنا انتهاؤه يكون برفعه **قلت** نحن نسلم ان الحق الحقيقي في الواقع وعند الله تعالى واحد ولكن يعني بتعدده في حق العباد تعدده في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ويحسب له العامل ويكون عمله صوابا لا خطأ وان لم يكن موافقا للحق الحقيقي

فاذا اجاب مجتهد في حلي النساء بوجوب الزكوة باجتهاد واجاب آخر بالعدم كان كل واحد منهما في الجواب الذي اجاب به مصيبا على معنى انه بنى الجواب على دليل شرعي وهو الاجتهاد وان اخطأ احدهما الحق الحقيقي في اجتهاده فيما ذكرنا ان قوله وجوب العمل بالاجتهاد لا يوجب كونه حقا ان اراد به الحق الحقيقي مسلم ونحن لا نتكلم به وان اراد به كونه حقا في العمل فذلك ممنوع لان وجوب العمل بما هو خطأ من كل وجه وليس بحق اصلا يمتنع في الشرع والعقل وهو المراد مما نقل عن ابي حنيفة رحمه الله ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد واذا ثبت التعدد في حق العباد من هذا الوجه جاز ان يكون النسخ بيانا في حق صاحب الشرع ويكون هو الحق الحقيقي ويكون هو ذلك رفعا بالنسبة الى العباد ولم يلزم منه تعدد الحق الحقيقي بل هو واحد غير وهو كما انه شائع فانها علامات منصوبة بالنسبة الى الشارع وان كانت موجبة بالنسبة الى العباد والمراد من الحديث اخطأ الحق الحقيقي وكذا المراد من خطأ بعضهم بعضا وخطأ انفسهم واما التعريف الذي اختاره فغير جامع لان الرفع يطرق على انساء نسخ عند الجمهور حتى اوردوا في كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع عن صحف ابراهيم بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء ولم يدخل في هذا التعريف لان الانساء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ومن لم يجعل هذا القسم نسخا تحمل ان يكون عنده جامعا وتمام الجواب عن قوله لا يتصور النسخ

بدون الرفع الى آخره • الزيادة على النص نسخ قوله في الشرح واجيب
من جعل الزيادة نسخا الى قوله وان كانت بيانا ضرورة قال فيه بحث لان
قولهم ان المقيد مرفع للاطلاق ولاحقا فيكون نسخا انما يصح ان لو لم يكن المراد
من المطلق المقيد اذ قد مطلق الشيء ويراد مقيده لقاعدة كر غاية الدواعي عن
الفتوى كما في اطلاق المنسوخ مع انه يراد المقيد بالوقت وكالتاويل كما في قوله
تعالى فاقتلوا المشركين وقاطعوا ايديها واراد بعض المشركين وبعض اليد
وكالتسهيل كما في قوله اعتق رقبة واراد المسلمة وح لا يحقق النسخ الا ان
يثبت انه عمل بالمطلق او بقول الشارع او الاجماع كما يجيء طريق معرفة النسخ
فان قيل اطلاق المطلق واراد المقيد تكليف بما ليس في الوسع وهو غير جائز
ومجاز والاصل عدمه قلنا انما يلزم التكليف ان لو لم يبين بالمقيد وقت
الحاجة لما علم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز والمجاز اولى من النسخ
عند التعارض باجماع العلماء لانه اسهل واكثر واما القياس المخصص بخصوصه
العام مع ان دلالته لكونها نطقية اقوى من دلالة المطلق لكونها بالعموم المقيد
وبنفي الحكم مطلقا والمقيد بنفيه بوصفه وليس بناسخ فهو بيان واما باعتبار
وان يعم الخاص لكن الخاص ساكت عن نفي العموم فلا يرد قلت قوله المقيد
انما يكون نسخا اذا كان المراد كذا الى آخره مسلم ولكن لا يكون ان مراد من المطلق
المقيد بدون قرينة لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام مفهوم لا اجمال فيه حتى

والتقييد خلافه فلا يكون ان يكون مرادا منه بدون قرينة متصلة بالكلام حاله التكلم
ولا نسلم ان المراد من المطلق المشروح المقيد بالوقت بالنسبة الى العباد بل
الثابت به في حقهم الاطلاق والناسخ يرفعه كما قلنا وقاتلوا المشركين عام خص
بدليل لحق به وليس من باب المطلق والمقيد وقاطعوا ايديها مجمل في حق
المجمل لما عرف في فروع النفع وفعل النبي عليه السلام بينه وقوله اعتق رقبة
لا يكون مرادا منه المسلمة بدون قرينة وقوله وح لا يحقق النسخ الا ان يثبت انه عمل
بالمطلق او بقول الشارع او الاجماع ممنوع لان المطلق اذا ورد بعد وجوب
من غير توقف على ما ذكر لان الاطلاق معنى معلوم منه لغة حقيقة فلا يتوقف تبينه
على امر آخر وقوله انما يلزم التكليف ان لو لم يبين بالمقيد عند الحاجة الى
آخره غير صحيح لان تاخير البيان الى وقت الحاجة انما يجوز في بيان التفسير الذي
هو بيان المجمل ونحوه اما في بيان التقرير واما تعتقد المطلق فبيان تغيير لانه
تغيير موجب الكلام عما كان فلا يكون الا متصلا فاذا كان متاخرا يكون
نسخا لا بيانا وقوله والقياس المخصص بيان وليس بناسخ فالمقيد اولى
كذلك ايضا لان القياس لا يقبل ان يكون نسخا اصلا فيكون بيانا ضرورة فاما المقيد
المتاخر فلا يصلح بيانا اصلا فلا يكون الا نسخا • في افعاله عليه السلام •
قال ابو بكر الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل يعتبر به فيما يقع عليه تلك الصفة
وان لم يعلم يعتقد فيه الاباحة التي هي ادنى افعاله حتى يقوم الدليل على الخصوص به

نسخة الألوكة www.alukah.net

قال فيه بحث اذ لو ظهر قصد القربة منه عليه السلام يكون مندوبا لانه اذى اجزاءا من القرب كبقبيل الحجر الاسود والصحيح انه ان علم صفته من الوجوب والندب والاباحة حكم بحكمه وان لم يعلم فان ظهر قصد القربة الى الله تعالى كتقبيل الحجر الاسود فهو مندوب والا فمباح قلت لا وجه لما ذكره لان قصد القربة اذا ظهر صارت صفته معلومة فدخل تحت قوله ان علمت صفته فلا تكون لذكره فائدة في اجتهاد النبي عليه السلام قوله ع الشرح واما مستند الحكم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فاسد الى آخره قال فيه بحث لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الواقعة قلت ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك ههنا لانا نعلم يقينا انه عليه السلام كان ينطق بدون الوحي في كثير من امور مثل الاكل والشرب والمضاجعة مع الاهل والخلق ونحوها فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن اجراؤه على العموم يحمل على اخص الخصوص قوله وما يتصل بسنته بغيا شرايع من قبله الى قوله كما سن سنته قال فيه بحث لجواز ان يكون من الفرائض والواجبات قلت المراد من سنته ههنا طريقته فتناول الكل ع تقليد الصحابي قوله لاجتماع السماع والتوقيف ولفضل اصابتهم قلت بعد تقرير ما في الشرح الظاهر انه لو كان بالسماع والتوقيف لرواه لان هذا مصدوق قوله والعالم يرى وعلم انه باجتهاد وزيادة مشاهدتهم احوال التنزيل واسباب النزول تعارض بالقياس وزيادة اجتماعهم غيرهم باجتهاد ذات الصحابة وغيرهم وبما استقر عليه

