مخطوطة

مفتاح الحصول على مرآة الأصول

المؤلف

مصطفى بن يوسف بن مراد (الموستاري)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

قد طالع هذا الكتاب بوسنوي
محمد عاصم الشهير بوصي
زاده

٧٦٧
٧٦٧
٥٢٤

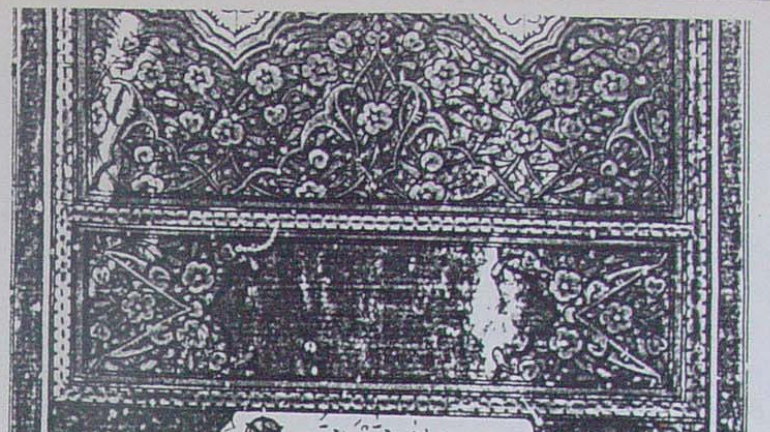
قد طالع هذا الكتاب بوسنوي
المفسر مصطفى عاصم
زاده

قد طالعت في هذا الكتاب
الفقير اليه عز شاكر
عفي عنه
عفار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اوقف هذا الكتاب فخر الوزراء العظام الحاج محمد باشا
والي الشام حالا دام مجده على طلبة العلم وشرط ان لا يخرج من
مكانه الا لمراجعة

شبكة الألوكة
www.alukah.net



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي من الهم بحكمة الفروع من الاصول ، وفتر بحكم كتابه ما تناءت به ذوي العقول من مفهومه منطوق اسفارا جامعة ، واشارة من سوق العبارة لامعة ، نفع بظاهر الخاص والعام ، ووضح به ما يخفى على الانام ، ونصلي على من بين بجمله حين اوتي جوامع الكلم ، فقبس منه العلم كل من علم الذي تواترت الاعصار بحسن خصاله ، وعجز القياس عن وصف كماله ، وعلى آله وصحبه الذين قاموا باحياء سنته ، واجمعوا على استحسان شريعته وبعد فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم الباري ، مصطفى بن يوسف مراد الموستاري ، هداه الله تعالى الى طريق قويم ، وجعل اعماله في الشريعة تستقيم ، ان العلوم مع تشعب فنونها ، وتكثر شجونها ، على الطالب اشتاها واجل المآرب اسماها ، وان امتنها اصلا ، واحسنها فصلا ، واوضحها منارا ، وارجحها لمعيار ، اصول الفقه والاحكام ، المبين لمعاقد الحلال والحرام ، المبني لفقه الذي تعبد به سيد المرسلين ، وحث على تحصيله في الكتاب المبين ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولقد صنف فيه اعلام الائمة الاعلام ، واجلة اهل الاسلام ، كتب غزيرة الفوائد كثيرة العوائد غير انه اشتهر في الاعصار ، اشتهار الشمس في وسط النهار كتاب مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول ، فانه مرآة يرى بها الناظر منتهى السؤل ، ومرقاة يرتقي بها الى ذرى احكام المحصول ، ومنهاج يهتدي به السالك الى حقايق التحصيل ، ويسير الوصول الى ذرى طريق التعديل ويذيع في كشف اسرار التحقيق ، ومستولي على الامد الاقصى من منار التدقيق ، وتقويم الميزان المايل ، وتقرير للقواعد ، وتحرير المباحث ، وتبيان للعقائد ، ونفح لما بسط من الكلام ، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام ، وتلويح الى مسائل لطيفة ، ولمع الى مباحث شريفة ، وتشريح لعقد المعاقد ، وترجيح ما هو الحري من المقاصد ، شامل لخلاصة كل مبسوط ، وافي ، ومحتوي على خزانة كل منتخب كافي ، بحر محيط بكل مديد وبسيط ، وكنز مغن عن كل وجيز ووسيط لكنه افرط فيه من الايجاز فكاد يحاز التعمية ويلحق بالالغاز ، فصار بذلك محجوبا عن الابصار ، وان اشتهر عنوانه بمعظم الامصار ، واني قد حررت في ارض مرس جلدي تراجمها من اوقاتي من الشهور والسنين ، بطالعة كتب الفن بضع سنين ، وكان سني اذ ذاك ما بين عشرين وثلاثين فاستفدت

منها فوائد تهتز لادراكها اعطاف الاذهان ، وفرائد تنفع لورودها اصداف الآذان ، ثم بحثني صدق الهمة الى تحصيل الكمال ، واخذ العلم من افواه الرجال ، فتركت الوطن والاحباب والخلان ، واخترت الافتراق على الاقتران ، شعر

وطول مقام المرء في الحي مخلق	لديباجتيه فاغترب تتجدد
فاني رايت الشمس زيدت محبة	الى الناس ان ليست عليهم بسرمد

فتحملت متاعب السفر وشدايد السهر ، حتى وصلت الى دار القسطنطينية حماها الله تعالى من الافات والبلية ، فالفيت لها مشتغلا بقرع باب العلم بالغدو والآصال ، مراجعا الى من احرز قصبات السبق في مضمار الكمال ، ومضت على هذا الشهر وسنون ، فقضيت وطري من بعض الفنون ، ثم اشتغلت بافادة ما حصلت ، واعادة ما طالعت ، فبين لناقد عين الاشتغال بالافادة ، وفرط الولوع بالمطالعة ، جرد الزمان صارم الهجران ، وتفاقمت صنوف الفتن في مملكة آل عثمان ، وعم العدو من اهل الشرك والطغيان ، في بلاد الروم على كثير من البلدان ، وجعلوا المساجد كنايس ، وخربوا المدارس ، واظهروا انواع الضلال ، فلما شاهدت الحال على هذا المنوال ، مع ما اعترض من احوال الزمان من اختلال الامن والامان ، استرت بالخمول والانكسار ، وانزويت في هذا الديار ، وقرعت باب المناجات لالج منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرج ، ومتضرعا اليه في جميع الاوقات بالكآبة والانين ، ليفتح لنا فتحا مبينا ، ويجعل جدنا غالبين ، وينصرنا بمقتضى وعده انه خير الناصرين ، ثم ان بعض الفضلاء من الاحباب التمس مني حل هذا الكتاب ، بحيث يصير المقفى مشروحا ، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا ، فاجبته بذلك فكررت مطالعة كتب الفن حتى ظفرت باكثر ما اخذ منه المصنف في هذا الباب ، واستولت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب ، واطلعت من وجوه فرائده النقاب ، وحققت قواعد الفن بحيث يتذكر به اولوا الالباب ، واومأت الى ما زلت فيه اقدام المصنف بسبب التغافل ، وانغضت عن كثير مما صدر من التساهل في اصفاته ، فوائد مما استفدته من الكتب والدفاتر ، وفرائد سمح بها الخاطر الفاتر ، مع تهذيب الكلام وتنقيح ، وترتيب للمرام وتوضيح ، سالكا مسلك الايجاز والاختصار ، تاركا مذهب الاطناب والاكثار ، سابقا الكلام على رجه يفضل معه الشبه ويندفع الاعتراضات ، وتحل العقد ويرتفع الاشكالات ، وينشط له كل طالب ، ويظفر بغيته كل راغب ، بتقريرات يطرح عند ايرادها الكسلان ، وتوجيهات ينشط لسماعها الكسلان ، وبعد الاتمام سميته مفتاح الوصول لمرآة الاصول في شرح مرقات الوصول ، واسأل الله عز سلطانه ان يجعلني ممن همته الصدق وبغيته الحق ، وارجو ان يكسبني السماحة بهذه الفرائد والافاضة لتلك الفوائد استخلاصا من القلوب السليمة ، واستحبابا من النفوس الكريمة ، ثم لا اعتبا بالملام من اللائم الاوغاد والعناد من الغنام الحساد ، والى الله اتضرع في ان يهديني سبيل الرشاد ، ويرشدني دليل الصواب والسداد ، وان يجعل ما اعانيه وسيلة للنجاة في المعاد ، وما انا فيه ذريعة الى

www.alukah.net

نيل الدرجات يوم التناد والمرجو من كان الاضاف بحيته والعدول من الاحتاف طريقه
انه اذا عثر على سهو ان يصلحه اذ ملاك الاخوة في الاسلام فلك الخطاء المعترف وبالقصور
والعجز المعترف شعر ان تجد عيبا فسد الخلاء جل من لا فيه عيب وعلا وهانا اشرع في حل
الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع واليه المآب قوله الباء للملابسة
وليست صلة للابتداء اذ لو كانت له يكون الظرف لغوا مع كونه العامل محذوفا والظرف حال
من ضمير ابتدي والعامل فيه ابتدي وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال الاولى فيكون من الاحوال
المترادفة او من ضمير الحال الاولى وهو الضمير الذي نوى في قوله متبركا وهو الحال الاولى كذا
نقل عنه فيكون من الاحوال المتداخلة والاولى اوفق بحصول التسوية بين التسمية والتحميد
في كون كل منهما معمولا لعامل واحد وقيد له بخلاف الثاني فانه خ تصير التسمية قيدا لعمل
الكلام والتحميد قيد القيد فلا تحصل التسوية بينهما والمعنى متبركا باسم الله ابتدي
الكتاب حامدا وانما صرح بمفعول ابتدي اعني الكتاب قطعا لاحتمال حمل الباء على الصلة
فالظرف مستقر لا يقال ينبغي ان يقال ملتبسا باسم الله ابتدي الخ لان الباء للملابسة وهي
تدل على العموم والتبرك يدل على الخصوص فيخرج الظرف عن كونه مستقرا انا نقول الظرف
المستقر وان دل على المتعلق العام لا يخرج عن كونه مستقرا نحو جاءني زيد على الفرس يعني
كائنا على الفرس والمراد به الركوب فكذا ههنا المراد من التلبس باسم الله
هو التبرك به من غير خروج الظرف من كونه العام قوله اشرعه الطريقة يعني ان المصر
لما رأى ان حديثي التسمية والتحميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن امثاله وان ما ذهب
اليه القوم في التوفيق بينهما من مجرد حمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي لا يصفو
عن شوب ضعف مع الغنية عنه اراد ان يوفق بينهما بادق وجه واحسنه بحيث تكون
عبارته مشعرة باختياره الحديث يقتضي الحال على ما هو المتعارف عندهم من ايراد حملية يكون
المحمول ما يشتق منه فيها عاملا لا قيدا ثم بين وجه ذلك بقوله ان الابتداء المطلق امر عرفي
يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس
بالتسمية والتحميد والصلوة اذ من الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد فيحصل
التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي على وجه
يشعر به العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده من التوفيق لكنها خالية
عن الاشعار به وما ورد ان هذا التوفيق انما يتأتى اذا حمل الابتداء على العرفي الممتد وهو خلاف
الظاهر اذ لا يطابع عليه الا الاحاد وانما اذا حمل على الظاهر المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو
كونه اتيا فلا يتأتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله لكنه
قدم التسمية على التحميد صيرورة لانه التعارض من بين النصين بناء على احتمال حمل الابتداء
على الآني الذي هو الظاهر المتبادر وان بعد اذ لا ابتداء بامر ممتد الا مجازا على تقدير حمله على
الآني يفوت الابتداء بالاتيان على ذلك التقدير واما اذا حمل على العرفي الممتد فلا يتصور

اختلفوا في ابتداء الآية الاستعانة فذهب الكل فالاول والاستعانة فذهب الجبائي ثالثا الى الثاني ثم الى الثالث والقاضي الى الثاني ثم الى الثالث للغوي وقد على الاول والاستعانة وعلى الثاني للغوي وقد جعل الزمخشري وصاحب الكشاف الباء للاستعانة ايضا كذا ذكر المصنف في حواشي التلويح

آخره مبني على المشهور من مذهب الخاء من وجوب عموم المتعلق المحذوف في الظرف المستقر وانما جوز خصوصها العام في الظرف المستقر لا في المجرد عن قرينة الخصوص لكونه كثير فائدة

العامل مطلق الابتداء لا الابتداء بالتسمية والتحميد الظاهر عرفي ممتد فتحمل الباء عليه بهذا الاعتبار فلا يرد ان من شرط الحال المقارنة وقوله حامدا ومصليا لا يقارن الابتداء بالتسمية

قيل لا حاجة وتحصل المقارنة الى اعتبار الابتداء الممتد الا يكفي فيه الملبس بالاحمد المذكورة بعد زمان قليل لان الشروع جعل كلا شيء موجودا بتقدير ارتفاعه كما اعتبر البينة المتفقة في تعدد العبادة متفقة في جميع اجزائها مستقيمة الى تمامها