اداؤهم من الاصول والفروع مع معرفة احوال التنزيل والنزول بالعقل بواد واشهد واحد او قول الصحابي من قبيل الاجتهاد قلت لا نسلم ان الظاهر ما ذكره بل الظاهر الاكتفاء بجواب المجادلة عند السؤال وعدم الاشتغال بالدليل ولا نسلم ايضا ان زيادة مشاهدتهم احوال التنزيل معارض بالقياس لان قولهم قياس ايضا ان لم يكن غير ناظر لان الخلاف فيما يدرك بالرأي فكان رأيهم اقل ولا نسلم ان فقههم لم يحيطوا باجتهادات الصحابة كما احاط غيرهم والاصول والفروع مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع وهم كانوا اوفر حظا من الوقوف على معانيها واشد معرفة بالاخذ من معانيها مع انهم كانوا شاهدين للاحوال وليس الخبر كالمعاينة اذا لم يكن متواترا قوله فاما اذا اختلفوا ع شيء فان الحق لا يعدو ع بعض اقاويلهم الى آخره قال بعد ذكر شرحه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الاجماع على الخطأ انما يكون بالاتفاق على حكم واحد خطأ وههنا ليس كذلك اذ كل فريق يخالف قول الآخر فلا يكون لهم اتفاق على شيء والحق التابعون على احداث قول آخر في الصحابة اختلفوا ع نصيب للام ع زوج وابوين او زوجة وابوين فقال فريق للام ثلث الكل ع المسلمين وللاب ما بقي بعد اخراج نصيب الزوج او الزوجة وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وقال آخرون للام ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج او الزوجة ع المسلمين وللاب ما بقي ثم قال ابن سيرين وهو من التابعين ع للام مع اب وزوج ثلث الباقي بعد نصيب الزوج وهو قول ابن عباس وع للام مع اب وزوجة بالعول الآخر وقال بعض التابعين بعكس هذا وما انكر على ذلك

الألوكة www.alukah.net

اجد فصار اجماعا منهم على احد قولي الغير قلت من قال انهم لم يتفقوا
اجد الحكمين عينا ولكن نقول اختلافهم على حكمين يستلزم اتفاقهم على امر واحد وهو
الجواب وذلك يستلزم ان لا يبعد الحق عن جوابهم فالقول الثالث ح يكون خطأ لمجالة
كما اذا اختلفوا في الجد مع الاخ على المقاسمة وعلى حرمان الاخ فكان هذا اتفاقا منهم
على ان الجواب ما ذكروه وان الحق لا يعدوه فكان القول بحرمان الجد باطلا لاستلزامه
اتفاقهم على الخطأ ان كان صوابا ثم لا يمسك لما قيل عنه
لان ما اختاره قول معاذ من الصحابة كذا في بعض شروح الفوائض ولان ابن
سيرين قد عارض الصحابة وافتى معهم فاعتد بخلافه كما اعتد بخلاف مسروق في مسئلة
الحرام فانه احدث فيها قولا خارجا عن اقوال الصحابة وقوله ليس بشيء لان مسروقا
عاصر الصحابة فاعتد بخلافه فيهم واما عكس قول ابن سيرين وهو القول
لانه مخالف للنص والمعقول جميعا ولانهم اختلفوا في كل مسئلة على قولين والحق لا يعدوه
اقاويلهم في المسئلتين فاختيار احد القولين في مسئلة واختيار الآخر في المسئلة الاخرى
لا يستلزم خطأ الامة في شيء من المسئلتين ان فرض حقيقته بل كان موافقا لمذهب كل
صورة مع قول مخالف ما اذا كان في مسئلة واحدة **اجماع** قوله ولا عبرة بقلة
العلماء وكثرتهم • قلت اقل ما يعتد به اثنان ليحصل معنى الاجماع **قال** فنقول
لان اتفاق جميع المجتهدين انما يتحقق بموافقة العامي لان الاجماع تقليد اي وح لا فرق
بين الواحد والكثير **قلت** لا عبرة بموافقة المقلد ومخالفته في الاجماع لانه

لا دليل معه فيكون وجوده وعدمه في انعقاد الاجماع بمنزلة الا انه لما انعقد باتفاق
اهل بيت الحكم في حقه تبعا كالنساء والصبيان واذا كان كذلك لا بد
لتحصيل معنى الاجماع من اثنين من اهله • **قياس** قوله والفقهاء
اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا ذكر في الفرع ان هذا
اشارة الى معنى القياس من غير ان يكون تعريفا • والمعول عليه في تعريفه
انه اباحة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وذكر قاضي القيود
قال فنقول انه ان اراد انهم اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا
ذلك الحكم قياسا فهذا بعيد جدا لان الحكم مدلول القياس فكيف يكون هو وان
اراد انهم سموا اخذ الحكم قياسا فكذلك لان الحكم انما يوخذ عن دليله بالاستدلال
المتاخر عن الدليل والدليل ههنا ليس الا القياس فكيف تكون الاخذ المتاخر
عن القياس عبرة بين هو وبين القياس **قال** وقال القاضي ابو زيد القياس تعدية
حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو عارض عليه ان حكم الاصل وصفه وتعليل
الاوصاف وتعديتها محال **قلت** اراد وا انهم سموا اخذ الحكم قياسا دون
الحكم وقوله الحكم يوخذ عن دليله بالاستدلال مسلم ولكن قوله الدليل هو القياس
ممنوع بل الدليل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو الوصف الجامع
في المقيس عليه وهذا الاخذ بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع
حكم هذا الاخذ وبيانه انهم اخذوا حكم اشعار الطهارة في غير السبيلين من الاصل

الألوكة
www.alukah.net

وهو المخرج المعلل بعلة جامعة كما عرف قال فضل هو المخرج او الدليل الذي اوجب
لا تقاض في المخرج والحكم هو لا تقاض واخر هذا الحكم منه للفرع هو القياس
والمراد من لا خراج اثبات مثل هذا الحكم في الفرع مستفادا من لا صل وهو
لا تقاض من حكم هذا لا اخر فتبين ان ما ذكره المصنف صحيح واضح وان لا اخر
ليس بمتاخر عن القياس بمرتبتين ولا بمرتبة بل هو عين القياس وما
لا عتراض المذكور على تعريف العاضد لا مام الى زيد فهو اعتراض صاحب المعيار على
التقويم واجاب المشائخ عنه ان المراد من التعدية اثبات مثل حكم لا صل في
الفرع من الحوان والفصال والحل والحرمة ونحوها اذ التعدية في مثل هذا الموضع
لا تتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا التركيب حتى عن قرينة نطقية كقولك
ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان المراد منه ضربته مثل ضربه لا ستحالة ان يكون
ضربه ضرب زيد فكذا اضربنا ثم ذكر التعريف الذي اختير في الشرح وهو انه اثبات
كذا الى آخر ما ذكره من فوائده فيقوله وقال والبحث المذكور آت ههنا لان
اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال على دليله فيكون لا ظهار متاخرا عن دليله بمرتبتين
والدليل ههنا ليس الا القياس فيكون لا ظهار وهو متاخرا عن القياس والمتاخر لا يكون
غير المتقدم والجواب عنه ما ذكرنا قوله وان تعدى الحكم الشرعي الى آخر
ما ذكره في الشرح قال فيه بحث لانه قد ظهر ان التعدية غير جائزة لاستحالة نقل
لا وصاف وان اراد بالتعدية اخذ الحكم كما قال في تعريف القياس او اثباته الحكم كما اختاره

٨٥

ذكر بعض القياس فلا تكون شرطا له فالصواب ان لا يجعل التعدية من الشروط
قلت ليس المراد من التعدية النقل بل المراد منه اثبات مثل حكم لا صل للفرع
كما مر وقوله ان اراد بالتعدية اخذ الحكم فذكر بعض القياس فلا يصلح شرطا له قلنا
تصور وفرع التعدي بالقياس هو الشرط لصحته لا نفس التعدي فان ذلك حكمه
وهذا التصور سابق عليه فيصلح شرطا واجيب عنه ايضا بان التعدي حكم نفس القياس
وهو القياس شرط لصحته على معنى ان صحته تتوقف على وجود التعدي والحكم بصحته غير نفسه
فيجوز ان يكون التعدي حكما لشيء وشرطا لشيء آخر وقد بينا هذا السؤال مع جوابه
في الكشف في اول باب حكم القياس ثم لا بد من اشتراط ان التعليل بعلة قاصرة
غير جائز عندنا فلا معنى لا خراجه من الشروط قوله في الشرح تمسك الجمهور بقوله
تعالى وعلم آدم لا سماء كلها الى آخره قال فيه بحث لان علم جامعها الهم كقوله
تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهناه او علمه لغة من سبعة من الجن او غيرهم
وايضا لا اسم عين المسمى عند اهل السنة فجاز ان يكون المراد ذلك لا اللغات على
ان تعليم المسميات افضل من تعليم اللغات وايضا القياس مظهر فجاز ان يكون اللغات
توقيفية ومظهر القياس ما خفي كما في القياس الشرعي قلت كل ما ذكر خلاف
لا صل وعدول عن ظاهر اللفظ وما اجتمع عليه المفسرون في تفسير هذه الآية
مع ان لا صل في التفسير التوقيف حضوصا في مثل هذا الموضع فلا يجوز حمل الكلام عليه
من غير دليل على انا لا نسلم ان علم جامعها الهم في الآية المذكورة ولئن سلم فالالهام