الابتداء باحد القيدين لما عرفت من ان المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور التعدد
فيه والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن ايضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء
بالتوفيق السابق لكنه ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فخصص التسمية
بالحقيقي اقتداء بالكتاب المجيد الوارد بتقديم التسمية على التحميد فيما اذا اجتمعا في الاول
وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذا من شارع في التصنيف لا يقدم التسمية
على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا ان الترتيب لما اعتبر بين التسمية
والتحميد كان الظاهر عطف الثاني على الاول فاوجه ترك العاطف اجاب بقوله وتركه العاطف
بين الجاين لابنائه عن التبعية المخلة بالتسوية لكونه من التوابع وان كان نوعا الاعراب مشعر
في الجملة بتبعية الثاني للاول بحسب الوقوع وان لم يقتضيها ورد عليه ان جعل حامدا من الاحوال
المتداخلة يخل بالتسوية بل اخلاله بها اقوى من اخلال العطف فلو لم يترك العطف لكان
حامدا من الاحوال المترادفة دون المتداخلة فلا يكون الاخلال بتلك المثابة ولقد اصاب
صاحب التلويح في جعل قول التوضيح حامدا من الاحوال المترادفة دون المتداخلة والعجب
ان المصاطع على كلام التلويح وحكم بان كون حامدا من الاحوال المتداخلة غير جايز وعلل بان
اخلاله بالتسوية اكثر من اخلال العطف كما صرح نفسه وحواشيه على التلويح كيف ذهب
الى ذلك وقد يقال لو جعل الظرف حالا من المتكلم في حامدا ليكون التأخر الصوري للحمل
منجبرا بتقدمه الذهني لكان اقرب الى التسوية منه فتأمل قيل لم يرد اذ شرط
واطلاق المبهمات عليه تعالى فيه نظر لان الامام النووي اورد ادعية مأثورة مشتملة
على قوله يا من احسانه فوق كل احسان يا من لا يجوز شيء قوله شيدا اي احكم الظاهر ان
يقول اي احكم او دفع ففي القصر على الاول والشيد بالكسر كل شيء وطلي به الحايط من جص وما
يشبهه وبالفتح التفصيص يقال شاده جصصه ففي قصر الشيد على الجص قصور ايضا قوله
والدين لغة الطاعة تقول دان له يدين دينا اي اطاعه ومنه الدين والجمع الاديان وهو اعم
الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع لها
تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وقيل انا الوضع الالهي اذا نسب الى من يؤديه
عن الله تعالى يسمى ملة واذا نسب الى من يقبله لوجوهه يسمى دينا واشتقاق الملة من املى على الانها
بالوحي الذي هو بالقاء الكلمة في روع الانبياء عليهم السلام وقيل ان الملة من الاملال بمعنى
الكتابة صار اسم الدين من حيث انه يكتب والدين صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار
العلماء والاطاعة شعار الاتقياء قوله وعرفا لا يخفى ان التعريف ههنا للدين المطلق المشترك
لملل الانبياء فتعلم فلا يرد ما قيل الدين الباطل خارج عن التعريف فلا يكون جامعا ووضع
الهي المراد بالوضع الموضوع فيتناول الدين الاصولي والفروعي فخلوا كل لا يجزيه فاضافة
الاصول الى الدين كاضافة كمم الى الثوب كما قال الحصر وحواشي شرح المختصر وقيل يحتمل ان
يكون تماما لا مصدرا بمعناه بالفارسية نهاد الهي واخذ بقوله الهي من الاوضاع المخرج بحمد الله

www.alukah.net

السياسية والتدبيرات المعاشية ويقول سائق لذوى العقول عن الاوضاع الطبيعية
التى يهتدى بها الحيوانات لتحصيل مقاصدها كالذهاب بالى المرعى عند المساء وقيل احترز
بقوله سائق عن الاوضاع الالهية اى الغير الحاصلة والداعية كالنباتات الارض ويقول اختيارهم
المحمود عن المعانى الاتفاقية والاوضاع القسرية وقيل احترز بقوله باختيارهم عن الاوضاع
السالفة بالاختيار كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد ذلك
من نفسه من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة ويقول المحمود عن
عن الكفر والباء فى قوله باختيارهم للسببية وقوله المحمود اما بالنصب على انه مفعول الاختيار
او بالجر على انه صفة الاختيار ويقوله الى الخير بالذات عن نحو صناعة الطب فانها وان تعلقت
بالوضع الالهى وكانت سائقة لذوى العقول باختيارهم المحمود الا صنف من الخيرات قليلة بالنسبة
الى الخير المطلق الذى اعنى ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهو السعادة الابدية والقرب الى خالق
البرية تعلم ان هذا التعريف يصدق على جزء الدين فى اما ان يوجد الجميع ويقال صدقه على اجزائه
ليس بضرر كما لقد آذه فانه يطلق على آية ايضا كما طلاق الاصوليين نوكون جمع لجزء الدين وضعا
انها كما اعتقاد بوجوب الصانع وقدرته وكما لتصديق بصدق النبى والتصديق باعجاز القرآن
ومثل ذلك تصور الواجب تعالى وتصور علمه وقدرته واراداته محل نظر وايضا المجتهدون
بنا قضون ولا شك ان الوضع الالهى احد النقيضين لاكلاهما الا عند المصوبة فان الحطاء
عندهم متعلق بكلا الحكمين المتناقضين كالاختلاف الواقع فى علم الكلام كاختلاف الاشاعرة
فى الاحكام وكالاختلاف بيننا وبين المعتزلة ويخرج بهذا من الاختلافات وانت خبير بان المجموع
ليس وضعا الهيا مع ان الكل دين بحسب الظاهر فليتامل قوله ابهمه للتعظيم يعنى ترك
التصريح بذكر اسمه عليه السلام تعظيما لشانه ويمكن ان يقال تنبيها على ان كونه معصوما من
النقيض مرجح لقوله على استحسان استصحابه الاستحسان عد الشئ حسنا والاستصحاب جعل
الشئ مصاحبا فالمعنى بعد جعل النبى عليه السلام اياهم مصاحبين لنفسه حسنا قوله لبراعة الاستهلال
البراعة التفوق يقال برع الرجل براعة فاذا فاق على اصحابه فى العلم وغيره الاستهلال اول
صوت الصبى ثم استعير لاول كل شئ فبراعة الاستهلال فى اللغة تفوق الابتداء وفى الاصطلاح
كون الابتداء مناسبا للمقصود بان يكون فيه اشارة الى ما سيق الكلام لاجله وهو انما يكون
سببا لبراعة الاستهلال اى تفوق الابتداء وكماله فتسميته بها للسبب باسم المسبب تنبيها
على كمال الطيب فى السببية وما يحتمل ذكر الالفاظ التى فيها اشارة الى المقصود فى اول
الخطبة لبراعة الاستهلال لتفوقه على سائر الخطب التى لا يكون فيها تلك الاشارة واما ذكر
اللام فى المفعول له لعدم كون فعلا لفاعل الفعل المعلل به قوله اعنى الاستحسان وهو دليل ضعيف ان
ارجحا او قياسا خفيا وقع فى مقابلة القياس الجلى الذى يسبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس
الدليل من غير مقابلة ثم الخبر خلبه فى مصطلح اهل الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب
اسم القياس الجلى تمييزا بين القياسين يعنى الاستحسان وهو الحكم ببقاء امر كان فى الزمان الاول

والخروج بالوضع الالهى فانه يطلق
لا بحالة
ح

ولم يتعرض عدمه قوله وليس كذلك اذ المراد بما ذكر معانيها اللغوية لان مبنى الخطب على الاوضاع اللغوية
لانه خطاب قبل معرفة الاصطلاح والشروع فى تحصيله قوله وبعد قيل يا للضم والرفع اى احضر
بعد الحمد له تعالى والصلاة على النبى وآله فالواو للاستيناف او لعطف الانشائى على مثله او على الخبرى على
نحو قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الآية قوله فهذا اى الامور المحضرة فى العقل على وجه الاجمال
واورد اسم الاشارة ربما يستعمل فى الامور المعقولة وان كان وضعها للامور المحسوسة المشاهدة
لكن لا بد من نكتة وهى ههنا تنزيله منزلة المحسوس المشاهد للمبالغة فى كمال تعينها وتشخصها
وتحقق وقوعها كانها محسوسة عند كل احد تستحق الاشارة الحسية وتحقيق الكلام مذكور
فى حاشيتنا على شرح الرسالة الوضعية قوله الفاء اما على توهم اما ومثله فى نشأ الامر على التوهم قوله
بدا لى ان لست مدرك ما مضى ولا سابق شيأ اذا كان ماشيا حيث جرى سابق على توهم الباء
فى مدرك او على تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف وفيه ان هذا
يقتضى مناسبة بين الواو واما صحيحة لتعويضها عنها ويجوز ان يجعل الواو عاطفة محضة
لاحد ضاعين اما فيكون التركيب بعد تقدير اما من قبيل قول صاحب المفتاح واما بعد فان
خلاصة الاصلين ولا عبارة فى ذلك كذا قيل ويرد عليه ان توهم اما لم يعتبره احد من النحويين
وتقديرا ما مشروطا بان يكون ما بعد الفاء امرا ونهيا ناصبا لما قبلها او مفسرا له كما ذكر الرضى
قوله والمعقول القياس وقيل المعقول الاجماع والقياس والمنقول باقى الادلة او الكتاب
والسنة على ما قيل قوله خالية بالحاء المهملة عن العبارات المدخولة وقوله حالية بالحاء المهملة
ولا يخفى ما بينهما من الجناس المضارع قوله مغن عن التفحص توجيهه ان يحتمل ان يكون نظمها
مغنيا من تنقيحها ويحتمل ان تكون هى مغنية من كتاب التنقيح ولا يخفى ان حمل الكلام على التورية
حسن لطيف ووجيه وفحواها المعنى كسلمى وحمرا وعمرا المفهوم قوله والتوفيق تهيئة
اه وقيل جعل التدبير موافقا للتقدير او جعل الله تعالى فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه
قوله خير سلم بفتح اللام وتشديدها واحد السلاليم التى يرتقى عليها قوله وقاية بالكسر
والفتح حفظ الشئ عما يضره ولا يخفى ان قوله اى حفظا لاقدام العقل والفهم من الاستعارة
بالكناية والتخييل والمراد بالزلل بالزاى المعجمة عدم ثبات القدم عند الوضع على ما يضرها
من موضعها قوله على المعقول والاستقرار يعنى بالتوزيع ويحتمل ان يكون كلا منهما فى كل منهما
فعلى تقدير الاستقرار يكون صفة لوقاية او حالا عن الزلل واما كونه حالا من وقاية او صفة
الزلل ففيه ما لا يخفى قوله انه قريب تمثيل لكمال علمه تعالى باحوال العباد وافعالهم واطلاعه
على خواطرهم بمجال من قرب من جملة الحكمان حقيقة لاستحقيق لتنزهه تعالى عن المكان قوله
فلا يرد السؤال المشهور وهو انه سبحانه وتعالى كثيرا ما يسأل ولا يقبل ولا يجيب الدعوة
كذا نقل عنه قيل اجابة الدعوة وعد صدق من الله تعالى لا تخلف فيه ومن دعى لحاجة فلم
تقض فى الحال فذلك لوجوه منها ان الاجابة حاصلة لا بحالة فاما اجابة الدعوة تفضلا
لعطاء للمراد وذلك قد يكون فى الحال وقد يكون فى المآل ومنها انه شرط لهذه الاجابة المعينة اياه

لا خفاء انه قبل نزول الملائكة منزلة
المشتقة فتورد ايضا
ح

اما بعد حذف اما كثيرة الاستعمال
ودلالة القرينة
ح

والفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم
حكم العقل بواسطة الوهم بان اما
مذكورة فى نظم الكلام لانه كثيرا ما
اذكرها فى نظائرها وان كان هذا الحكم
كاذبا والتقدير حكمه بانها مقدرة
فى المعنى وهى كما فى المفتوح
ح

الألوكة
www.alukah.net

تعالى فيما دعا اليه قوله مقدمة بكسر الدال وبفتحها يعني بايذكر قبل الشروع في المقاصد ارتباطها
ونفعه فيها وهي مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله
وهو معرفة حده وموضوعه وغايته كذا قال المحقق الدواني وجوز الفتح ولم يلتفت الى سؤال
العلامة الزمخشري في الفايق ان الفتح خلف لكونه معارضا بسكان الفتح على الكسر لفظا ومعنى
فان اطلاق المقدمة بالكسر على معانيها المشهورة من مقدمة الجيش ومقدمة العلم ومقدمة
الكتاب يحتاج الى التكليف اما في اللفظ بان يجعل مشتقة من التقديم بمعنى التقدم واما
في المعنى بان يعتبر تقديم الامور المذكورة لنفسها لما فيها من استحقاق التقدم او يعتبر
تقديم مقدمة الجيش لبقية الجيش وتقديم مقدمتي العلم والكتاب على سائر ما يعرف فيها
ولا يحتاج في اطلاق المقدمة بالفتح على شئ من المكلفين قوله في تبيين حد العلم وتعيين
موضوعه وغايته في اختيار التبيين في الحد والتعيين في الموضوع والغاية اشارة الى ان
المعدود من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعيه موضوعه والتصديق بفايدته
كذا نقل عنه في قوله كان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة اشارة الى امور ثلاثة احدها
ان المطلوب قد يكون امرا واحدا فلا بد للطالب ان يتصوره كذلك اذ لو لم يتصوره اصلا
امتنع التوجه اليه فضلا عن الطلب وان تصوره باعتبار امر شامل وقصد تحصيله في ضمن
جزئي غير معين امتنع طلبه لانه فعل اختياري لانتأتي الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب
موقوفة على امتيازه عما عداه وثانيها انه قد يكون متكثرا ليس لكثرته جهة وحدة فلا بد
من تصور كل واحد على ما مر وثالثها انه قد يكون متكثرا الكثرته جهة واحدة ففيه بالنظر
الى الطالب اربع احتمالات الاول لا يتصورها اصلا والثاني ان يتصورها بما يعمها وغيرها
ويقصدها في ضمن جزئي غير معين والثالث ان يتوجه الى تصور كل واحد منها بخصوصيته
والرابع ان يتصورها بجهة وحدتها والامتناع الاولان لم يتعرض لهما بل عرض للرابع بقوله
حقه ان يعرفها من الجهة لا بجهة الكثرة لياس من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى
هذا تحقيق ما ذكره المصنف في حواشي شرح المختصر وما ذكره المحقق الشريف ثمة في غاية
الاضطراب بعضها بحثه وهو ان هذا تستلزم امورا مثل ان الماشي يجب ان يتصور عند
كل خطوة جميع ما يتوقف ويتعلق بتميزها عما عداها بخصوصه ممتازا عن غيره كموضع
رفع قدمه وموضعه والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجله وبطئها
الى غير ذلك ومثل ان كل من يطلب علما من العلوم المدونة فقبل اشتغاله الاختياري به يتصوره
بخصوصه ممتازا عن غيره ومثل ان كل من يطلب تحصيل مجهول تصوري بالنظر او غيره فقد
تصوره سابقا بوجه مسار وممتاز له عما عداها واللوازم كما ترى تحمل الاشكال لا يقال يجوز
ان يكون لكل من هذه المجهولات وجه كذلك بديهي يحصل للطالب قبل طلبه لانا نقول لا
كلام في الجواز انما الترديد في الوقوع سيما فيما يتعلق بالوضع والاصطلاح مثل العلوم ونحوها
ثم ان المطلوب اذا كان كثرة لها جهة وحدة فعند معرفتها بتلك الجهة لا شك ان المطلوب

س اراد معرفة حقيقة الحال فليراجع فيما علقه الفاضل الاكبر على حاشية شرح المختصر للسيد الشريف
ع

كل واحد منها لا تلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص به يمتاز عما عداه بل لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل لها فقوله الطالب لا يتأتى الا بامتياز المطلوب عما عداه على الاطلاق محل نظر قوله يمتاز به عند الطالب بحسب المفهوم وموضوعه الذي يمتاز به بحسب الذات وقال المحقق الشريف في شرح المواقف الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للعلوم بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس وقيل الذي بامتياز العلم في نفسه امتياز مع قطع النظر عن الطالب وعلمه بقرينة جعل هذا مقابلا للامتياز عند الطالب والمراد بقوله وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يمتاز عند الطالب بل المراد انه يمتاز في نفسه ايضا بخلاف التعريف والعوارض الذاتية يجوز اسناد التمييز اليها بحسب الظاهر لكن الموضوع اختير على الاعراض الذاتية في اسناد التمييز لان اليه ههنا لانه المشهور عند الجمهور وقيل كون الموضوع من الانضباط لان الموضوع اما امر واحد او امور قليلة مناسبة بخلاف الاعراض الذاتية فانها اتى لها خمسة عوارض غير متناهية فان كل احد ان يثبت على الموضوع ما يطلع عليه من احواله لان الموضوع فالصالح التمييز انما هو الموضوع لا الاعراض الذاتية قوله ولما اقتضى المقام تقديم الاول يعني التعريف فان المقام مقام التعليم وتميز العلم المشروع فيه للطالب لا تميزه في نفسه عن غيره كذا نقل عنه قوله وهو يعني اصول الفقه وانما لم يؤنث لانه صار بعد النقل كالمذكر لعقب هذا العلم قال المحقق الشريف هو من اعلام الجنس لان اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القايم منه بزيد غير القايم بعمرو شخصا وان اتحذ معلوما هما ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة يعني ان المتعارف عند اهل اللغة انه اذا نقل التركيب الاضافي عن معناه الاصلي جعل علما شهد التتبع للموارد قوله فله بكل اعتبار تعريف والفرق بين الاعتبارين انه باعتبار الاضافية مقرر لا يلاحظ فيه حال الاجزاء وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها وايضا معناه لقبا علم ومعناه مضافا معلوم وقد ينا قش بانه بعد معرفة الاجزاء بالتعريف يحصل هيئة المركب بداهة فكما لا يعرف غلام الرجل بالتعريف لا يعرف اصول الفقه قوله قدم ابن الحاجب الملقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقدم في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب حيث قال اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول الادلة الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها بالاستدلال هذا كلامه ويلزم التكرار في تعريف الفقه تفسيره لانه اورد هنا القيود ولا ثم اورده في الاضافي وقدم صاحب المنتهى الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والتعريف باعتبار الاضافية يحتاج احد هذين الاخيرين اخترع تعريفا لما شا وبهذا ظهر معنى الفقه معلوما وما امكن ذكره في الملقبي ولا يلزم منه التكرار لانه لزم تقدم غير المقدم الذات اذ المقصود هو المعنى العلمي المعرف وقدم الملقب منه المقصود على ما يحقق

وقيل هو من الاعلام الشخصية لان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية لا يصار اليها الا لضرورة والحق انه من الاعلام الجنسية لانه ان اعتبر المعنى نفس القواعد سواء علمها زيد او عمرو او لكن المعنى شخصا حقيقيا وان اعتبر القواعد الكائنة بالفعل في الدفاتر لكن احدا منا اذا قامت به تلك القواعد علما بتلك العلم ومن البين انه ليس كذلك

ص

منه التكرار كما لا يخفى على اولى الابصار وقوله حيث قيل علم هو بمعنى الاتم وهو الحاصل بالمصدر لا المصدر وهذا يعلم بالوجدان اى ملكة وهى جيادة عن كيفية راسخة للنفس بها تمكن من استحضار المسائل المدونة بلا تجشم كسب جديد ومن استحضارها من لم يخرج من القوة الى الفعل قبل اشتراط الملكة يستلزم ان لا يكون العالم بمسائل النحو مثلا بالفعل حاصلا للملكة النحوية وهو بعيد واجيب بانه ليس نحوى على تقدير ان يكون اسماء العلوم موضوعة بازاء الكلمات لكنه نحوى باعتبار وضعها المجرد العلم بها ولا فساد فى ذلك واذا اريد بها العلم الملكة التى يقتدر بها على الادراكات الجزئية الحاصلة من ادراك القواعد بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام اذ لم يحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى او اصول القواعد وهذا المعنى ارجح من الاول لان اطلاق اسماء العلوم المدونة عليه اشيع الا ترى انهم قالوا لكل علم موضوع ومبادا وادراكها واذا اريد بالعلم الاصول والقواعد او ادراكها يدخل فى التعريف علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام مع ان تلك العلوم ليست اصول الفقه ويخرج تلك العلوم بقوله يعرف بها احوال الادلة والاحكام الشرعيين لان ابانة المسببية الظاهرة فى السبب القريب وعلم الله تعالى بتلك الاحوال ليس بسبب القواعد او العلم بها وكذا علم الرسول وجبريل عليهما السلام هكذا قيل قوله لا الموقوفة على الشرع يعنى انتساب الادلة الى الشريعة بمعنى كونها منصوبة فيها لا بمعنى كونها موقوفة على الشرع وقوله لان القرآن الذى هو بعضها اه تعليل للنفى قوله فلا يليق جعله موقوفا على الشرع والا يلزم الدور قوله والمجاز بها هنا ادراك يعنى المراد ادراك تلك الاحوال الجزئية على وجه كلى اجمالى لا جزئى كما يخفى كذا نقل عنه قوله والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وانما قال ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود لخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احدا بدا وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة فلو لم يقيد واريد بالامور خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك والحكم يكون الاقتضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض او بخص بفساد الصورة او موضع ما التى يدل مكانه وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصورى كان حد الدليل جرد عنها فظهر ان ما اعنى الوصول الى المجهول حيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن كوجود زيد او عدد الزوما بين عبادة يتناول التعريف المقطعى والظنى ويصح على المذاهب كلها واريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه والنظر فيه بهو الموصوفة فيشمل المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شانه اذا نظر فى حواله اوصل

اليه كالعالم للصانع وحيث اريد بالامكان المعنى الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات منفردة عن اعتبار الترتيب معها وان كانت مرتبة فى الواقع ولما اذا اخذت مع الترتيب فيحمل النظر فيها فلا يكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا فى اصطلاح هذا الفن ومعنى النظر فى احواله ان يجعل الحال تارة محمولا للموضوع واخرى موضوعا للمحمول مثلا كما قلنا العالم حادث وكل حادث لمحدث ليتوصل به الى ان يقال العالم لمحدث ومعنى النظر فى نفسه ان يرتب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور ينتج ذلك المطلوب والمراد بالنظر الذى اذا يقع النظر فيه يتعلق بكل جزء منه والنظر فى المقدمات الماخوذة مع الترتيب ليس بهذا المعنى لا يقال يجوز ان يتعلق نظر آخر بالمقدمات الماخوذة مع الترتيب غير النظر الذى وقع جزءا لانا نقول حينئذ تقع المقدمات المأخوذة مع الترتيب بمنزلة المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب بالنسبة الى المطلوب الخبرى الذى تستفاد من ذلك النظر الثانى وبهذا التحقيق يندفع ما قيل يجوز ان يتعلق الترتيب بالمقدمات المرتبة الماخوذة مع الهيئة مثلا يمكن ان يقال العالم متغير وكل متغير حادث بتغيير مقدمتان مرتبتان مثل هذا الترتيب وكلما كانت مقدمتان مرتبتان مثل هذا الترتيب تنتجان سلب الاكبر عن الاصغر قوله وبالحكم ثبت بخطاب الشارع اذ هذا اصطلاح الفقهاء فانهم يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مجازا بطريق اطلاق المصدر على المفعول لكنه لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية قوله والشافعية يعرفون الحكم بخطاب الله ان هذا التعريف منقول عن الاشعرى كذا فى التوضيح وقيل ان بعض الاشاعرة اقتصر على قولهم فى التعريف خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وبعض الاخر زاد وما يقتضيه الاقتضاء والتخيير فقوله لخطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك واعترض بانه غير مانع لانه يدخل فى هذا التعريف القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم وافعال خلقه وما تعلمون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم لا اقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاحوال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع من الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب انه لا حاجة الى هذه الزيادة لان قيد الحيثية مراعى لمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وهو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى القصص من حيث انها افعال المكلفين وهذا ظاهر واعترض بانه غير جامع لاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيد ايهامه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع او وضع الشارع وجعله وافرد الخطاب الوضعى بالمتفق عليها عند الشافعية ثلاثة الخطاب بالسببية وبالشرطية وبالمانعية وما عندنا فاقسام الحكم تحقق

ان جزء دليل النظر الفاسد لا يمكن التوصل

وهى الابواب الاربعة المشهورة المذكورة فى المواقف وغيرها من كتب الكلام

www.alukah.net

شئ يشتمل على ما هو المذكور في الكتاب خمسة الحكم بالركنية وبالعلية وبالسببية وبالشرطية وبالمانعية واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح جمّ على تسميته حكما فلا مشاقشة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني والخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عند ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وقد بيّنا ان هذا التعميم لا يدفع الاشكال الآتي في مثل قولنا الدلوك سبب لوجوب الصلوة حكمنا احدهما الحكم بالسببية والثاني وجوب الصلوة عند الدلوك وهذا التعميم خلاف الثاني في الغرض فليس هو مادة الاشكال وانما هي الاول وهذا التعميم لا يفيد تناوله وهذا غلط منشاؤه عدم الاحاطة بمعنى الاقتضاء الضمني فان معناه ان يكون في الخطاب اقتضاء لكن لا صريحا بل في ضمنه ومعلوما في ضمن الحكم يكون سببا لوجوب الصلوة اقتضاء اذ معنى الصلوة عند الدلوك قوله ودخل الاحوال في الاثبات يعني المراد تدخل الاحوال في قولنا معتبرة في كبرى الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه وملازمة الدليل الاستثنائي واعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم مثلا اذا استدللت عليها بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضية الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوته هذا الحكم يكون ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط يذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا وليكون له معارضا ما واوراجح فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كليته اذا اشتملت على هذه القيود كذا في التوضيح قوله سواء كانت محمولات واعلم ان الحوق الادلة ثلاثة اقسام الاول ما يبحث عنها وهو كونها مثبتة للاحكام والثاني ما لا يبحث عنها لكن لها مدخل في الحوق ما هو مبحوث عنها كونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه في هذا العلم كونها قديمة وغير ذلك فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي رواه واحد يوجب الغلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا تلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في سياق النفي عامة وكذلك احوال الاحكام ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة والثاني ما لا مدخل في الحوق ما هو مبحوث عنها كونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما ليس كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا الفن والثاني يكون اوصافا وقيود الموضوع

ورما لا يكون هذه القضية الكلية مسئلة من الاصول بل مندرجة تحتها كقولنا كلما دل القياس على وجوب شئ كان واجبا الا ترى ان هذه القضية مندرجة تحت قولنا كلما دل القياس على ثبوت حكم كان ثابتا

القضايا وقد يكون موضوعا وقد يكون محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كون الصبي عبادة سواء الثالث من القسمين فيعرف عن هذا العلم ومسائله واعلم ان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف ان وقوع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصيته ناشئة من الحكم كون هذا الشئ علة لذلك الشئ فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف كلها عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية فذلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف احوال المكلفين لان العقوبة لا تكاد يمكن اثباتها بالقياس المتعلقة بالمحكوم عليه ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية وكسبية مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الاستثنائي هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف فالحق فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه وهذا القدر من التوضيح وان كان على التفصيل الا انه يشفي العليل ويروي الغليل قوله والمشهور في تعريفه يعني في التعريف المقتبس ذكره ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ويدل المصرح عنه هنا لوجهين احدهما ان المتبادر من القواعد العلم بالاحكام سواء كانت كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي والقاعدة اصطلاحا قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على الحكام جزئيات موضوعها وتسمى احكاما جزئيات الموضوع من حيث انها احكام فروعا واستخراجها منها تفريعا لكنه ليس مستقيما هنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ذكر لان المراد بالتوصل كما صرح به ضم القواعد الكلية الى الصغرى كما سهلة الحصول عند الاستدلال مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل هو من معنى التوصل الى الفقه وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لانتاج ذلك المطلوب وهو ظاهر وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج

علم سائر الاحوال لكن العلم بالقواعد بنذ على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة التي لابد منها في دلالتها من وجوه شرائطها او ارتفاع موانعها اذ لو لم يوجد شرائطها او ارتفاع موانعها او كان له مانع من الدلالة لم يكن هناك دلالة على الاحكام فلم يمكن استنباط الاحكام منها وتلك القاعدة لما كانت متعلقة باستنباط الاحكام واثباتها فصدقها كليه كما يتوقف على الادلة يتوقف على احوال الاحكام ايضا اذ من الاحكام ما لا يمكن اثباتها بالقياس مثل كون الشئ علة للحكم اذ استنباط الحكم بالقياس الذي هو مساواة الفرع للاصل في علة الحكم لا يمكن الا بعد العلم بكون شئ ما علة لحكم الاصل وموجودا في الفرع فاثبات علية ذلك الشئ لحكم الاصل اذ كان بالقياس كان دورا فخلافا للمعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا لعدول عن التعريف المشهور الوجه الثاني من وجهي العدول ان مفترض التوصل بضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة للحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل مرجوا بالمراد بالتوصل التوصل القريب المستفاد من اباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل على الفقهاء في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وهذا لعمري بمستقيم لان الموصل القريب الى المطلوب انما هو الدليل نفسه لا الجزء الذي هو القضية فان ايصالها اليه بعيد ولقائل ان يقول التوصل مشعر بالاعتماد للوصول وههنا الترتيب والترتيب بالحقيقة متعلق بالقضايا فانها هي التي تقدم بعضها وتأخر اخرى فالمتوصل بها الى المطلوب هي القضايا التي اجزاء الدليل ووجه تخصيصها بالكبرى الشكل الاول وملحقه بيانه انها هي العمدة في الايصال الى المطلوب كما تقرر في موضعه بمنزلة الجزء الاخير من الموصل فهي المتوصل به القريب على ان قولهم العلم بالقضايا التي يتوصل بها الى الفقه متوصلا قريبا دال على ان قريب توصل تلك القضايا انما يعتبر بالنسبة الى ما عداها من القضايا التي يتوصل بها الى الفقه لا بالنسبة الى الدليل وغيره قوله ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف يعني من حيث يفتح تركيبها مثلا لابد في معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها لا من حيث انها جواهر واعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بهذه فلابد من معرفة معرفة التركيب وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلا لجواز تصوره باعتبار عارض اجيب بان الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلابد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان الباني محتاج الى معرفة جزء البيت من حيث يصح اتيانها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك اذ لا دخل لها في صحة تركيبه منها واصول الفقه مركب اضافي دال على معنى كذلك فلابد من معرفة معرفته من حيث يفتح الاضافة منها ولو ترك تعريف المضاف وان كان بمنزلة الجزء الصوري لم يقل جزء أصوري لان الاضافة ليست جزءا من العبادة لا لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام لان الجزء الذي به الشئ ما هو فعل جزء صوري مطلقا لاشعار ان الاضافة