الألوكة
www.alukah.net

من الله تعليم خصوصا في حق الانبياء عليهم السلام وقوله القياس مظهر مسلم
ولكن لا محل شك بل لما قدمت بمعرض شرعي وخفي علينا وليست اللغات كذلك قوله
في الشرح في مسلم ظهار الذمي والكافر ليس باهل للتظهير والتكفير بخلاف العبد الى
آخره قال فيه بحث اذ للخصم ان يقول لا نسلم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة
بوجه بل عقوبة محضة لان مذهبه هذا وح حان ان يعاقب الذمي به قوله حتى لو
عتق العبد واصاب ما لا كانت كفارته بالمال ويقول الخصم ان كلامنا في العبد حال
كونه عبدا والذمي اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا قال او اطعام او اعتاق
مشروع عبادة وغير عبادة لكن المشروع في باب الكفارة منها ليس الا العبادة
اذ الكفر يحصل بها قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات وقال عليه السلام
اتبع السيئة الحسنة تمحها ولهذا سمي كفارة والكافر ليس باهل لما فيه معنى العبادة بوجه
وما خلا عن معنى العبادة اصلا لا يصلح للتكفير ايضا فلم يجز ان يعاقب الذمي بالجانب الاعتاق
او الاطعام عما وجب بكون كفارة منهيه للحرمة وقوله حتى لو عتق العبد الى آخره معناه
ان العبد اهل لوجوب الكفارة لاسلامه واهليته لحكم العبادة فيعقد ظهاره موجبا
للكفارة كما يعقد يمينه كذلك وجب عليه الصوم في الحال للعجز فاذا عتق واصاب
مالا استدل تلك الكفارة الى المال كما في كفارة اليمين فاما الكافر فليس باهل لها لكفره فلا يعقد
ظهاره موجبا للكفارة كما لا يعقد يمينه ولهذا لو حلف ثم اسلم وهو معسر لا يصح منه الصوم
كفارة لما مضى في حال الكفر لانها لم تعقد موجبة للكفارة اصلا واذا لم

ان المعنى ما ذكرنا لم يكن للخصم ان يقول ذلك لان الذمي اذا اسلم لا يقع منه
الصوم كفارة لما مضى في حال الكفر بالاجماع لان اليمين الماضية في حالة الكفر فكذا
عن الظهار قوله وانما خصصنا التعليل الى آخره ذكر في الشرح المراد من التساوي
هو المساواة في الكيل بالاجماع قال فيه بحث لان الاجماع غير معلوم
اذ الظاهر من كلام الشافعي عدم اعتبار الكيل وانكر اصحابنا على حنيفي ما ذكروا
الاجماع في هذا الموضع ويتمسكوا برواية الغير فلو كان الاجماع متحققا فما
اليها وفيها البحث لان رواه الاخبار المذكورة فيها سواء بسواء او مثلا
بمثل بلغوا حد التواتر او الشهرة دون خبر الكيل فلا يعارضها ولئن سلم
ان المساواة الكيلية معتبرة في المستثنى فيلزم دخول المساواة الغير
الكيلية في المستثنى منه وح لا ينحصر المفاضلة والمجازفة في الكيليات
فيلزم ان لا يجوز بيع المذروع بالمساوي الكيلي وهو خلاف الاجماع الغير
قلت الاجماع المذكور معلوم مشهور بين فقهاء الفريقين مذكور في
كتبهم فمن اشتبه عليه ذلك فعليه الرجوع فيه الى اهله امتثالا لقوله تعالى
فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله وانكر اصحابنا على حنيفي ما ذكروا
الاجماع ممنوع بل هو مذكور في عامة كتب اصحابنا من الاصول والفروع
وهو لم يذكره فذلك لاعتماده على شهرته وتمسكهم بالرواية الاخرى لبيان
مستند الاجماع وقوله رواة اخبار كذا بلغوا حد التواتر دون خبر الكيل

غير مقبول ومسموع منه لانا نعلم يقينا انه لا ممارسة له بمعرفة الاحاديث
وصحة سندها ومعرفة الرجال وكثرة الرواة وقلتهم فهذا دعوى منه بلا دليل
ولنا سلمنا انها كذلك فلا تعارضها خبر الكيل بل بينتها لان مطلق المساواة
او المماثلة ليس مرادا فان المساواة من حيث الحبات او الصفات غير معتبرة
بالاجماع فلا بد من تقييدها بشيء وذلك غير معلوم فتكون خبر الكيل بيانا لها لا معارضا
ولنا سلمنا انها لا تتقيد به لانه لا يصلح معارضا لها فذلك لا يمنع تقييدها بالاجماع
وقوله ولنا سلمنا ان المساواة بالكيل معتبرة قد مر الجواب عنه وقوله
ويلزم ان لا يجوز بيع المساوي مسلم على تقدير دخوله في الصدر وهو قول الشافعي
وعلى تقدير عدم دخوله فيه لا يلزم وهو مذهبنا وقوله وهو خلاف الاجماع ممنوع
قوله وكذلك جواز الابدال الى آخر ما ذكره شرح هذه المسئلة **قال**
بعد تقريره هذا غاية تقرير كلامهم وفيه بحث لان جميع مواعيد الفقراء ليس على
الاغنياء وايضا هذا انما يصح ان لو كان الماموربه جنسا واحدا كما ذكرتم في مثال
السلطان وليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء بما عطا الفقير من اجناسهم
المختلفة فحصل الخلاف في المواعيد المختلفة بوقوع الاستبدال وايضا لو احتاج
الفقير الى شيء غير الشاة يبيعها ويشتري ما يريد وايضا البدل لا يدفع جميع
حاجاته كما في الجنس ففي البدل ملاءة الجنس مع زيادة مخالفة النص وايضا
جواز الابدال ان ثبت بالنص فالحاجة الى التعليل بل لا يجوز على اصلهم ان التعليل لا يجوز

اذا علم حكم الفرع بالنص وان لم يثبت فمثبت النص بالتعليل وايضا قول مع
الحكم انا ه كما كان قلنا لانسلم ان حكم النص انه جاز ان يصرف الفقير بل
حكمه انه متعين للصرف وايضا لو صح هذا فما الحاجة الى هذه التكلفات وان
لم يصح فما الفائدة في ذكره **قلت** جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء من حيث
التقدير لان الفقير من لا شيء له وقد وعده الله تعالى دفع حوائجهم اجاله
على الاغنياء بمال الزكوة ولم يحملهم على غير جنس حضار كانه قيل لهم ادوا جميع حوائجهم
من مال الله الذي وجب عليكم ولا تقل انه تعالى لم يعتبر في اخبار مواعيدهم
على مال الزكوة بل اوجب لهم خمس الغنائم واوجب صرف الكفارات وصدقة
الفطر والعشور انهم فقراء كانه قيل للاغنياء ادوا بعض حوائجهم من مال الزكوة
فلا يلزم منه جواز الاستبدال لانا نقول هذه امور ثبت بالعوارض وليست
بامور اصلية فربما لا يقع حرب في سنين ولا يحصل غنيمة وربما لا يكون في بلد
او في بلاد اراضي عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن
احد الكفارة خبزا ممن وجبت عليه بل هي مما يفتح به وكذا صدقة الفطر
فلا يحصل بها اخبار المواعيد على سبيل التعيين فاما الزكوة فاموال ظاهرة اذ لا كلو
بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء وجبت عليهم الزكوة وهي تؤخذ من ارباب
الاموال جبرا ان لم يؤدوا بانفسهم فتصلح محلا لاخبار المواعيد التي من حقها
ان تبقى لا محالة وقوله هذا انما يصح ان لو كان كذا الى آخره لا نمنع جواز الاستبدال