وفي بعض النسخ الكن مضافا مشتقا او في معناه تقيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى ولا تفيد مطلقا
ح

ان كان مضافها اسم المعنى وهو ما دل على شئ باعتبار معنى اي صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب والمعلم وحاصله المشتق وما في معناه كذا قال المحقق الشريف في حاشية شرح المختصر وههنا بحث اما اولا فلان ما ذكر ليس بمعنى اصطلاحي للاسم المعنى لا عند النحوي ولا عند غيره واما ثانيا فلان المكتوب باعتبار ما وضع له لغة قائم بغيره فجعله قائما بنفسه تكلف بعيد واما ثالثا فلان المشتق شامل لاسم الزمان والمكان والآلة ولا شئ منها يدل على شئ باعتبار معنى اي صفة له فان الدال على ذلك الهيئة وهو اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة فان اسم المكان مثلا يدل على شئ باعتبار المصدر وليس المصدر وصفة له وقد يقال يلزم ما ذكر ان يكون العلم والقدرة والسواد والبياض مثلا اسم عين والمقدور والمعلوم والابيض اسم معنى تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى بعني الصفة الداخلة في مفهوم المضاف وان كان اسم المعنى وهو ما ليس كذلك تفيد مطلقا اي غير مقيد بصفة داخلة في مسمى المضاف كذا قال المحقق الشريف وهذا انما يستقيم بان يجعل كل ما يدخل فيه المعنى وان لم يكن مشتقا من قبيل اسم المعنى فيفهم ما قيل ان اسم العين يفيد الاختصاص باعتبار مدلوله الالتزامي واسم المعنى باعتبار مدلوله الصفي قوله فالمراد باصول الفقه ادلته تخصص ولا بأس بها لفقه فيه اشارة الى ان المعتبر في المضاف معناه الاصطلاحي المنقول اليه كما ان المعتبر في المضاف اليه كذلك مع انه اعتبر فيما سياتي معناه اللغوي وصرح بان المختار ان لا نقل فيه وهل هذا الا تناقض قوله ولما توقف معرفة المضاف اليه فيه انما لم يكن كذلك لو كان المراد تعريف المضاف من حيث هو مضاف وههنا ليس كذلك بل التعريف للمضاف نفسه قدم تعريف الفقه ان معرفة المضاف من حيث هو مضاف يتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاج الى التعريف وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدي في الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليه فلا جرم وجب تعريفه معنى الفقه اولا ثم معنى الاصول ثانيا واما اخذ الشيخ ابن الحاجب وصاحب التنقيح نظرا الى الظاهر لان الخفاء ههنا لانعدام معلومية ذاتي المضافين لا باعتبار حيثية الاضافة فقد ما تعرف ما هو مقدم وهو المضاف قوله هذا التعريف يعني معرفة النفس لها وما عليها مستفاد على الامام ابي حنيفة كانه اراد الامام بالمعرفة ههنا الملكة الحاصلة من تتبع القواعد فانه لو سلم انها في المعتزلة مطلقة لكن تعلقها بما مر بعدها اعني لها وما عليها لا حق دليل وقوة استنباط وهذا لا يحصل الا بالملكة الحاصلة من تتبع القواعد وما ورد انا اردنا ايرادها وما عليها كل لها وما عليها لزم ان لا يصدق هذا التعريف على بعض من هو فقيه بالاجماع لشئ لا ادري عنه في بعض المسائل اجاب عنه بقوله ولا يناقض ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كما لا يخفى وجهه فانه فقال سئل عن ارجيفة مسئلة فقال في ستة ثلاثين لا ادري لجاز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم

اراد بالمعنى ههنا ما هو مدلول الاسم المعنى عند النحويين
ح

بان يقال المكتوب عبارة عن النقوش المخلية التي اتصفت بكونها مكتوبة ومنقوشة
ح

شبكة الألوكة www.alukah.net

التمكن من الاجتهاد في المال لاستدعائه زمانا وهذا الجواب مبني على القول بعدم تجزي الاجتهاد وهو المختار عند الاكثرين كما اشار اليه المصنف في حواشي شرح المختصر والمراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا بقي سواء كانت الروح الجسماني الحال في البدن كما قال به جمهور اهل السنة والمركب من الروح والبدن واراد بما لها وما عليها الاحكام ما ينفع ويضر دنيوية كانت او اخروية وليس المراد بمعرفتها وما عليها تصورها فقط او التصديق بشيء منها الظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر قوله تخرج بقيد النفس يعني اذا اريد بها المعرفة الحاصلة من تتبع القواعد وبالنفس الانسانية خرج علم الله تعالى ومعرفة جبرئيل عليه السلام ولا يخفى ان خروج علم الله تعالى بارادة الله تعالى بارادة الملكة الحاصلة من تتبع القواعد قوله ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات كوجود الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والعمليات كالصلوة والصوم ونحوها وكان معرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومن الوجدانيات وهي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرجاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومن العمليات الفقه المصطلح اعني المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد علما على قوله ما لها وما عليها ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد ذلك القيد كالامام ابي حنيفة رحمه الله اراد الشمول الاي المطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كانت من الاعتقاديات والوجدانيات والعمليات ثم بني الكلام فقها كبرى قوله فان قيل حاصله ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل فلا يتناول الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله عملا لاخراجها وحاصل الجواب ان قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها في الوجدانيات احكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انها تدرك بالدليل والثابت الوجدان انما هو انفسها كما في العمليات فان احكامها تعرف بالدليل وجودها بالحس ولا يخفى ان ايراد هذا السؤال مما لا مساس له بعد بيان ان المراد بالمعرفة المعرفة الخاصة اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد نعم يرد على صاحب التنقيح حيث قال في التوضيح المراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل كما اشير اليه في التلويح وبالجملة كلام المصنف يخل عن الخبط والاضطراب في هذا الباب كما لا يخفى على اولي الالباب بقوله خرج به التصورات قيل لم يظهر خروج تصورات الاحكام بمجرد اضافة العلم الى الكلام اي النسب التامة كما انه يتعلق بها التصديق يتعلق بها التصور ايضا كما في الثالث فانه يتردد في طرفي النسبة اي وقوعها اولا وقوعها والتردد فيها بدون تصورها محال غاية انه ليس عند ترجحان لاحدهما واذعان له لكن نقول لهذه التصورات خارجة بقوله العلم بالاحكام على المتعارف لان المتبادر بالعرف من قولنا العلم بالحكم التصديق قوله خرج به الاحكام العقلية يعني خرج بقولها الشرعية الاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالحكم بالتماثل والاختلاف وحدوث العالم او من الحس كالحكم بحرارة النار او من الوضع والاصطلاح كالحكم برفع الفاعل وخرج بقوله العملية الاحكام الشرعية

وانا اعلم قول بتجزي الاجتهاد وهو المنقول عند الاكثرين وهو قد توقف ابن الحاجب في مسئلة تجزي الاجتهاد حيث لم يرجح عنده احد الطرفين

النظرية وتسمى اعتقادية واصلية كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق وبقوله عن ادلتها علم اشتغالي وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين كوجوب الصلاة واجبية وكذا كون الزكوة والصوم واجبتين فان ذلك لم يحصل ادلتها وقوله فانه ليس من الفقه عندهم ما خوذ من كلام المحقق الشريف في حاشية شرح المختصر ولا يخفى ان الاولى بالتعليل ان يقال لان هذه لم تحصل من ادلتها كما اشرنا اليه آنفا وفي قوله متعلق بالعلم دون الاحكام اشارة الى دفع ما يتوهم من قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة وتقدير الدفع انه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه ومعنى حصول العلم من الدليل ان ينظر الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى الدليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العبارة الحصول منه بالذات فلا شك في خروج علم المقلد قوله والخلاف كالعلم عن المقتضي والثاني مثلا قال المحقق الشريف في حواشي شرح المختصر وبالتفصيلية خرج ما يقال في علم الخلاف من ثبوت الوجوب بالمقتضي وانتفائه بالثاني فان المقتضي لثبوت الوجوب دليل اجمالي وكذا الثاني في مثل ما يقال الصلاة واجبة لان مقتضى ذلك ثابت قبل الحكم بان ذلك لا يفيد علما ما لم يلاحظ الدليل بخصوصه وعلى تقدير الافادة ليس بالتفصيلية لان ذلك ليس مخصوصا بذلك الحكم ما لم يضف اليه قوله ههنا ما بقي على بناء المجهول لانه يجيء متعديا يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيته او على بناء المعلوم يقال بنى عليه فرع من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منها في تعريف كل فن الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امر وانما قال ههنا اي في مقام بيان المضاف وتعريفه لان له معاني اخر في مقام آخر قوله ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب هذه اربعة معان اصطلاحية تناسب تناسب المعنى اللغوي فان المرجوع كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمدلول الى الدليل وفروع القاعدة مبتنية عليها كذا قال المحقق الشريف ويرد عليه انه قد يطلق على معنى خامس قد مر في باب القياس وهو المقيس عليه فالمناسب ان يتعرض له وكان اختار مذهب البعض من ان الاصل هنا لا يطلق على دليل الحكم او ان الاطلاق على المقيس عليه باعتبار المعنى اللغوي قوله ان النقل خلاف الاصل يعني المستصحب ولا ضرورة في العدول عن الاصل اليه الاولى ولا داعي الى العدول اليه اذ لا يتوقف العدول على الضرورة بل يكفي كونه اعدل اولى لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الشجر على اساسها واغصان الشجر على اجذاذ وحتها كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فيمكن ان يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون

كلمة ما الموصولة او الموصوفة والراجح انها الموصولة وفيقين بها على الموصوفة والموصول اللفظ المشترك بين معنى الوصف والموصوفية وهو جهة الابهام والاحتياج الى الصلة او الوصف فيها ان الاصل في الصفة الاولية والاصل في الجملة عدم تأويل الاولى فالحمل على الموصولة بسبب خروج جملة بعدها عن الوصفية وجعل المشتملة على الموصولة نائبة عن المفرد وفيه ان الموصولة انما تنوب عن الاشتراح من الموصولة

الشبكة
www.alukah.net

اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمعنى العلم ومستنده الأدلة أو ما
يتوقف عليه من الاجتهاد والترجيح وغيرها والذكر من انا النقل خلاف الاصل والضرورة
تحوجه اليه لان كونه بمعنى الدليل يستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول لغير المقصود
بدفع ما يقال ان المعنى العرفي الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل
المقصود وغيره فان الحاجة اليه عدم الارتكاب الى المجاز وارتكاب النقل واما مجاز وارتكاب
شمول لغير المقيد فيدفع بالاضافة كما عرفت بقي ههنا شيء وهو ان اصول الفقه على ما فسره لا يصدق على العلم
المخصوص اذ ليس نفس ادلة الفقه بل هو العلم الباحث عن احوال الادلة الاجمالية تقوله واذا
حمل على الثاني يكون فيه تقلان اعلم ان ههنا تقلين الاول نقل الاصول الى الادلة والثاني نقل اصول الفقه
الى العلم والارتكاب الى النقل الثاني من ضرورة الارتكاب الى النقل الاول لاقتضائه خروج
مباحث الترجيح والاجتهاد عنه ولهذا قال المحقق في شرح المختصر ولو حمل المصول على
معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه سواء كان دليلا له او لا يشمل الاقسام
اى اقسام ما تضمنه العلم فلم يحتج الى نقل المركب الاضافي من معناه الاصلي الى العلمي كما ذهب
اليه الجمهور ولنا صرحهم ان يقولوا ان المعنى اللغوي يتناول ما ليس من معلوماته قطعا كالادلة
التفصيلية مع لفظ اصول الفقه بلا اضافة العلم اليه يستعمل شايعا ذايعا في العلم المخصوص
بلا قرينة ويفهم السامعون منه ذلك بدونها ولا يختص بتلك المعلومات الا النقل فيجب
القول بصيرورته علما لتلك المعلومات المخصوصة بالغلبة لانها الطريق للنقل نعم يرد على الجمهور
المناقشة بان المصير الى النقل الاول غير محتاج اليه بل يكفي ان يبقى الاصول على معناه اللغوي
ولا يراد به الدليل لا بالنقل ولا بقرينة الاضافة الى الفقه لانه لا يعتبر بعد النقل العلمية
فيبقى عيشا ظهر ضعف ما قال المحقق الوجه الاول وبه تبين ان الصواب حمل الاصول على معناه
اللغوي والمصير الى نقل اصول الفقه الى المعنى العلمي قوله اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه
اى في ذلك العلم لان التعريف لموضوع العلم بحيث ينطبق على كل علم لا لما هو موضوع كل علم
اذ ليس لما سوضوع كذلك فالضمير المجرور راجع الى العلم لا الى كل علم واحترز بقوله عن اعراضه
الذاتية عن موضوع مسئلة حمل عليه العرض الذاتي لما هو اعم منه من موضوع العلم ولا
يرد بذلك على شان التعريف ان موضوع العلم قد يكون اشياء متعددة ولا يصدق على المتعدد
انه يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية اذ ليس لجميع عرض ذاتي بل يبحث عن العرض الذاتي لكل واحد
منها اذ ليس معنى كون الموضوع اشياء متعددة ان جميع فرد للموضوع بل كل واحد منها موضوع
للعلم وهذا لا ينافي الحكم بتعدد الموضوع قيل تعيين موضوع العلم مرجعه السماع اذ العلم يبحث
فيه عن الانسان يحتمل ان يكون موضوعه المتجيز ويكون الانسان واسطة لعروض الحال المبحوث
عنها في العلم فما لم يسمع من المدونين ان موضوعه الانسان لا يعلم الموضوع العلم قوله يلحقه
لذاته قيل معنى العروض للذات ان لا يكون بينه وبين الذات واسطة في العروض بان لا الذات
معروض المعروض وذلك يشمل العارض الذي بينه وبين الذات واسطة في الثبوت علة