لان جميع اجناس الزكوة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر والغنم لان
زكوة اموال التجارة تجب في العين بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجه لا يندفع
بعين هذه الاشياء فتضمن له ستبدال ايضا كما في الجنس الواحد وقوله لو
احتاج الفقير الى الفقير يحقق ما ذكرنا فان كلامنا فيه اذا اخذ الشاه كان
قابضا حقه من حيث انها مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من حيث انها شاة
وقوله الدليل لا يرفع جميع حاجاته قلنا مطلق المال صالح لرفع الحوائج
من حيث ان كل فرد منها مندرج في مطلق المال يكون دافعا للحوائج من
هذا الوجه وجواب قوله جواز الابدال ان ثبت بالنص الى آخره مذكور في الشرح
وقوله لانسلم ان حكم النص كذا بل حكمه انه متعين للصرف غير متوجه لان
الدليل قد اقام على ان حكمه ما ذكرنا لا تعين الصرف وقوله لو صح هذا فالحاجة
الى كذا قلنا صحته لم يكن طاهرا عند الخصم فهذه التكلفات لاظهار صحته عليه فان
تامل فيه وتبلم فقد تم الامر وان ركن بوجهه وتعنت العجز عن الجواب يجب
قبوله وان رده على وجه المعاندة فلا كلام مع المعاند قوله وهو نظير ما قلنا
ان الواجب ازالة النجاسة والماء آلة صالحة الى الغرض قال بعد سرد ما ذكره في
الشرح وفيه بحث لان الكلام فيما اذا اراد ان يغسل الثوب النجس الا هل
يتعين الماء ام لا لانه لو لم يغسل يتعين الماء اولا وقوله فقد بقي حكم النص
كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير قلنا لانسلم ان حكمه هذا بل حكمه انه

متعين لذلك ولو صح هذا فالحاجة الى الباء كما مر قلت معلوم ان
الكلام في تعين الماء للغسل ولكنه قد اقام الدليل على انه ليس بمتعين للغسل
لانه بين ان المقصود من الغسل ازالة النجاسة لا عينه ليحصل به مقصود
آخر وهو ان يجزئ عن استعمال النجاسة في حمل الصلوة والماء آلة لحصول هذا
المقصود ولكنه ليس بمتعين له لحصوله بغيره كما ان الغسل ليس بمتعين لحصول
المقصود الآخر وهو الاجزاء عن استعمال النجاسة في الصلوة لحصوله بغيره
وهو الحرق والرش واختيار ثوب آخر طاهر ولو كان المقصود ازالة
النجاسة بالماء لا يحصل بغيره فهذا معنى كلامه واذا كان كذلك لا يتوجه المنع
على الحكم بعد اقامة الدليل وقوله لو صح هذا فالحاجة الى الباء قلنا
الحاجة ازالة الخفاء عن الحق وارشاد الخصم الى سواء السبيل وازالة الشبه
عن باطنه بقدر الوسع كما هو دأب المناظرات قوله واما ذكرته ذكر في
الشرح ان ركن الشيء في اصطلاح الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام
والركوع والسجود للصلوة قال ورد عليه القياس والعلة في المعلول
يعني لا وجود للقياس الا بالقياس ولا وجود للمعلول الا بالعلة فيلزم ان يكون
القياس ركن القياس والعلة ركن المعلول وليس كذلك فلا يكون التعريف
مانعا قلت المراد من الوجود التكون باعتبار الذات لا باعتبار
الغير وح لا يلزم عليه ما ذكر وذلك ان لوجود المحدثات اعتبارين احدهما

الألوكة
www.alukah.net

بحقيقته بتكون اجزائه الذاتيه وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي كامل
والثاني يحقق باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها
وهو بهذا الاعتبار قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرف ان المطلق
محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الا به الوجود بالاعتبار
الاول لا بالاعتبار الثاني كما قيل ما لا وجود له باعتبار ذاته الا به فلا يرد عليه ما ذكر
نقضا ثم قال والصواب ان ركن الشيء ما لا يتم الشيء دونه عند
توهم انتفائه كالسقف والجدار والارض للبيت فانه لا يسمى البيت بيتا عند
توهم انتفاء واحد منها قلت وهو منقوض بحال التصرفات الشرعية فان
التصرف الشرعي لا يتم عند توهم انتفاء محله كما لا يتم البيت عند توهم انتفاء السقف
او الجدار الا ترى ان النكاح المنعقد لا يتم بعد حدوث المصاهرة والرضاع
لزوال المحل كما لا ينعقد الرضاع والمصاهرة ابتداء لعدم المحل والمحل ليس
من اركان التصرف باتفاقهم وينقض ايضا بتوهم انتفاء العبادات المؤداة من
الصلوات والصيامات والزكوات والحج ونحوها فانها لا تتم بانتفاء الايمان بالايجاد
والعياذ بالله والايمان ليس بركن لها بالاجماع وينقض ايضا بتوهم انعدام العاقد
في العقود الجائزة مثل الوكالات والمضاربات ونحوها وبعض العقود اللازمة مثل
الاجارات فان احد العاقدين اذا مات في هذه العقود لا يتم العقد والعاقد
ليس من اركان التصرف بالاتفاق وينقض ايضا بتوهم انتفاء ما الضيعة او الطاحونة

في استئجار الضيعة او الطاحونة فان الاجارة لا تتم عند انقطاع الماء عنها والماء ليس
من اركان العقد بلا شبهة وما ورد عليه يقضي من المسائل اكثر من ان تحصى ثم ذكر وشرح
نقلا عن التلخيص ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
ثم قيل وهذا حسن لان انعقاد القياس لا يتصور بدون المعنى لا يتصور بدون
العلة الباقية فاختار هذا ايضا وقال فالعلة ركن القياس لان ركن
القياس العلة بقوله ركن القياس ما جعل علما وهو الوصف الظاهر غير صحيح قلت
فان اجيب عنه بانه انما اعتبر العلة ركنا القياس دون غيرها لان العلة اخص
من الوصف فانه لا تصور وجودها الا بعد وجود الاصل والحكم ولا بعد وجود الفرع ايضا
اذ التعليل بعلة قاصرة غير جائز والحكم يضاف الى الاخص من الاوصاف فحينئذ كان القياس
بوجودها فكانت هي الركن ولانها هي الموثرة في الحكم دون ما سواها فله وجه قوله
فما جعل علما فعلة في الفرع انما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل
امارات على الاحكام لا موجبات قال فنقول انه قد عرف في بيان الاسباب
انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فيكون الاسباب موجبة بتسبيب
الله تعالى وذكر لا بناء على كونه تعالى موجبا فيكون الوصف علة من الاصل والفرع
قلت ان اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الاحكام
تضاف اليه بواسطة انه جعل الاسباب موجبة وحقيقة الايجاب من الاسباب لا من
الله تعالى فذلك ممنوع لانه قد مر بالدليل انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة

الألوكة
www.alukah.net

اذ الحوادث كلها يضاف الى ايجاد الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف تحقيقه
في موضعه وان اراد انه هو الموجب حقيقة والاسباب موجبة على سبيل الجعل
ايضا فكذلك لاستحالة ثبوت الامر مؤثرين فتبين ان كون الاسباب موجبة حقيقة
ينافي كونه تعالى موجبا على الجعل وكذا العكس فمن اضاف حقيقة الايجاب الى
الله تعالى لابد له من جعل الاسباب علامات الا ترى ان الايجاب يضاف الى
الاسباب في الظاهر ويدار الاحكام عليها تيسيرا وان كانت حقيقة الايجاب من الله تعالى
لما عرف في موضعه في الاحسان **قوله** بيان الثاني الى آخره
ما ذكره في شرحه **قال** فيه بحث لان اطلاق اسم الشيء على الغير بالمجاز لا يقتضي
ان يعطى الاول مقام الثاني فما حصل عنه نسبي اسرائك ما كالاسد للشجاع
والحمار للبليد والسجدة للصلوة في قوله تعالى واسجد واقترب والصدقة للزكوة
في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء **قوله** لم يجب قربة مقصودة لعينه لان
السجود وحده غير مشروع **قلنا** لا نسلم انه عند التلاوة غير مشروع كيف
وقد الزم الشارع باتيانه على الفور كما مر من قوله عليه السلام السجدة على
من سمعها وعلى من تلاها بصيغة الايجاب وكثرة الروايات ولا معنى للشرع عليه
لعينه سوى هذا **قوله** ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة **قلنا** لا نسلم ولئن سلم
لكن الكلام في سجود التلاوة لا في غيره وما وجب بسببه لا يجب بالنذر كالصلوة والصيام
وغيرهما وذلك لا يوجب كونه غير مقصود لعينه والفرق بينه وبين الطهارة واضح لانه

ليس شرطا لشيء كالصلوة بخلاف الطهارة بل هو عبادة له شرائط كالصلوة من الطهارة
واستقبال القبلة وسقوط في الذمة كالصلوة بخلاف الطهارة **قوله** لانه مشروع
ههنا لانه تواضع لله تعالى للمخالفة والموافقة والركوع كذلك فيقوم مقامه **قلنا**
لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود
الذي هو غاية التواضع والذل لا اي تواضع كان كما دل عليه تعيين الشارع مع
ان الركوع الصلوتي مسمى بهذه الاسمى وهذا كما ان الصلوة ليست بقربة مقصودة
لعينها لاطلاق الذكر عليها كما في قوله تعالى واذكروا ربكم بالغداة والعشي واراد الصلوة
فكفى الذكر مقامها **قلت** اطلاق اسم الشيء على الغير وان لم يوجب اقامة
الاول مقام الثاني لكن اوجب مشابهة بينهما معتبرة فيجوز ان يقام مقام الآخر
باعتبار الشبه عند من جوز قياس الشبه ولهذا حكمنا بفساد القياس ظاهرا
وقوله لا نسلم انه عند التلاوة غير مشروع **قلنا** لا نزاع في انه مشروع عند التلاوة
ولكن النزاع في انه مشروع قربة مقصودة ام غير مقصودة وعلم من عبارته بدون
التلاوة دل على انه غير مقصود بنفسه وانه شرع لقضاء حق التلاوة لا لذاته اذ
لو لم يكن كذلك لكان مشروعا قربة كصلوة النافلة **وقوله** وقد الزم
الشارع بالاتيان به على الفور لا دل على انه قربة مقصودة لان الطهارة
في الصلوة والسعي في الجمعة كذلك مع ان كلا منهما غير مقصود **وما** يقال ان الروايات
بلغت حد التواتر او الشهرة انه عليه السلام سجد للتلاوة **ومع** ان التواتر او الشهرة لم يثبت

الألوكة
www.alukah.net

فيه ولس سلم فلا يدل ذلك على الوجوب لان فعله عليه السلام ليس بموجب كيف وانه معارض بما روى انه عليه السلام لم يسجد عند سماع السجدة وعند قراءتها ايضا والحديث مذكور في الفتوح والمصابيح وقوله لانا لم نسلم انه لا يلزم بالنذر قلنا قد مرت ذلك بالدليل عندنا فان وافقنا الخصم فيه فقد صح الاستدلال وان خالفنا فنستدل عليه بالدليل وهذا الطريق عندنا صحيحا ايضا جائز وقوله ولس سلم لكنه انما لا يجب بالنذر لانه قد وجب بالتلاوة قلنا وجوبه بالتلاوة وان صح ما نقل لوجوبه بالنذر فلا يمنع وجوبه بالنذر ايضا وهو كونه غير مقصود لان العدم مستند بعدم شرطه لكن نذر ان يتوضأ للفجر لا يصح هذا النذر لانه واجب ولانه غير مقصود ايضا ولما دل الدليل انه غير مقصود بعينه جاز اضافة عدم صحة النذر اليه والتحقيق فيه ان المنظور اليه في هذا الباب مطلق الفعل لا المضاف المقيد بالوجوب لان ما ثبت وجوبه بدليل لا يمكن ان يجب بالنذر اصلا لكن المطلوب ان يجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسه كمطلق الصلوة او الصوم لما وجب بالنذر يستدل به على ان صلوة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة ونحوها يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة بذاتها وهنا مطلق السجود لا يجب بالنذر فالسجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه وهو معنى قوله ولهذا

لا يلزم بالنذر لا محالة نعم وأما الوجه الذي ذكر من السجود والطهارة فلا يمنع من كونه غير مقصود لان ذلك لا يقتضي على كونه شرطا لشيء بل يثبت بعلة اخر الا ترى ان الصلوة على الميت ليست بمقصودة بعينها من غير ان تكون شرطا لشيء وكذا عيادة المريض واتباع الجنائز والتسليم على الغير وقوله بل يتوجه عليه لم سلم الى آخره لا قدح فيما ذكرنا لان الصلوة على الميت عبادة ولها شرائط ايضا وليست بمقصودة وكذا الجهاد والصوم وقوله لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع الى آخره قلنا قد دل الدليل على ان المقصود ذلك فان النصوص المذكورة في مواضع السجدة مثل قوله تعالى والملائكة وهم لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون وقوله ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك تدل على ان المقصود من السجود هو التواضع الذي يضاد الاستكبار وهو التواضع على سبيل العبادة لا السجود متصودا بنفسه وكذا قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات والارض طوعا وكرها الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله ثم ان المقصود من السجود التواضع لا النقيل والخضوع لاحد الله لا السجود الحقيقي لان ذلك لا يتصور من غير العقلاء فعرفنا ان المقصود هو التواضع بطريق

العبادة لا عين السجود وقوله الركوع مستحق بحد لغوى قلنا كونه مستحقا لا يمنع تأدى الواجب به لحصول المقصود وهو التواضع عاريا عن العبادة كالسجود الصلوى لا يمنع تأدى الواجب به الا ترى ان تحمة المسجد واجبة فى رواية الحسن ثم انها تتأدى بأداء الفرض لحصول المقصود وهو تعظيم البقعة وقوله وهذا كما ان الصلوة ليست لغة مقصورة الى آخره ممنوع لانا لا نقول بان السجود ليس لغة مقصورا باعتبار اطلاق اسم الركوع عليه ليرد علينا ما ذكر بل نقول بعدم مقصوديته باعتبار اسارات المقصود المذكور ولم يوجد مثلها فى الصلوة وانما ذكرنا الشبه الذى هو وجه القياس بذلك الاطلاق ثم حكمنا بفساد من هذا الوجه وصححناه باعتبار عدم المقصودية الثابت باسارات المقصود فليس انه لا شبه الصلوة كما توهمه ثم قوله واذكر ربك بالغداة والعشى ليس بنظم القرآن كما زعم بل القرآن واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى الا انه خلط البعض بالبعض وساه قرآنا قوله فاما الوجه الاول فاكثر من ان يحصر كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الحرز الى آخره قال فيه بحث اذ لا نسلم ان الاول استحسان بل هو قياس ظاهر على الدرة الكبرى والثانى اولى ان يكون استحسانا لان فيه عدولا عما هو الناس قلت كونه قياسا ظاهرا لانه كونه استحسانا اذ الاستحسان المعنوى هو القياس ايضا وكونه ظاهرا بالنسبة الى قياسه ولكنه بالنسبة الى مقابله الذى هو اظهر منه لا يخلو عن

نوع خفاء فيكون استحسانا وذلك لان القياس الاول مبنى على ظاهر الامر وحقيقته وهو ان غير الآخذ من الداخل لم يأخذ المال ولم يخرج من الحرز فلا يجب عليه القطع كالو دخل واخذ ولم يأخذ شيأ وهذا معنى ظاهر موافق لقاعدة الشرع وهو ان القطع متعلق باخذ المال والاخراج فلا يثبت بدونهما والقياس الثانى مبنى على المعنى فان غير الآخذ ان لم يوجد منه الاخذ والاخراج صورة فقد وجد معنى للمعاونة وقد اعتبره الشرع فى السرقة الكبرى ويجب القطع به ولا شك ان البناء على المعنى اخفى من البناء على الظاهر فلذلك سموه استحسانا قوله والشرع وكما قالوا فيه سؤر سباع الطير الى آخره قال فيه بحث اذ لا نسلم صحة هذا القياس لوضوح الفرق وما سموه استحسانا هو قياس صحيح على الدجاجة المخلاة ولا نسلم ان حرمة لحم السبع لو لم يكن للكرامة يكون للنجاسة اذ جاز ان يكون للمضرة لان سبب الحرمة الكرامة والنجاسة والمضرة كما فى السم قلت نحن لا ندعى صحة القياس بل العرض من بيان الفرق تحقيق الفساد كيف وكل قياس قابله استحسان صحيح لا يمكن القول بصحته ولكن يقول للقياس وجه ظاهر عند قطع النظر عن الفرق وهو انها حيوانات محرمة الاكل فيكون سؤرها نجسا كسباع البهائم وقوله وما سموه استحسانا هو قياس صحيح سلم ولكنه استحسان بالنظر الى مقابله وكونه قياسا لا ينافى كونه استحسانا كما قلنا وقوله ولا نسلم ان حرمة لحم السبع الى آخره لا يفيد ههنا لان نجاسة سور السباع لحرمة اللحم ونجاسة جلده