اتصف بالعارض لاجلها وبالجاها والعارض الذي بينه وبين الذات في سطة في التصديق
وان ارد شان تعرفها الواسطة في العروض وفي الثبوت وفي التصديق فارجع الى شرح الجديد الرسالة
الشمسية فانا قد بينا لها فيقوله او الجزئية المساوي له قيد الجزء بالمساوي لما يلحقه الجزء الاعم وان
عد المتاخرون من الاعراض الذاتية لكنه ليس بصحيح بل الحق ان الاعراض الذاتية ما يلحقه لذاته لو بالواسطة
سواء كان المساوي جزءا او خارجا عنه ولذا قيد الخارج ايضا بالمساوي الاول ما يلحقه لذاته
كالتكلم للانسان فان كلا من جزئيه داخل فيه ومثل التاويح بالادراك للانسان ويرد عليه
ان الانسان عبارة عن الحيوان الناطق على ما هو المشهور فالحق الادراك له بواسطة كونه حيوانا
ناطقا ولا دخل للجوهر ذوي الابعاد والنامي والمتحرك بالارادة في ذلك فيكون منشا لجزء المساوي
لا الذات الا ان يقال انه عبارة عن النفس الناطقة والمراد من الادراك ادراك الكليات واريد
من هذه الحكم المناقشة في المثال بل التنبيه على حقيقة الحال قوله وما سوى ذلك يعني ان المذكوران
هي الاعراض الذاتية ولا يبحث في العلم الا عنها لان المقصود في العلم بيان احوال موضوعه
والاعراض الذاتية هي احواله في الحقيقة كذا ذكره المحقق الشريف في حواشي شرح الرسالة الشمسية
ولا يخفى ان ما ذكره نظرا الى ما اعتبره المتقدمون صحيح مطلقا واما بالنظر الى ما اعتبره المتاخرون
فليس بصحيح اذ العارض لجزء العلم ليس حال الموضوع في الحقيقة وما سوى هذه المذكورات
اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم لانها في الحقيقة احوال الاشياء الخارجية بالقياس اليها
اعراض ذاتية فيجب ان يبحث عنها في العلوم الباحثة عن احوال تلك الاشياء مثلا الحركة بالقياس
الى الابيض عرض قريب وبالقياس الى الجسم عرض ذاتي فيبحث من الحركة في العلم الذي موضوعه
الجسم قيل العرض الذاتي ما يختص بذات الشيء ويشمل افراده اما على الاختلاف كما للمثلث من تساوي
زواياه ما لثلث اقائمتين وعلى سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين له ومختصين
به كالاستقامة والانحناء المختصين بما يتناول الاستدارة وغيرها بالقياس الى الخط والانحناء
وان كان يوجد في السطوح ايضا لكنه معنى آخر عند التحقيق وان تشاركا في الاطلاق الاسم
وفي بعض الوجوه في العرض الذاتي ما يحمل على كلية الموضوع وهو الشامل له على الاطلاق وهو
ما لا يحمل على كلية الموضوع وهو الذي يشمله على سبيل التقابل اذ ليس شيء من هذين المتقابلين
محمولا على كلية الموضوع بل على بعضه لكن ينبغي ان لا يحتاج الموضوع في عروضه الى ان يصير
نوعا معينا بنهيا لقوله كالجسم فانه لا يحتاج في عروض الحركة والسكون له الى ان يصير
نوعا معينا من الانواع التي تحته فكل واحد من الحركة والسكون من العوارض الذاتية الشاملة
للجسم على سبيل التقابل بخلاف الضحك فان الجسم بل الحيوان يحتاج في عروضه له الى ان
يصير انسانا فهو من الاعراض الغريبة لها وايضا ليس الحق توسط الجزء الاعم عرضا ذاتيا
يبحث عنه في العلم لان الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع وغيره فلا تكون
من الآثار المطلوبة له لان كل شيء له استعداد مخصوص به فهو يطلب الاستعداد طالب لآثاره
واعراض معينة هي المسماة بالآثار المطلوبة ولا شك انها تكون مختصة به لاعامة شاملة لغيره

والبحث عنه في العلم هو الآثار المطلوبة ان المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالانسان مثلا من حيث انه انسان واللاحق بتوسط بتوسط الجزء الاعم كالحيوان ليس من احوال الانسان واحكامه بل من احوال الحيوان فلا يبحث عنه فيه بل من علم الحيوان ان دون نفله علم وايضا لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم يلزم اختلاط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذ كان ذلك الاعم موضوعا لعلم كما في الكرة مطلقا والكرة المتحركة والحاصل ان المقصود في كل علم من العلوم المدونة بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون في احواله حقيقة بل من احوال ما هو اعم منه والذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستدعي عرضه ما لم يصر نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع لا من احواله الحقيقية فحق هذين الحالين ان يبحث عنها في علمين موضوعهما ذلك الاعم والاخص وقد يقيد اللاحق بواسطة الجزء الاعم مما يخصه بالموضوع فلا يبعد عنه من اعراضه الذاتية كل البعد بخلاف ما يلحق بسبب الخارج الاعم فانه وان امكن ان يقيد بما يخصه لكن يبعد عن الذات اكثر من بعد ما يلحق لجزئه الاعم فيبعد عدة من الاعراض الذاتية قوله والمراد بالبحث يعني ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم بان يجعل موضوع العلم يعني موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اما مطلقا غير مقيد نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل الماول يفيد الظن او حملها على نوع الموضوع بان يجعل نوعه موضوع مسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيد نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة وقيل او يثبت ما يعرضه لاجل شرط ان في العموم عن الموضوع صرح به نا قال انه نزيل كل سكر حرام او حملها عرض ذاتي له بان يجعل عرض ذاتي له موضوع مسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او حملها على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وما ذكر علم ان كلا من الموضوع ونوعه والعرض الذاتي ونوعه قد يؤخذ مطلقا وقد يؤخذ مقيدا بقيد قوله فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح نظرا الى الظاهر كذا قال المحقق الشريف يعني لم ينظر في حقيقة تلك الاحوال التي يجدون ان تلك الاحوال راجعة الى احوال الادلة بل نظر الى ظاهر الاحوال ويجدون انها احوال الترجيح والاجتهاد وجعلوا موضوع العلم الادلة والاجتهاد والترجيح لا يقال ان الاجتهاد عرض فكيف يكون جزء من الموضوع لانا نقول العلوم الالية قد يكون موضوعها العمل فيبحث عن كيفية مع العرض منها حصول العمل في الخارج على ما ينبغي قوله وقال صاحب الاحكام انه الادلة الاربعة من حيث يستنبط عنها الاحكام والا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها يمكن من اثباتها ونفيها قال العلامة التفتازاني وظني انه لا خلاف فيما لحق من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث

وكذا القول في قوله او على عرض ذاتي له اما على نوعه يعني بان يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اما ما يلحقه لامر اعم بالشرط المذكور ويقول العارف بالعقول كل متحرك بحركتين مسئلتين لابد ان يكون بينهما م

قوله شيء على شرح المختصر م

المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع الاحكام ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل قوله الادلة والاحكام يعني ان موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام كما ذهب اليه صاحب التنقيح وذلك لان جميع مباحثه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة او الاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة قال المحقق الشريف هذا مردود بان البحث عن الحكم راجع الى البحث عن الدليل السمعي ولا يخفى ان هذا الرد مردود لانه يمكن ان يرجع حال الادلة ايضا الى حال الاحكام فان قولنا الكتاب القطعي الدلالة يثبت به الفرضية في قوة ان الفرضية تثبت بالكتاب القطعي اعتبار الانواع لا يستقيم تعيينا الادلة هو موضوعية فلا بد من اعتبار الظاهر وجعل الموضوع مجموع الادلة والاحكام قوله لان موضوع العلم ان ما ذكره المصنف هذا المقام حاصل البحث الاول من المباحث الثلاثة التي اوردها صاحب التنقيح في التوضيح على ما ذكره المصنف حواشي التلويح قوله فموضوعه على المختار كاصول الفقه فان البحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كونه عبارة او عقوبة فموضوع الادلة والاحكام جميعا قوله كان للتعبير في اتحادها اتحاد كل من الجزئين اذ هي كما تتحد باتحاد موضوعاتها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها قوله والا فلا يتحد وان لم تكن المحمولات راجعة الى الاضافة المخصوصة فلا يتحد الموضوع بل يكون واحدا كما في الفقه اما بحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك فان وجوب الفعل من حيث هو وجوب ليس اضافة بين الفعل والفاعل بل صفة للاضافة كحسن المعاملة بينها وبين فعل المكلف والدليل انا لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل المتيقن به كما لا يتوقف تعقل وجود زيد على تعقل موجد كذا قيل قوله واما اتحاد العلم على ذلك المقدر اي على تقدير رجوع المحمولات الى تلك الاضافة فلان ما اخذ الفصل وهو البحث عن الاعراض الذاتية يعني حملها على موضوع العلم قوله فلانه اي تعدد اي الموضوع على اتحاد ذلك التقدير واما انه تتحد ولا اشتراك الموضوعات في جامع او يتعدد باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي الاقسام كلها باطلة بعضها اتفاقا وبعضها عند المحققين من الصوفية لا يتأتى الا في كمل الموحدين الى المرتبة الخاصة التي هي الفناء في ذلك العلم كذا في التلويح قوله لجاز ان يجرد نوعها الى الاعراض ما قال في حواشيه على التلويح بان تنوع الاعراض انما يختلف باختلاف العلم اذا لم تنوع الا بحسن هو المفيد بالبحث كاحوال الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق وسائر ما اشتركت فيه كالرفع والنصب والجر والجزم المشاركة في الاعراب فيجب اتحاد قوانين المختص

كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح فالصاحب التنقيح قد ذكر وان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم انما هو اضافة شئ الى آخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة الحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور وتصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم شيئا كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وضع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان كل احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيآن فعل المكلف والمقدار وما اورد وامن النظير وهو بدن الانسان والادوية فيجاب بان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها ويمرض ببعضها فالموضوع للتمييز بين الامرين قال صاحب التلويح فيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم ان تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن للموضوعات مناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرض كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة ويعرف ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يعتبروا رعاية معنى يوجب الوحدة وليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين متناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة لا تحصى لان مسائله ليست عوارض ذاتية لمفهوم الدليل الا للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق انتهى وحاصل الدفع الاعتراض بالتزام ما يختار ان المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل الا بمسائل محمولاتها ان تتحد الموضوع او كان المبحوث عنه الاضافة عن قصد حتى ان القصد وعدم القصد في المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب الذي يوجب اشتراك المسائل في احد من الجزئين المحمول والموضوع فيختلف العلم ضرورة وهو معنى قولنا اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وانما لا يعترض بالتزام المناقضة فانه قائل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام عن كلا منهما امور متعددة والاضافة بينهما وكذا التصور والتصديق فانه قائل بان موضوع المنطق مع اثبات الاضافة بينهما مختلطة بخرجان في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان تكون الكلمة موضوع النحو لان

اما الكلمات الاربعة وقيل العناصر الاربعة وكيفياتها

محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم كلي صادق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وحلها انها من باب اشتباه العارض بالعرض والتباس الكلي بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئياته غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الادلة الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصور والتصديق والعرض الذاتي حقيقة الاول وهو اثبات الحكم الشرعي والثاني الايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيها فرجعه الى الاثبات والايصال كذا قال المصنف في حواشي التلويح ولا يخفى لما ذكره من الحمل يستدعي ان يكون العرض الذاتي في كل من العلمين امرا واحدا وان تكون خصوصيات الامور التي المبحوث عنها اعراضا غريبة ولا يلتزم به احد وقد اجاب المحقق الفناري عن النظر المذكور بان المراد عدم المناسبة التامة الضابطة للكثرة عند الفهم فيبان التزام ان جهة البحث مع جهة الوحدة الضابطة للمسائل الرابطة للموضوعات بها يوجب ملاحظتها في كل مسئلة والربط لم يظهر المراد وفيه انه مع تكلفه اذا كان المراد بالاضافة مجرد الربط لم يرد اعتراض صاحب التنقيح على القوم لانهم ايضا اعتبروا الربط ولاحظوا جهة الوحدة فيما جوزوا من تعدد الموضوع تحوله كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية قيل يشير بهذا التفصيل وبيان مغايرة الغاية والفائدة للغرض والعلة الغائية الى دفع توهم استلزام كون الافعال الاختيارية ذا فائدة وغاية كونها معللة بالاغراض وفائدة من حيث ترتيبها عليه فتختلفان اعتبارا وتغاير الافعال الاختيارية وغيرها ويعلم من هذا مادة افتراق الغاية والفائدة من الغرض لا يكون الا في الفعل الاختياري واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو الاجله اقدام الفاعل على فعله قيل تفسير الترتب هذا غير ملايم فانك اذا تاملت علمت ان هذا في الحقيقة تفسير للعلة الغائية فالمناسب ان يقال الغرض ما يكون مقصودا من الفعل وقيل الحق ان العلة الغائية هي الحصول الذهني والغرض هو الحصول الخارجي وفيه انه يشكل بالموجودات الذهنية اللهم الا ان يراد بالوجود الخارجي الوجود لا بسبيل اعني وجود الاشياء في نفسها والعلة لعليتها فعلا يوجد في افعال الله تعالى السر فيه ان القوم قد صرحوا بان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولم تركون عليته تعالى معلولة للعلة الغائية فيلزم استكماله تعالى بالغير وهذا هو المراد من كلام القوم من ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض والا يلزم استكماله بالغير والمتاخرون حملوا على غير ذلك فاشكل الامر عليهم قوله فاعلم ان فائدة الاصول وغاية معرفة الاحكام الدينية هي الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وقيل فائدة العلم بكيفية استنباط الاحكام من الادلة التفصيلية وما لهما واحد وقال الحصني في حواشي شرح المختصر ان فائدة بالنظر الى المجتهد هي معرفة احكام الله تعالى بطريق الاستنباط وبالنظر الى المقلد معرفتها بسهولة معرفة احكام تعالى التي استنبطها المجتهد قوله فانحصر المقصود في الفن لا من الفن والفرق ان الاول يشمل المقيد لا صلي والثاني بخلافه انتهى فان المقصود من هذا الفن معرفة الاحكام الدينية التي تحصل في المقصدين