عندهم وقد اللحق هذه بمسئلة نجاسة سور السباع وبعد ثبوت هذه المقدمة ارادوا
نا نجاسة سور سباع الطير عليها بالقياس بجامع نجاسة اللحم ومنع ذلك بالفرق المذكور
وظهر به فساد القياس فلو ثبت ان حرمة لحم السبع للمضرة لا يضرنا ذلك اذ الغرض
الكلي هو منع ثبوت نجاسة سؤر سباع الطير وذلك يحصل به بالطريق الاولى على
ان كون المضرة من اسباب الحرمة ممنوع فان الحشيش وما يشبهه يضر بالمجوز والمحرم
عليه والدطوبات يضر بالمفلوج ولا يحرم عليه وايضا حرمة السم فلحرمة القاء النفس
في التهلكة على ان حرمتها داخلة في الجزمة لعدم صلاحية الغذاء او الحرمة لاستخباث
النفس على ما عرف في موضعه **قوله** فاما بعد القبض فلم يجب به يمين التابع
الا بالاشارة الى آخر ما ذكره في الشرح **قال** هذا ما ذكروه وفيه بحث لان العوض
وكذا في عقد المعاوضة وقد لطرفيه فالاختلاف فيه اختلاف طارئ في العقد اذ
المشتري يدعي على البائع انه باع مني هذا المبيع بأقل الثمنين ويدعي البائع عليه انه اشتراه
مني بأكثر الثمنين وح لا يثبت البيع كما هو صريحا بالاختلاف في حالة البيع ولا يثبت الملك
ولا حل الوطي وحوان البيع بالزيادة لرضا الموكل بها ولهذا لا يجوز بأقل وهذا
لا اختلاف قبل القبض وبعده سواء فالقياس وهو سقوط ان التحالف ولا اثر لشاهد
لها **قلت** قوله لا اختلاف في العوض اختلاف في العقد مسلم ولكن في
لا ابتداء لانه حال التقايل بدليل جوان الحط والزيادة فانهما يلتحقان بأصل العقد
ولا يوجبان اختلاف العقد بالتفاوت بين اصل الثمن لا يجب بها الشفعة للشفيع

ولا يجب بها سقوط الشفعة على المشتري ولو اختلف لوجب الشفعة وسقوط الشفعة قال
وهنا وقوله لا اختلاف في حال بقاء العقد لانها التقايل واحد صحيح مذهب
للملك ثم اختلفا في مقدار ذلك الثمن فلا يوجب ذلك اختلاف العقد ولهذا انت
به الملك وحل الوطي للمشتري وهذا بخلاف لا اختلاف في سقوط الشفعة فانه يمنع
سقوط الشفعة لان احد الثمنين لم يثبت لعدم التقائهما على شيء فلا ينعقد فاما هنا
فقد انعقد العقد بتراضيهما على ثمن معلوم بعين ثم وقوع اختلاف في ذلك الثمن
فلا يوجب اختلاف العقد ولئن سلمنا انه اختلاف في العقد فذلك صوري لا معنوي
لان الانكار انما يصح اذا وقع المنكر حقا يلزمه بدعوى الآخر وانكار البائع
لا يقع شيئا يلزمه بدعوى المشتري لان المشتري لا يدعي عليه الا البيع وهي سلمه
له ملكا وبدا بلا اختلاف منهما اذ الذي يدعي ان المبيع للمشتري لا حق فيه
فلا يكون انكاره رفعا لشيء فلا يصح فلم يسقط انكار المشتري فلا يثبت به اختلاف
العقد فلا يجب به التحالف بل يجب ان يكون القول قول المشتري مع يمينه وهذا
كالمودع والمالك اذا اختلفا فقال المالك انك منعت الوديعة فضمنت وقال
المودع لا بل هلكت او رددت عليك كان القول قول المودع مع يمينه لانه بالانكار
يدفع الضمان عن نفسه فيصح فاما المالك فلا يدفع عن نفسه بالانكار شيئا فسد
انكاره ولا ينبني عليه حكم وقوله وهذا الاختلاف قبل القبض وبعده سواء مسلم
من حيث انه لا يوجب اختلاف العقد ولا يوجب التحالف وهذا هو وجه القياس

لا من حيث انه يوجب التخالف كما زعم بل التخالف بحسب امر آخر معارض لهذا القياس لم يوجد ذلك المعنى فيما نحن فيه كما بينا • في تخصيص العلة
قوله في الشرح تمسك من الجوانب بان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضه الى آخره قال وفيه بحث لان المانع انما شرع على جعله الشارع علامة لانتفاء الحكم فلم يمنع اعمالها لما يلزم التناقض ويلزم الجمع بين العلامتين بان نعمل بالمانع في صورة التخلف وبالعلة في غيرها وايضا هذا منقوض بتخلف القصاص عن القتل العمد العدوان الذي هو علة بالاجماع في صورة الاب قلت لا كلام في ان المانع علامة لانتفاء الحكم ولكن الكلام في انه علامة لانتفاء الحكم قصدا مع وجود الموجب او علامة لانتفائه باعتبار انتفاء العلة فنقول لا يجوز ان يكون علامة للانتفاء قصدا مع وجود الموجب لانه يؤدي الى ان العلة لا تكون علامة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع وذلك لانا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم نخل من ان نعلم ذلك بعلة اخرى تصلح اباحته او بنص غير معقول المعنى ونحو نعلم ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي هو علة للاباحة او بالوزن وبعدم كونه رصاصا فيبطل ان العلة هي الوزن فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة من كونها امارة بينة بما قلنا ان الانسان تكون في

لو استدل على طريقة ويريد بامتثال منصوصة ثم راى ميلا لا يدل على طريقة وعلم انه لا يدل لانه اشتبه فانه لا يستدل على طريقة بوجود مثل دون ان يعلم انه غير اسود فثبت ان اعتبار المانع يوجب التناقض وان الجمع بين العلامتين كما قال غير صحيح وقوله هذا منقوض بكذا غير مسلم لان العلة الموجبة للقصاص عند من لم يجوز التخصيص القتل العمد الصادر من غير الاب والسيد لا مطلقة فلا يرد ما ذكر نقضا قوله ثم الامتناع ليس من باب خصوص العلل الى آخر ما ذكره في شرحه قال وفيه بحث اذ لا نسلم انه ليس للمانع لم لا يجوز ان يكون النص والاجماع والضرورة والقياس الخفي موانع العلة قلت لما ذكرنا من الدليل على عدم جواز التخصيص قال ولو قبل انه مع عدم المانع علة كما هو من حاصل مذهبهم فالحاجة الى هذه التكلفات ونصب الزاع لفظيا قلت الحاجة اليها هو لاحتراز عن القول بالتخصيص الذي يستلزم تصويب كل مجتهد وعصمة لآحادهم عن الخطأ والغلط ويستلزم من وجه آخر القول بالمنزلة بين المنزلتين في الخلود في النار لاصحاب الكبائر اذا ماتوا قبل التوبة كما قاله سمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه • في التعليل بعلة قاصرة • قيل فيه فوائد احدها اختصاص الحكم بالنص وردت بان لاختصاص يحصل بترك التعليل وبان التعليل بالقاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية فقال لو لم يعلم الاختصاص جاز ان يعلل بالمتعدي او مع مجهول الحال ولا نسلم انه بتقدير انتفاء الاختصاص وحصول

الرجحان لامنع قلت لاختصاص مرتبت معلوم بظاهر النص وانما يتم بعارض
التعليل على ان العلم بالاختصاص حصته لاحصل بالتعليل وانما يحصل الظن
والظن به لامنع التعليل بالمتعدى كما بيناه وقوله ولانسلم انه سعد وكذا لامنع
لانه لانه خلاف الاجماع وثانيتها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطاعة
وردت بان الوقوف على الحكمة مستاب العلم والراى لاوجب علما بل يفيد ظنا
والظن يعتبر في العمل للضرورة قال لانسلم ان غالب الراى لاعتبر في الحكمة
قلت قد اقيم الدليل في المطولات على ان الظن معتبر في العلميات دون
غيرها وثالثتها معارضتها للمتعدية بتعدد ظهورها فيطلب المجتهد الترجيح
وردت بان القاصرة لاتعارض المتعدية لانها اكثر فائدة من القاصرة ولانها
متفق عليها فقال انما تفيد فايدتها ان لولم تكن القاصرة اشد تاثيرا
وهنا سبة وبتقدير التساوى يكون القاصرة موافقة لظاهر النص في الاختصاص
دون المتعدية لان المتعدية تخرج عن الظاهر الى العموم والتعليل القاصر عند
تعارض المتعدية مجمع عليه للخروج قلت المتعدية بعد ظهور تاثيرها راجحة
على القاصرة على الاطلاق باجماع الفقهاء لما ذكرنا من المعنيين فلا منع للا ستعمال
بترجيح القاصرة بعد وقوله والتعليل بالقاصرة الى اخره ممنوع فان التعليل
بالقاصرة لاخروجه عند هوله وعند تعارض المتعدية لااعتبار للقاصرة اصلا
بالاجماع • في القول بموجب العلة قوله فقال لهم عندنا لاتنادى