ولقد تصلف المصنف في حواشي التلويح حيث قال بعد بيان الملخص الذي اورده صاحب التنقيح والعجب ان المدقق ماسة خاطر ابن سينا وان بسط الكلام واطنب في الشفاء والنجاة على الخبير المتصلف ان هذا المدقق وان ظهر على الحركة الغير في الوقوف على مرامه وحيد وفي توجيه كلامه بالتحقيق فريد

الألوكة www.alukah.net

واما الحول الاستنباط وما يتعلق به فهو من تتمات هذا الفن وليت بمقصودة من هذا الفن وان كانت مقصودة في هذا الفن او نقول الحصر المقيد من الكتاب لا في الكتاب ان المقيد فيه المقدمة اعني الاسنوي وهذا ظاهر قوله لوجه الضبط ان الدليل يعني الشرعي اما وحي وهو في الاصل الكلام الخفي ثم نقل الى الكلام المخصوص او غيره والوحي ما ستلو في الجملة ومعنى كونه متلوا ان يكون منوطا بتلاوته الحكام مثل وجوبها في الصلوة وحرمتها على الجنب والحائض وقيل ان يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض وقيل ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبد به لا يجوز لجبريل والا لارسل عليهما السلام ولا لغيرهما تغييره وتبديله بما يفيد فائدة لكونه معجزا متحدا به وقيل تلاوة جبريل على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على الامة فالكتاب والاول لم يكن الوحي متلوا فالسنة ولا يخفى انه لا يتناول السنة الفعلية الا ان يمنع اختصاص الوحي بالكلام ولذا فسر الحصر كلام التلويح في حواشيه والا فالسنة بقوله اي وان لم يكن الوحي متلوا سواء كان لفظا او فيدخل فيها فعل الرسول وتقريره كالحديث وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس والمراد بقول كل مجتهد الكلام النفسي لا النطقي وقيل اللفظ حقيقة او حكما فيتناول قول البعض وسكوت الباقي او قول البعض وعمل الباقي والا يخفى ان قوله والا فالقياس رسل وفي التحقيق وجه انضباط الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه عن الخطاء في الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة قوله واما شرائع من قبلنا جواب عما يرد على الحصر من انه كيف يثبت الانحصار في هذه الاربعة وكثير من الاحكام يثبت بشرائع من قبلنا بالعرف ويتعامل الناس واستصحاب الحال والظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة وبشهادة القلب وبالقرى وبالعلل والاسباب والشروط التي هي معنى العلل وبالقواعد الكلية واحوال الاعراب واثار الصحابة وكبار التابعين فتاوى فكلها خارجة عن هذه الاربعة وتقرير الجواب انا لا نسلم انها خارجة عنها بل كلها راجعة الى هذه الاربعة اما شرائع من قبلنا فبعضها راجع الى الكتاب اذا قصه الله تعالى بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصه الرسول عليه السلام بلا انكار ولما انها صارت شريعة لنا بالعرف فيما تتعامل ملتحقة بالاجماع العملي او باستصحاب عمل ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس والقرى عمل باحد الاربعة قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت فيمن اشتبهت عليهم القبلة وقال عليه السلام قليتحر الصواب واجمعت الامة على جواز القرى عند الحاجة ووردت فيه السنة والاثار والعمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الدلائل الاربعة لو يقول عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك

والقرعة لتطيب القلب عمل بالسنة والاجماع وشهادة القلب عمل بالسنة لانه عليه السلام قال لوابصة استفت قلبك واعمل وما في معناها ملحقة بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين عمل بشبهة الحديث يعني لشبهة كونها من الحديث لاحتمال سماع الصحابة عنه وسماع التابعين عنهم او عمل بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم قوله مرتب على اركان البيان حول الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديم الاقدم بالذات والشرف قوله الركن الاول في الكتاب بحسب اللغة اسم للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على كلام الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه كذا في التلويح قيل ما هو اسم للمكتوب لغة ليس مع اللام ولكذا في عرف الشرع بخلاف الغالب في عرف العربية فانه مع اللام صار اسما لكتاب سيبويه والكتاب كان غالبا ايضا على التوبة تقوله يطلق عند الاصوليين على الكل والكل المشترك ان عدد ما ذكر في التلويح سبعة انه يطلق عندهم على المجموع وعلى كل جزء منه لان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعمومه كل حرف من حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن عندهم كما سياتي لانهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الاعجاز بقول لانهم انما بحثوا من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن كما في التلويح لانه لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه تعرض في الدعوى الاطلاق على المجموع ولم يتعرض لغوى الدليل الثاني ان الجزء في الدعوى يتناول الحروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا دلالة له فيها الثالث ان الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه ويمكن ان يقال ان المراد بقوله وعلى كل جزء يدل على الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء تستلزم دليلية الكل والظهور لم يتعرض لما في الدليل غاية ما في قليلية الكل بالنسبة الى الكل المدلولات بخلاف دليلية الجزء فانه لا يستلزم دليلية كل جزء والباقي للمجموع فقط وبهذا يندفع عدم انطباق الدليل على الدعوى بناء على انه تعرض في الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يذكر في الدليل ولان الخصوص المستفاد من قوله فذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء على انا لا طلاق على المجموع مقرر عند الكل فلا وجه لما مر وكما يشهد بالعدول قوله مختصة بهما لاختصاص مجموع الصفات لا كل واحد لان غير الاعجاز من تلك الصفات ليس مختصا بهما كذا قيل فالمراد اشتراك المجموع واختصاصه لان اشتراك كل واحد قوله لانا لكتبة يعني في المصاحف الكثيرة والنقل متواتر فلا يرد انهما كانا في زمانه عليه السلام قوله وبعضهم لا تنزل والكتبة والنقل ان ما ذكر من الدليل يقتضي اعتبار الانزال الان يقال النقل من حيث انه منزل قوله مع كونه غير معجز لان كون القرآن للاعجاز مما لا يدرى مفهومه الا الاقل من العلماء فلا يكون بيننا ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة الاعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل بالاسلوب وقيل

الألوكة
www.alukah.net

المنقول عن المعارضة والصحيح ان المجاز القرآن هو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة
واقتصر بعضهم وهو صاحب التنقيح على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحتراز
بذلك عن جميع ما عدى القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث النبوية والاهية
ومنسوخ التلاوة لم ينقل بتلك الصفة في المصحف والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر
واما التسمية المتوفى اوائل السور فالمشهور على ما هو المذكور في كثير من كتب المتقدمين من
مذهب ابي حنيفة رح انها ليست من القرآن قوله واوردنا ان خصص بالكل يعني ان خصص
النقل في المصاحف بالكل لا يوافق غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل الفقه
اذ المناسب لغرضه البعض اذ الاستدلال انما هو بالبعض لا الكل وانما يحصل الكل
والبعض وان بقي على عمومه يدخل فيما نقل في المصاحف الحرف والكلمة والحركة والسكون
بل الكلمتان بتحويته بل ثلاث كلمات نحو هو ولا يسمى قرآن في العرف يعني لا عند الاصوليين
ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء وان خص بالكلام التام يخرج
مركب ليس بتام مع انه ليس قرآنا ويخرج منه على المحدث تلاوته على الجنب واقول الرد ببعض منه
دال على المعنى وقيل اريد ببعض قصد نقله وهو ما له اختصاص به تعالى ولا نشترك بينه وبين
العباد فيخرج حروف المباني من القرآن وهي احد اقسام الكلمة ويتناول الكلمة وما فوقها
من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي وذلك ان بحثه عن الاحوال بالكتاب والسنة
وغيرهما ليس الا من حيث كونهما دليلا شرعيا كما تقرر والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح
النظر الى مطلوب خبري وقد عرفت فيما مر والكلمة هو ما يشتمل على بعد الدلالة وهو الجملة
لو تمت التتبعة المتقدمة من كون العلم دليلا على الصانع بالشمالة على الحروف وهو ههنا
قد يكون كلمة اسما او فعلا او حرفا او كلمتين فصاعدا وقد يجاب عن اصل الايراد بان المراد
تعريف القرآن الذي هو مناط الاحكام فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناط الحكم من الاحكام
الشرعية من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب ولا يخفى ان هذا انما يناسب عرف
الفقهاء واما على مذهب الاصوليين فالاقرب ان يراد كل جزء يدل على الحكم قوله ويدل على
صحة ما قررناه ان الامام شمس الائمة الزرخسي في كتبه الفقهية يعني فيما ذكر في المبسوط وغيره
وكفى به قدوة قوله ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا غيرها قيل اذا قرأ اية قصيرة هي
كلمة واحدة نحو قوله تعالى مدهامتان او حرف واحد نحو قوله تعالى صۤ ن فان هذه
آيات القرآن اختلف المشايخ فيها فعلم ان ذلك يسمى قرآنا وفي عرف البعض للامر بقراءة القرآن
قوله وقد اخترنا ههنا تعريف يوافق الغرض اه واختار المحقق الغناري في تعريفه ما هو
اللايق حيث قال هو كلام الله المعجز من حيث تحقق نزوله نظمه الغربي وما هو معناه المراد
عند الله المتعلق على رسولنا واحترز بقوله كلام الله عن كلام غيره وبقوله المعجز عن قولنا الله
رب العالمين المستعمل في غير كلام الله تعالى فانه ليس بقرآن حقيقة وبقوله من حيث تحقق
نزوله نظمه الغربي عن القراءة الشاذة التي منها قراءة ابن وابن مسعود يا نفراد هما وعن المنسوخ

تلاوته بقي حكمه اولا وعن البسملة التي في غير النمل اذ لم يتحقق نزول نظمه على انه كلام الله
وبقوله نظمه الغربي ليدخل القرآن بالفارسية على قول من يجوزها فان تحقق النزول فيها
باعتبار نظمه العربي الذي قام الفارسي مقامه بدليل لام لابي حنيفة وبقوله وما هو معناه
المراد عند الله ليدخل ما لم يتحقق او لم يتواتر معناه بالمفسر بعد الناس كالمتشابهات والمبينات
لا بالحكم والدليل المقتضي وبقوله على رسولنا عن الكتب المنزلة على الانبياء الاخر شرقا وغربا
التعريف الاولى ما قيل هو المنزل على رسولنا المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا
بلا شبهة وما قيل هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وما قيل بالنقل الينا بين دفتي المصحف
تواترا وذلك من وجوه الاول خرج الحديث القدسي لانه كلام الله منه لا منها كما مر
الثاني عدم ذكر المصحف فيه فلا يرد الدور ولا يحتاج الى دفعه بما ذكر الثالث تناوله القراءة بالفارسية
على المعتمد مذهب الامام الاعظم بلا جمع بين الحقيقة والمجاز كان يقال المراد بالمنزل والمكتوب
والمنقول اعم مما هو كذلك حقيقة او حكما الرابع عدم تناوله القرآن بالمعنى القائم بذات الله
تعالى فان الكلام ما تركب من كلمتين والكلمة لفظ بخلاف قولهم المنزل على رسولنا والمنقول
الينا والمكتوب في المصاحف فان الشيخ الامام سيف الدين الابهري ذكر في مختصر ابن الحاجب
ان المراد ما تعلق به التنزل والكتب والقراءة والنقل فتبنا والمعنى اقيم بذاته تعالى قوله
وهو اللفظ الموضوع يعني المراد بالنظم هو اللفظ الموضوع يعني ان المراد بالنظم هو اللفظ
الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا والى ذكر النظم دون اللفظ الذي معناه الدرج وعادته
الاداء تعظيم القرآن لان النظم يدل على حسن الترتيب في نفس الجواهر وفيه تشبيه كلمات
القرآن بنفس الجواهر في المرغوبية فان ترتيب الحروف او الكلمات الذي اعتبر فيه الاستعارة
ترتيب نفس الجواهر لترتيب الحروف او الكلمات القرآنية فتكون مصرحة قيل يجوز
ان تعتبر مكنية بان يشبه الحروف والكلمات القرآنية بالآلآء ويثبت للنظم الخيال
وعلى التقديرين في الاستعارة لطافة من حيث انه جعلت الحروف والكلمات بمنزلة
اللآلئ كيف لا يكون لمعنى يعني ان المراد بالنظم اللفظ المهمل فيه ترتيب الحروف والكلمات
الذي فيه استعارة لطيفة وذلك لا يكون في اللفظ الموضوع قوله خرج بالنظم
الغير المنزل يعني به غير الكتب السماوية وقيل يخرج به الكلام النفسي وفيه النظم قوله
على غيره من الانبياء كالتوراة والانجيل وغيرهما قوله من منسوخ التلاوة سواء بقي
حكمه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم قيل آية
الرجم كانت بقدر سورة البقرة فنسخ بعضها وبقي البعض ولا يخفى ان هذا البعض ايضا
نسخ لانه احد فيه النقل وهو من المعارضة ولهذا لان قرآنا قبل النقل في زمن النبي عليه
السلام وقال صاحب التحقيق وتبعه شيخ المحققين ليس بحد حقيقي بل هو بالحري
مجموع الكتاب ان تعريف بما يطلق عليه اسم الكتاب حقيقة او مجازا حتى كل
فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو في الكتاب المحدود وفيه نظر لانا لا نسلم

والا لما حلف فيها ولا حكم كفر منكرها
والجاز الصلوة بما عند من يجعلها آية
ولوجب الجهر بها في الجهرية لما القول
بانها آية مرة انتفت للتفصل والتبرك
فعلى سبيل الالحاق بالقرآن بدليله
وهو كتابتها في المصاحف مع التنوية
بتجريدها لانه قرآن حقيقة بل اجماعا
والتفريق للحقايق والالتزام للاحكام
المذكورة وذلك لان لازم القرآن
ليس تواتر النقل مطلقا فانا نقول
التواتر في الاحاديث القدسية لم ينقل
بقرائنه اجماعا بل تواتره على ان قرآنيته
وذا المريد في التسمية على انا نقول
الاجماع في التوسية بالجهر والمخافتة في غير
البسملة سماعا فلا تقريب

www.alukah.net

كون الاعجاز ذاتيا له لانا قد نعقل الكتاب مع الذهول عن الاعجاز على ان الآية وما دونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه ذاتيا قوله ان المنقول بالاتواتر سوآء نقل بطريق الشهرة والآحاد الخ قال المحقق في شرح المختصر ما نقل آحادا فليس بقرآن لان القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام والعادة تقتضي التواتر في تفاصيل ما هو كذلك فلم يتقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القرآن لم يعارض قوله فهو شرط قال شارح المحقق انما شرط التواتر في نقل القرآن لانه لولم يتواتر لم يبلغ مرتبة العبادة فلا يوجب العلم واليقين والكتاب اصل الشرايع وبه قامت الحجة فلابد من كونه يقينيا حتى لو صلى وقرأ فيها ما تفرد به ابن مسعود رضي الله عنه لم يجز لفقد التواتر فيما تفرد به فلا يكون قرآنا وقراءة القرآن شرط لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن قوله لكنهم اختلفوا لاخلاف في وجوب تواتر القرآن في اصله وتفاصيل اجزائه واحاده المكررة اما عقلا فلانه اصل الدين القويم واساس الشرع المستقيم وفيه موعظة وتفصيلا لكل شئ من امر الله العليم ولكل ما كان كذلك فالعادة قاضية بتواتر تفاصيله واما نقلا فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والحفظ انما يتحقق بالتواتر قال الشافعي التواتر في نقله كاف وقال ابن حنيفة ومالك المفيد التواتر في قرائنه لا في نقله فقط وهو الحوذ من اظاهر ان النقل اذا لم يكن على انه قرآنا لا يفيد القرآنية قيل يشترط التواتر مطلقا سوآء كان في جميع اللفظ او هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة قال المحقق الفناري يختلف في وجوب التواتر في محل القرآن ووضعه ورتبته فمنهم من قال بكفاية نقل الآحاد فيها والاصح عند المحققين من اهل السنة والجماعة وجوبه نعم اشتراط التواتر فيما هو من قبيل الاداء وهو ما يتغير به جوهر الكلمة كالمد والقصر وغيرهما مما قد يعني لا يجب تواتره قوله اعلم ان قراءة السبع المنسوبة الى القراء السبع وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي منها يعني من القراءة المذكورة ما يختلفه خطوط المصاحف وهو الحري بجوهر اللفظ نحو مالك يوم الدين المنسوب الى الكسائي وعاصم وملك المنسوب الى غيرهما ومنها ما لا يختلف به خطوط المصاحف وهو الحري بالهيئة وقيل الاداء كالمالة وتخفيف الهمزة والتخفيف والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة يشترط صحة اسنادها اليهم قال الاصفهاني ويشترط استقامة وجهها في العربية وفيه بحث فان صحة اسناد القرآن اذا ثبتت تتقلل تشتمل على امور ثلاثة تواتر النقل وعدالة الرواة وصحة المنقول عنه وشئ من الفضائل الثلاثة لا يشترط في رواية العربية كقراءة ابن عامر في الفصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به في قوله تعالى قتل اولادهم وجر شركائهم فانه غير مرضي عند اهل العربية محجوج عليه في امتناعه مطلقا بان المضاف اليه مجرور بالمضاف بمنزلة التنوين من المنون في ما هيته والفصل بينهما كالفصل بينهما بالمضاف اليه في احواله

قال الامام البغوي لناس كانهم متعبدون بفهم معناه والعمل به متعبدون بتلاوته وحكى وقوفه على سن حفظ الاحلام الذي اتفقت عليه الصحابة وانه لا يجوز لاحد الامام لما قراءة القراء المعروفين الذين خلفوا الصحابة والتابعين واتفقت الامة على اختيارهم منهم

واستدل على كونها كلها متواترة بانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل فالملزوم مثله وحاصله انه لو لم يصدق ان كلها متواترة لصدق نقيضه وهو ان يكون بعضها غير متواتر وهو من القرآن فيلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر وهو باطل ولا يمكن ان يحمل على بعض معين فيقال انه هو المتواتر دون الآخر وذلك البعض هو القرآن لانه محكم باطل والحمل على بعض منهم لانه يؤدي الى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل قوله وقيل كلها مشهورة لا متواترة واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل واعلم ان بعض العلما اثبت لسبع قراءة متواترة كالامام محي السنة حيث زاد في نفسه وعلى السبعة المذكورة ابا جعفر بن يزيد بن القعقاع المدني وقال انا اخذ القراءة عن ابن عباس وابي هريرة وهما قرآ على ابي بن كعب وفي عين المعاني انه لم يرو ابا واحدا وهو عيسى ابن وردان وزاد ايضا ابا محمد يعقوب بن اسحق الحضرمي من البصري وقال انه قرأ على ابي المنذر سلام بن سليمان الخزاعي وقرأ سلام على عاصم وفي عين المعاني له ثلاثة رواة روح وزيد ورويس وبعضهم اثبت عشرا وبعضهم اثبت احد عشر كما في عين المعاني فزاد على التسعة ابا حاتم سهل بن محمد البصري وخلف بن هشام البزاز ورواية ابي يعقوب المروزي اذا عرفت هذا فقول لعل مراد من قال كلها مشهورة ان كون القراءة السبع المجموعة الى القراء السبعة متواترة مشهورة وكون ما عداها متواترة غير مشهور فلا اشكال فيما اختاره صاحب البديع على هذا الوجه البديع فتامل فيه والمنة قوله ان الشاذ سوآء نقل بطريق الشهرة او الآحاد لا يعطى له حكم القرآن ولذا قال الاصفهاني ما لم يتواتر من القراءة الشاذة لم يحكم في الصلاة حكم القرآن ولذا قال الاصفهاني ما لم يتواتر من القراءة الشاذة لم يحكم في الصلاة حكم كلام البشر يعني لا يجوز الصلوة بها بل تفسد لانها كالكلام مما ليس بقرآن نعم نص عليه المحقق الفناري في تفسير الفاتحة قوله وان جاز العمل بمشهورة فان القراءة المشهورة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعا توجب العمل وان لم يكن قرآنا بخلاف قضاء رمضان فانه لا تتابع فيه انما هو بقراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات وهي غير مشهورة كسائر القراءة الشاذة انما غير المشهورة لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا اورد بيانا فظن قرآنا فالحري به فان غير الخبر الشاذ كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به وحاصله انه يتعين اما القرآن واما خبر الواحد لانه ان ثبت كونه قرآنا فذاك وان لم يثبت لا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به واجيب بانا لا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبر الواحد لان الراوي ظن ان ما سمعه خبر فيجوز ان يكون مذهبا للراوي وذكر بيانا المستقبل وان سلم حجية كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه مفقود عن حفظ الله تعالى لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع بخطائه لا يصح العمل به لقائل ان يقول لم لا يجوز كون مذهبا للراوي خطا فاحشا اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبا

وهو تاج المفسرين ابو المحامد محمد بن يعقوب الحارثي الفيروزابادي

وقد ظن بعضهم ان قراءة متتابعات من قبيل الآحاد وهذا من قبيل بعض الظن

في مصحفه ويدعى انه قرآن وكذلك نسبة الخطأ الى الصحابة رضوانهم منهم قوله فان قيل حاصل الاول انا الدليل عام فلم اشترط الشهرة في العمل بها وحاصل الثاني انه لا تقريب هنا الى المدعى جواز العمل والدليل افاد الوجوب وحاصل الجواب عن الاول اشتراط الشهرة لصحة الزيادة بها على خاص الكتاب وذا لا يجوز بخبر الواحد وحاصل الجواب عن الثاني ان الجواز يستلزم الوجوب فافادة الوجوب افاد الجواز فيحصل التقريب ولما كان نزاع الخصم في الجواز حيث قال لا يجوز العمل بالقرآءة الشاذة عبر عن الوجوب بالجواز حيث قال وان جاز العمل بمشهور مكان وان وجب العمل به قوله وقال مالك والشافعي لا يجوز العمل به مطلقا لانه آحاد وقد يقرر الاستدلال بان الراوي نقله قرآنا لانه آحاد فقد نفى جزئيته فلم يحتمل العمل بالجزئية هو ليس بقرآن ايضا لعدم تواتره فقد تحقق خطأ الراوي والجواب انه لما نقل الثقة على انه قرآن فقد اخبر بانه قرآن فان صح انه قرآن فقد وجب العمل بالمنقول وان لم يصح انه قرآن فقد وجب العمل بخبره بانه قرآن لانخبره بمضمونه ونفي الراوي خبريته لو سلم فهي الخبرية بمضمونه لا الخبر بانه قرآن هذا اشكال انما اورد من تخطئته مثل ابن مسعود رضي الله عنه في حق العمل قوله واجيب بمنع اه انا لا نسلم انه يشترط في صحة العمل ولا نسلم انه يجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه جزءا منه عليه السلام ليس بحجة قوله وكلاهما مظنة لانكار فكان ينبغي ان يقع انكار من جانب عادة بكفر احد الاركان او مثبت ركن آخر كذا في شرح المختصر قوله اراد بالشبهة يعني اراد بها ههنا ما يذكر في الكتب الكلامية قوله وهو ما يشبه الدليل وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم واراد بقوتها خطأ فسادها بحيث لا يطلع عليه حق يعد به صاحبها ولا امثال دليل الشافعية في هذه المسئلة اعني في كون البسملة آية شبهة عند المالكية بمعنى انها ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر والتأمل ودليل المالكية بالعكس عند الشافعية قوله المشهور انه لكفر قيل المشهور انه لم يثبت كفره بل من الكفارة فاذا اريد النسبة الى الكفر يقال كفرية من باب الافعال اقول هذا مبني على ما ذكره صاحب المغرب انه خرافيات رواية وان جاز لغة لكن قال صاحب الاساس من الكفر وكفر نسبه الى الكفر قوله فان الغرفة الاولى يعني الشافعية قائلون بقرآنيته قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر نقل نقلا عن الشافعي في كونها من القرآن في اوائل السور قولان وللاصحاب طريقان احدهما ان له قولا في كل سورة واصحهما ان له قولا واحدا انها فاتحة وهو انها آية مستقلة منها وفي باقي السور تعد ذلك لان الاحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعيين متكثرة جدا وعلى التقديرين فائدة من صحابه بين حمل القولين على انها من القرآن في كل اوائل ام لا وبين منهم من حملها على انها هل هي آية مستقلة في الاوائل ام هي مع ما بعدها الى اول الآية الثانية من كل

سورة آية وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها التي كونها قرآنا انتهى وقد يستدل على كونها من القرآن بالاجماع على توصية تجريد المصاحف عما ليس بقرآن وايضا قال ابن عباس رضي الله عنه في شأن البسملة سرق الشيطان من التالي آية واجيب عن الاجماع بان الاجماع على توصية التجريد الشامل للبسملة ممنوع وعلى توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقرآن مسلم ولا يفيد وعن الثاني بانه لا يفيد قطعا وهو ظاهر ولانه لا ينفي مقابلة القاطع والظني يحمل اذا قابله القطعي قوله والثانية ينفونها يعني ان المالكية ينفون كونها من القرآن قال المحقق في شرح المختصر انها ليست من القرآن في اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر انها من القرآن في اوائل السور فلا تكون قرآنا في اوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله انتهى وفيه اشارة الى انا لا نعتبر تواتر عدد المكثر وهو انها من القرآن لا يحرز تواترة الا الكلام ولا يخفى انما ذكر انما ينفي قول من قال انها آية او بعض آية من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي ولا ينفي ما ذهب اليه المتأخرون من العلماء الحنفية وهو انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل بين السور والتبرك بها في ابتداء كل امر لا صل لها مخصوصها وذا لانا وان سلمنا انه لم يتواتر كونها من القرآن في اول كل سورة لكن لا نسلم انها لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه قوله ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله يعني ان الصحيح من المذهب انها من القرآن لكنها ليست من كل سورة بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر الامام ابو بكر الرازي وهو المروي عن محمد رحمه الله قال شارح المغني ولذا يعني لاجل انها من القرآن كتبت بقلم الوحي مع القرآن بامر النبي عليه السلام مع الامر بتجريد القرآن عن الزوائد عما ليس منه مبالغة في حفظ القرآن عن اختلاط ما ليس منه به حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بغيره فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها معه بقلم الوحي فانا كتبوها بالخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها بل آية مستقلة من القرآن فان قلت اذا كانت آية من القرآن كان ينبغي ان يتلى فرض القرآءة بها عندنا قلنا انما لم يتلها عند الاختلاف لعلة فان مالكا لا يجعلها من القرآن والشافعي وان جعلها منه لكنه لم يجعلها آية تامة اذا الصحيح من مذهبه انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاوقعت شبهة في كونها آية والقرآءة فرض مقطوع فلا يتأدى بما فيه شبهة فالحاصل ان شبهة الشبهة تسقط فرض القرآءة بها عنده واورد عليه انه لو تم يلزم عدم جواز الصلوة بما اختلف في كونه آية تامة والجواب بانه لم يحكم بعدم جواز الصلوة لما اختلف في كونها آية تامة لانه يجوز الصلاة مع ضميمة عدت معها آية تامة واما البسملة فليست مع شيء من الاشياء آية تامة فلا يجوز الصلاة سواء كانت بعض المقرء او كل اذ المركب ما عدها آية فان قيل فعلى ما ذهبا المتأخرون هل يبقى بينهم وبين الشافعية قلنا نعم هي عند الشافعية اما وصلها او مع اول السورة مائة وثلاثون عشرة آيات من السور وعندهم آية واحدة