الاسعين النية الى لعموم ذكره شرحه قال فيه بحث لان الخصم يقول ان
التعيين بطريق القصد الى الرخصة شرط كاداء والقضاء والكفارة فان سلم هذا فكيف
ينفي الخلاف والا فكيف يسلم تعليله قلت هذا القيد ليس بمذكور في كلامه فانه
قال فلا تنادى الاتعيين النية مطلقا ولم يقل الا بتعيين النية قصدا فصح
القول بالموجب فان ذكر القصد لم يدفعه بالممانعة قوله في الشرح وكما
لو قال في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق الى آخره قال فيه بحث
لانه ان سلم ان وصف كونها منقطعة النكاح يوجب عدم لحوق الطلاق فمنع عدم
اللحوق لتحقق هذا الوصف فكيف ينفي الخلاف وان لم يسلم فكيف يسلم تعليله قلت
نحن نسلم ان الطلاق لايلحقها بهذا الوصف لانه لايوجب جواز اللحوق فتحقق
القول بالموجب بهذا الطريق ولكن لانسلم انه يوجب عدم اللحوق ولو سلمنا انه
يوجب ذلك يتحقق القول بالموجب ايضا بان يقال هذا الوصف يوجب ذلك ولكنه
لامنع ما يوجب اللحوق فمنع اللحوق به لترجيحه على دليل العدم فينفي الخلاف بعد
تسليم دليل العدم للدليل الموجب للوجود وقوله فمنع عدم اللحوق لتحقق هذا
الوصف غير مسلم بل كون الوصف موجبا للعدم مسلم ولكن لم يثبت العدم بمعارضة
دليل الوجود ورجحانه فبقي الخلاف • في الممانعة قوله في الشرح وهذا
لان الجماع الى الفطر والحكم لايتعلق بالاثم الى آخره قال فيه بحث لان الكلام
في الجماع قصدا لا خطئا ولا مساك هو ترك الجماع ولا كلام في الشرب جميعا فالنظر

مواحدها والمثنى لانكون الا لنفيه غالبة ان النظر اعم من كل منها فصدق على متعلقه
كل خاص انه نظر ولس كل انه فلا نسلم ان الحكم لا تعلق بالآلة فان القتل تعلق
بالمثقل بخالف القتل بالمجدد عند ابي حنيفة واصحابه ولا خفاء ان النظر بالجماع فوق
النظر بالاكل والمرئة والحناء قلت والجماع ليس بنظر بذاته لانه فعل حسي
والنظر معنى شرعي الا ترى انه تفعل كل واحد عن الآخر كالاكل عامدا والجماع
ناسيا ولكن النظر يحصل به فيكون الحكم هذا الوجه وقوله الاجماع كذا سلم
ولكن قوله النظر مواحدها غير مسلم بل النظر بالحصل بمباشرة احدها وهو قفوت
عن تمسك وقوله الحكم لا تعلق بالآلة قلنا نعم والآلة ليست بداخلة في التكليف
ولكن الفعل الحاصل بالآلة قد تعلق به حكم لا تعلق به اذا حصل بآلة اخرى
لتفاوت في نفس الفعل كالقتل بالمجدد تعلق به حكم لا تعلق بالقتل بالمثقل
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاول جناية على الظاهر والباطن دون الثاني لان
الة المجدد الا ترى انه تعلق بالاحراق بالنار وان لم يوجد تلك الآلة للمماثلة في الفعل
وقوله واصحابه رحمهم الله فان الفعل بالمثقل لا يخالف القتل بالمجدد عمدا وخطأ
عند اصحابه وانما يخالفه في العمد دون الخطأ عندهم خاصة وقوله ولا خفاء الى
آخره ممنوع ومعارض بمثله اذ لا خفاء انها سنا وبيان في كونها جناية على
الضوء كالاكل مع المرئة لما مر انها وجوب الكف عنها باعتبار تفويتها
بخطاب واحد بل الاكل والمرئة اقوى في كونها جناية على الضوء من الجماع من
على ما عرف في موضعه

قوله في الشرح فيخل مثل هذه المنافعة اي المنافعة في صلاح الوصف قولنا
في تعليلهم لاثبات ولاية الاب الى آخره فاورد به هذا اللفظ نظير المنافعة
في صلاح الوصف بتعليلهم اثبات ولاية الاب بوصف الكارة والعالمة
باعسار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة كالصغيرة قلنا لا نسلم ان
وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بخلاف
تعليلنا الولاية بالصغر فانه نظهر تاثيره الضرورة والعجز في الجملة بنص الشارع
ثم قال وفيه بحث لان البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم ممارسة امر النكاح
وحال الرجال قلت لا نسلم انها عاجزة فان لها رايا كاملا يحصل به
المعرفة بالمصالح بالتامل والتفحص والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور
النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغيرة قوله في الشرح واما المنافعة
في نفس الحكم مثل قولنا في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في وضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث سنة بل السنة فيه التكميل بعد
اتمام الفرض الى آخره فاورد هذا وغير لفظ التكميل بالتطويل وقال بل
المسنون تطويل المفروض كتطويل القيام لان الفرض في الغسل لما استوعب
محله لم يمكن تطويله فصير الى التكرار ليكون ضربا من التطويل والفرض في
المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله باستيعاب جميع الراس فلا يصار الى
التكرار ثم قال وفيه بحث لجواز ان يكون السنة في بعض الفرائض التطويل

الألوكة
www.alukah.net

وفي بعضها التكرار اذ لا خفاء ان المناسب في القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة النقا **قلت** هذا لا يدفع المؤاخذة المذكورة فان السائل منع سببية التسليث وذكر ان السنة هي التكميل وفرق به بين الفرع والاصل فلا يندفع ما ذكره الا باقامة الدليل على ان نفس التسليث سنة في الاصل فيقوله جاز ان يكون كذا وجاز ان لا يكون كذا لا يندفع ما ذكر **وقوله** لا خفاء ان المناسب كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبات مسلمة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك المناسب اذ التكميل في القيام والقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفي الغسل بزيادة النقا وذكر بالتكرار فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار **قوله** واما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم الى آخر ما ذكره شرحه **قال** بعد تقريره وفيه بحث لان طهورية الماء لا تصح ادآء ما هو عبادة محضة بدون النية التي هي شرط في العبادات ولان التراب ايضا طهور لقوله عليه السلام وجعلت تربتها لنا طهورا ومع هذا تجب النية **قلت** نحن لم نجعل طهورية الماء محضة للعبادة ولكن جعلنا طهوريته موثرة في ازالة ما ثبت في المحل من النجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يحتاج الى النية والتراب طهور ولكن في حالة مخصوصة وهي حالة ارادة الصلوة لاعلى الاطلاق فيفتقر الى النية التي هي تعيين تلك الحالة في الجنس **قوله** ثم بالمعنى الثابت بالوصف الى آخره **قال** بعد بيان شرحه وفيه بحث اذ لا تسلم

ان الحدث باعتبار التجسس فان النفع والنفخ غير متجسس مع كونهما حدثين وعند الخصم مس المراة والمني حدث غير متجسس وعندهم وجوب غسل الموضع جاز ان يكون دفعا للضرر لا لانه غير نجس كما في سائر الخارجات **قلت** قد بينا بالدليل ان الحدث باعتبار التجسس فان لقيام النجاسة بمحل اثر في اتصافه بالنجاسة عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان الموثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك اذ ثبت الحكم على الخارج النجس والنفخ خارج نجس لانعدامه من محل النجاسة واتصال شيء من النجاسة به وله اثر في ايجاب التطهير اذا كان موضع الخروج رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الخارج من الاحليل وقبل المراة حدثا والنفخ سبب الخروج غالبا فاقيم مقامه ولهذا لم يكن النفخ ناقضا دائما وقائما حدثا ومس المراة ان كان سببا للخروج غالبا حدث عندنا والا فلا والمني نجس عندنا فلا يرد علينا نقض والخصم ان لم يقبل يلزمه عليه بالدليل **وقوله** عندهم وجوب غسل الموضع جاز ان يكون دفعا للضرر قلنا نعوض الكلام فيما سقط الغسل كالدماميل وسائر البثرات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن راس الجرح ولا نسلم ايضا • **في الغلب قوله** مثل قولهم الكفار خلدوا لكفرهم دائما الى آخر ما ذكره شرحه **قال** فيه بحث لانه منع مقدمة دليله فاسلم دليله فلا يكون معارضة فان قيل ليست المعارضة تسليم الدليل حقيقة بل صورة دل على المعارضة فلما لو منع مقدمة لا يكون تسليما صورة ثم المناقضة

وجود العلة مع تخلف الحكم وههنا مانع هذا لتحققها معا على مانع الحكم بما جعله
المعلل علة وهذا ليس بتخلف الا ان يقال العرض من بيان التخلف بيان
تخلف الباقي وقد حصل قلت ليس فيما ذكر منع لهذه صورة بل ملزوم حيث
الصورة تعليل الحكم عما خلاف الحكم الاول وكان معارضة من هذا الوجه فلو تضمن
منعا مقبولا لاخل ذكر بالمعارضة صورة اذ كل معارضة تتضمن ذلك فان
السائل بالمعارضة يمنع ما يوجبه المعلل علة من الحكم ودليله من حيث المعنى
وقوله المناقضة وجود العلة مع عدم الحكم الى آخره قلنا المناقضة فيما نحن
فيه لا صورتها فان المناقضة عما ذكر التغيير متى تحققت بطل الدليل وقد حصل
البطلان بهذه المعارضة وكانت متضمنة معنى المناقضة قوله استغنى عن التعيين
بعد تعيينه كصوم القضاء قال بعد بيان شرحه وفيه بحث لان تعيين صوم القضاء
انما حصل بتعيين النية المستقرة فلا يحتاج الى تعيين النية ثانيا بخلاف صوم رمضان
فان تعيينه ليس بتعيين النية فجاز ان يحتاج الى تعيين النية وايضا لو كانت علة
المعلل موثرة فكيف يمكن هذا القلب ولا فكيف يكون القلب على العلة الموثرة
قلت العرض سقوط وجوب التعيين بعد حصول التعيين لعدم الفائدة فيه
ولا التفات الى جهات حصوله فمتى حصل خلا وجوب التعيين عن الفائدة
ثم تعين صوم رمضان ان لم يحتمل تعيينه فقد حصل تعيين اقوى منه وهو تعيين صلح
الشروع فيلزم سقوط وجوب التعيين بالطريق الاولى على ان تعليله خارج عن القيد وما ذكر

السائل مبني على ما ظاهر التعليل فان زاد قيدا امتنعناه بطريق آخر وقوله لو كانت
علة المعلل موثرة الى آخره سلمنا مذكور في الشرح قوله لانه لما جاء بحكم آخر
ذهبت المناقضة قال بعد شرحه وفيه بحث لانه انما تكون الشروع في الفعل
ملزما مع تحقق المشترك الذي هو عدم المضي الفاسد فقد انتفى تخلف حكم المعلل
عن المشترك قلت لا نسلم انه انتفى ذلك بل انتفى التسوية التي هي حكم آخر عن المدعى
الا انه يتضمن ذلك ولا يمكنه اثباته بهذا التعليل بدون اثبات التسوية فيكون
هذا التعليل باطلا عن مناقضة لمدعى الخصم ولو سلم ذلك لبطل اصلا لانه
باعتبار هذا التضمن عد من وجوه القلب قوله والثاني علة لا اصل الى آخره
شرحه قال فيحث اذ ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على ما منع انه ثبت بكل واحد
منها ممنوع ولا نسلم الثابت بل ثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون
ثبوته بعلل مختلفة فنحاسة الماء لو ثبت بالبول لا ثبت بالدم ولا نسلم ثبوت الحادث
وكذا الحدث لو ثبت بالنوم لا ثبت بالبول فلم تكون علة وصف السائل منافيه لعلية
وصف المعلل ولئن سلمنا انه جاز التعليل بالعلل لكن جاز ان يكون وصف السائل
اشد مناسبة واقوى تاثيرا فنسلم وصف المعلل قلت نحن لا نسلم امتناع اجتماع علل
على حكم واحد لان العلل الشرعية وادلتها امارات وليست موجبات
على الحقيقة اذ الموجب هو الله سبحانه واجتماع الامارات على شئ غير ممتنع ولئن سلمنا انها
موجبات لا نسلم ان الثابت بالعلل المجتمعة حكم واحد بل الثابت بها احكام متعددة

الألوكة
www.alukah.net

فان الدم والخمر اذا اختلطا بالماء القليل تنجس بخلاف سائر النجاسات لان الحكم بنجاسة الخمر بخاصة الدم لكنا حكمنا بطهارة النجاسة لشمول الاطلاق اياها والدليل عليه انه لو صب الماء الخمر جرى متنجسا ثم صار الخمر خلا طهر الماء لزوال نجاسة الخمر عنه ولو وقعت فيه فارة وماتت بعد ما تنجس بالخمر او قبله ثم صار الخمر خلا لم يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة فثبت ان الماء لو تنجس بالبول تنجس بالدم ايضا ولكن بنجاسة اخرى ولا يلزم منه اثبات الثابت وكذا لو قتل عمدا او اذن لحب بكل منهما قتل وان كان يستوفى بقتل واحد ولهذا لو اتبع احد القتلين بان عفا الولي ولم يعد الى الاسلام او عاد ولم يعف الولي سعى الآخر ولو تعاقب القتلين لما كان كذلك وكذا لو حلف لا يتوضأ الماء فبال ثم توضأ بحنث ولو نوى بالوضوء رمضان دون الآخر لا تقع الآخر عند محمد شرط النية في الوضوء فثبت ان الحدث بعث بكل واحد ثم مني على اللتاء الحصر بالكيل وعارض السائل ان المخفف هو الاصل الاقتيات او الطعم دون ما ذكرت حكمنا ببطلانه لانه جاز ان يثبت الحكم في الاصل بالعلل اللاث على ما مضى ان كل واحد يوجب حرمة مضافة اليه ومطلق الحرمة تشمل الكل فمتى عدينا الحرمة الثابتة بالكيل الى الحصرم الحرمات اللاث ولم يمكن تعديته الحرمة الثابتة بالاقتيات او الطعم لاختلاف تلك العلة فلم يكن ما ذكره السائل منافيا لما ذكره المعلل فلا يتم المعارضة وقوله ولئن سلمنا انه جاز التعليل الى آخره لا نسلم ما ذكرتما لان شرط المناسبة وقوع الباقي اثما يكون مرجحا اذا كان احدهما موجبا ضد ما يوجبه الآخر ولا يمكن الجمع منهما بوجه فاما اذا كان موافقا فلا يترجح بقوة الباقي لامكان الجمع

الا ترى ان المعلل لو سلم ان كل واحد من الكيل والاقتيات والطعم علة موجبة للحرمة لا اصل ويعدى بالاقتيات الى الارز وبالطعم الى التفاحة وبالكيل الى الحصرم امكنه ذلك ولكن لم يفعل كذلك لفساد في بعض الاوصاف لا لعدم امكان الجمع فثبت انه لو سلم قوة الباقي لوصف الباقي لا يلزم منه الغاء وصف المعلل على ان صحة الباقي انما تعتبر بعد صحة التعليل والمعلل من السائل لم يصح فكيف تعتبر فيه قوة الباقي قوله كقولهم في اعتاق الراهن الى آخره قال بعد بيان ما ذكره شرحه وهذه الاجابة لا توجيه لها والتوجيه ان منع حكم الاصل وهو باطلان قلت هذا اذا كان المقصود السع ٤ مجرد المنع فاما اذا كان الغرض بيان العرف الذي ذكره والاتي ذكر الآبا لطريق الذي ذكره كان ذلك هو التوجيه وما اختاره من التوجيه مرجعه الى كلام المصنف ايضا اذا تأملت لانه لو قال للسائل لم لا يكون حكم الاصل البطلان ما يلزم لابد له من ان يقول يلزم تغيير حكم الاصل في الفرع وهو باطل • ترجمة قوله وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا ذكره الشرح ان قوله وصفا احتراز عن الترجيح بكثرة الادلة وقد اختلف فيه الى آخره قال بعد نقل هذا ما ذكروه وفيه بحث اذ لا شك ان فضل احد المثلين على الآخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بقدر قليل او كثير شرعا وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل بمثل والفضل ربوا والعقد لاجماع على ان بيع كيل من الخنطة بكيلين ربوا فجعلوا الكيل الواحد فضلا واما عند الشرع فلان كل احد يعلم عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على