ان في تركه بعضهم افتتاح كل سورة بالبسملة كذا في الاحكام وغيره من كتب الاصول

من الاستدلال على انها ليست من القرآن

ان عند ابي حنيفة على ما هو مذهبه الصلوة بآية قصيرة

ان عند المتأخرين من الحنفية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجاز تكرير هاتين لتوالي السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك حتى ان القرآن مائة واربع عشرة سورة وآية واحدة قوله وقد قامت ههنا فلا اشكال وهذه الشبهة لا تورث شكا اووهما للطرف الآخر اصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالامعان لم تبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج ابطالها الى الامعان النظر لحقا فسادها عند صاحبها الذي يتمسك بها معذورا لحق لا يكفر كما يكفر الاول قوله وبه يندفع قيل اي بهذا التحقيق ما قال العلامة التفتازاني في حواشيه على شرح المختصر لابن الحاجب من قوله فان قيل اه ثم قال هذا ولكن كلام الشرح يعني كلام المحقق عضد الملة والدين صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر وانت تعلم ان ما ذكره لا يندفع بمجرد تحقيق المصنف يحتاج الى ما ذكرنا ايضا فليتأمل قوله ولا الكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة الاضداد بهما الباطنيين بان لا يريد بنفسه المتكلم ولا يقدر على ذلك لان شيئا منها لا يليق بغرض الاصولي لان غرضه الاستدلال على الحكم الشرعي وهو انما يكون للنظم الدال على المعنى القديم دون النظم المجرد عن اعتبار المعنى والمعنى المجرد عن اللفظ والكلام النفسي القديم ولا يجوز النظر والمعنى للقطعيان كونه نظما منزلا منقولا بالتواتر ليس صفة المجموع بل صفة الدال على المعنى وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وليخفى ان ما ذكرنا اليق بمرام المصنف مما ذكره في هذا المقام واما قوله اسم النظم الدال على المعنى القديم يعني ان المعنى مأخوذ فيه بطريق القيدية لا بطريق الجزئية والمراد على هذا انه يخالف قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا اجاب عنه بقوله وانما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فالمراد به ما ذكرنا انتهى عبر وما ذكرنا مما ذكروا لدفع توهم من اعتقد انزالهم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابي حنيفة بدليل جواز القراءة بالفارسية فتدبر في الصلاة بغير عذر مع لزوم قراءة القرآن فما قرءوه متقطع به وتقرير الرفع ان المحققين مذهبه انه اسم للنظم والمعنى جميعا بمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى لكنه لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود بخلاف حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة ولذا سقط فرضية القراءة على التيسر وخص في حقه طلب لزوم النظم رخصة اسقاط كمسح الخف وقصر الصلوة حتى لم يبق النظم لازما اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم بكلام مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو واجب على اصلي الفرض في اركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجبه مع جواز تركه في الاجزاء قوله فان قيل الخ اه قيل ابن تعتبع الطريق وليس من دأب المناظرة قوله الا انه

مشعر لعدم كون المعنى ركنا اصليا لا يقال الاوجه لكونه تضمنا من كونه اصليا المعروف ان معنى قولهم اسم النظم والمعنى اسم للنظم الدال على المعنى فيتبادر المعنى المقصود لانا نقول لما كانت المقيد من وضع اللفظ فان المعنى كان المعنى هو المقيد والمقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنيته اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة والرجحان للحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا فلا يلائم عرض ابي حنيفة بخلاف ما اختاروا فانه حينئذ اشعار بكون المعنى ركنا اصليا وهو المناسب لغرضه رحمه الله قوله فان قيل نقض اجمالي وتوجيهه ما ذكر تقرير المعنى لا يستلزم المحال وهو عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد عليه على تقدير كون مجرد المعنى قرآنا وعدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة على تقدير عدم كونه قرآنا وحاصل الجواب اختيار كل واحد من الشقين ودفع المحذور اما الاول فتقريره انا لا نسلم لزوم عدم اعتبار النظم في القرآنية وعدم صدق الحد عليه على تقدير كونه قرآنا وانما يلزم لو لم يعتبر للنظم خلف وهو هم فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول والمنقول اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيكون النظم معتبرا فيه ويصدق الحد عليه واما الثاني فتقريره انا لا نسلم عدم فرضية قراءة القرآن على تقدير عدم كونه قرآنا فان معنى فرضية قراءة القرآن فيه رعاية المعنى فقط لما ان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول والمنقول اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيكون النظم معتبرا فيه ويصدق الحد عليه واما الثاني فتقريره انا لا نسلم عدم فرضية قراءة القرآن على تقدير عدم كونه قرآنا فان معنى فرضية قراءة القرآن فيه رعاية المعنى فقط لما ان الامام حمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى فقط لدليل لاح له وهو كون المعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة والمناجاة تحصل بالمعاني هذا تحقيق كلام المصنف على وفق مرامه وكما قرر الجواب في هذا الكتاب كذا قال في حاشية التلويح في توجيه جواب التلويح عن هذا السؤال حيث قال فلما اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له بانه اختيار كل من الشقين كما سمعت كان اوجه لحمل الجواب على اختيار الشق الاول لكنا حملنا هو نظرا الى ان الظاهر قوله فجعل النظم مرعيا ناظرا الى الشق الاول مع ان المتبادر يلزم اعتبار عدم النظم في القرآن لان مجرد المعنى اذا كان قرآنا يلزم اللازم ان لا يكون النظم ركنا فلا يفيد قيام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى قرآنا ثم قيل الظاهر انه اختيار الشق الثاني وحاصله انه لا يلزم من عدم كونه قرآنا عدم فرضية قراءة القرآن لان العبارة الفارسية اقيمت مقام العربية فيصدق قراءة القرآن بهذه العبارة وقيل تمام العبارة الفارسية اجوبة بان يقال اذا لم يكن المعنى قرآنا فالقرآن هو النظم المنقول في المصاحف ولا يصدق على العبارة الفارسية ولا يحصل من تخلف وقيل انه اختيار الشق الثاني مع المنع وعدم فرضية قراءة القرآن لان القراءة هو النظم العربي او ما يقوم مقامه ومع العدم فرضية القرآن في الصلوة رعاية المعنى فقط لان فرضية قراءة القرآن رعاية المعنى وقد نقل عن صاحب التلويح انه منع بطلان الصلوة بقراءة الآيات والاخبار بالفارسية وسامحه لاصحاب لمعرفته الفرس بالعبارة وهيئت ما هو

بحيث يتذكر اولوا الالباب ولكني اعرضت في هذا الباب قوله قال وهو لا يصح لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا كذا في التلويح وانما قال ظاهرا لانه يحتمل ان يرجع الضمير في الآية الى السورة او الذكر باعتبار كونه قرآنا على ان يحتمل ان يكون محمولا على التغليب فلا ينافي الكلام بكلمة او الكتاب بالفارسية على ما هو المجوز ولا يخفى انما ذكر ليس مستدلا لا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع فلا يرد ما قيل ان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي قوله اي كونه بحيث يفهم من المعنى يعني كون اللفظ بحيث لو اطلق فهم معناه العلم بوضعه لا يقال العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور لانا نقول ان فهم المعنى في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل يتوقف على فهمه في الزمان السابق فلا يلزم الدور لتغاير الفهمين او نقول العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى مطلقا لا على فهم المعنى من اللفظ وهو موقوف على العلم بالوضع فلا دور قوله احتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام بناء على ان القرآن بحر عميق لا تنقضي عجايبه ولا تنتهي غرايبه قيل ليس شيء من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فلا يصح هذا الاحتراز اجيب بان هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكن ثبت معرفتها بالجميع بل ثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز قوله ولا تعرض لها الا بما ذكرنا من ان الاصولي انما يبحث عن احوال الاقسام النظم التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية قوله باربع بتقسيمات التقسيمات الاربعة باعتبار امور اربعة لاعتبار كل منها قوله والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم دفع ما يتبادر من العبارة لان التقسيم الاول اربع تقسيمات وليس كذلك بل اقسامه اربعة قوله لان اللفظ ان كان موضوعا للواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص وان تناول على معنى واحد فما على الانفراد وهو الخاص فقيل المفهوم منه هو الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد واجيب بانا لمعنى الواحد لم من ان يكون شخصيا كزيد او نوعيا كل رجل فانه دلالة الرجل على الواحد النوعي على الانفراد لا على الاشتراك الذي ترى ان ذا على نوعي لم مشترك بين الافراد والفرق بين الدلالة على المشترك بين الافراد على الانفراد وبين الدلالة على الاشتراك بين الافراد بين وان اشتبه على الناظر تقابل هذا ما قالوا لواحد حقيقي او اعتباري ليتناول الشخصي والنوعي والجنسي ولا يرد عليه شيء قوله وان كان موضوعا للواحد مشترك بين افراد غير محصورة

مستغرق لها فهو العام يعني ان كان موضوعا وضعا واحدا للواحد يشمل فيه كثيرا فيما غير محصور مستغرق له وقال بعضهم ان كان موضوعا وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فهو العام ووجه كون العام موضوعا للكثير ان المفهوم الذهني الموضوع له العام متحد مع الكثير ومرجعه الى زيد لانه وضع للكثير لا يدخله ان دلالة الكثير الموافق في الاسم الا الكثير في زيد موافق في الاسم الا ان يراد الموافقة باعتبار هذا الوضع فيتجه عليه ما يرد على الفهماني من ترجيح المجاز لانه ليس احاده موافقة في المفهوم باعتبار هذا الوضع ولا يقال لو لم يكن زيد عاما لم يصح الاستثناء منه في قولك ليس في الدار زيد الا عمرو لانا نقول الاستثناء لا يقتضي العموم بل لتعدد فقد يثبت خاص مخصوص البعض ويكون غير متعين كالعام المخصوص البعض ولم يقل به احد ثم لا يخفى ان الضمير في كل احد يعود الى العام مع انه لم يوضع للكثير الا ان يقال الدلالة على الكثير بالوضع وان ليس دلالة على القدر المشترك بالوضع كالدلالة اسم اشارة على ذات له حتى المشتق منه بالوضع وان لم تكن دلالة على معنى المشتق منه بالوضع فتامل قوله او ورده يعني الجمع المنكر اذا وقع متابعا لصاحب لتتبع ومحاذيا للقوم قد يظن ان اطلاقه الاول ليس باعتبار الوضع بل كان الحكم بعد التاويل بعضا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل اليها لا يجرد الصيغة لان هذا التقسيم في بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى الذي تناول من غير نظر الى امر آخر وهذا التفصيل هذا التقسيم عن التقسيمات الاخر لان ما ينضم الى دلالة الصيغة معنى آخر انفصل به كل تقسيم عن غيره ولذلك اورد الجمع المنكر في المآول وليس كذلك لان المعدود من اقسام الوضع في كتب القوم ليس مطلق المآول بل قسم منه وهو المآول من المشترك لان هذا المآول هو المشترك الذي وقع معانيه بالتامل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع من اقسام الوضع الذي ذكرناه وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التاويل على احد معانيها لا بعينه والتاويل لم تتغير تلك الدلالة فان الامر بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الوضع وقبل انما تغير دلالة بالوضع على الاجتماع فحمل على معنى ناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الطهر فانه لا يجتمع فيه الدم كذا في بعض الحواشي وبعد التاويل تتغير الدلالة فقد تكون من اقسام الوضع بل اورده بدل المآول لتخلفه عن بعض اقسام الوضع وهو على التخلف حمل المآول على قسم منه لا على مطلقه كما عرفت وقد يجاب في وجه تخلفه على الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل اقوى واولى من اضافته الى العلة فالحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وفي غيره يضاف الى العلة واما المشترك ليس بامر الاصل الا وهو الاول وانما المعنى اللغوي هو خفاء او احتمال لاشتراك المعاني فيه وضرورة في اختيار احد المعاني لا يستقل الدليل بالوضع

وعدم اندراجه في سائر الاقسام وهذا ظاهر قوله ثم المراد بالوضع دفع ما يقال ان النكرة المنفية عامة مع انها وضعت لواحد نوعي وتقرر ان الوضع اعم من الوضع الشخصي وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين والوضع النوعي وهو قد يكون بشيوع قاعدة دالة على كل لفظ يكون بكيفية كذا فهم متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه لموشل هذا من باب الحقيقة وقد يكون بشيوع قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا كالاحاطة بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز المتجاوز المعنى الاصلي وقد ثبت باستعمال النكرة المنفية حكم الوضع بانه كلما وقع نكرة في سياق النفي فالحكم منصب على كل فرد منها فحكمه هذا هو معنى الوضع النوعي لذلك والمراد بالكثرة ما يقابل القلة فيدخل في المشترك المشترك بين العينين فصاعدا والمراد بكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لامحالة كذا في التلويح وفيه ان الافراد لا تنحصر في المتحقق اذ كل ما يمكن ان يصدق على الشيء يقدر له افراد لا يمكن حصولها الا ان يقال لا شبهة في عموم الحكم على المتحقق وهو محصور والعام قد يكون محصورا قوله قدمه يعني التقسيم الثاني الحاصل باعتبار دلالة اللفظ على المعنى على التقسيم الثالث الحاصل باعتبار الاستعمال متابعا للمخر الاسلام لان كون اللفظ بحيث يفهم من المعنى باي طريق كان متقدم على الاستعمال قال الحصري في حواشي التلويح اعلم ان الامام فخر الاسلام قال كذا في الثاني في وجوه البيان بدل النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان وارادته للبيان نوعان يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله وجريانه في باب البيان واما صاحب التنقيح فقد فسر البيان المذكور بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال واورد عليه انه يعتبر الوقوف على المراد قبل الوقوف بكيفية الدلالة وفيه نظر اما اولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه باي طريق كان فهي بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف على كيفية الوقوف على تلك الكيفية واما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليسا بحسب الدلالة اذ الذي يجب للاستعمال اما الصريح والكناية فلابد ان يتقدم اقسام الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليها اذ هي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقساما للبيان لكونه منبعا لها ثم قال وهذا اقل ما يعتبر في الثاني باعتبار دلالته عليه وضعا وخفاء وقد يقال ان صاحب التنقيح اعتبر ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبر كونه بالقوة اي كون المعنى بحيث يظهر ويخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال او يقال اعتبر صاحب التنقيح الظهور والخفاء في الخارج وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبرهما

في الذهن والملاحظة وهذا قبل الاستعمال وكل وجه قوله وقد يظن ان ذكر الاربعة لا جزء لها الا ولا يخفى انه ذكر في كتب الكل ان الاقسام التي في وجوه البيان اربعة وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولما ذكر الاربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ذكرت تتميما لمعرفة الاقسام الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء واما ذكر مقابلات هذه الاقسام دون اقسام اخر هي بقية الاقسام بعضها مقابل للبعض كالعام يقابل الخاص والصريح يقابل الكناية فلا يحتاج الى بيان ما يقابله من خارج بخلاف هذه الاقسام فانه لا يخالف بعضها بعضا لان في كل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض في الظهور فلا يصير مقابلا لاجله فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم على حدة فهذه المقابلات من قبيل القسم الثاني من بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد يكون خفيا فيما يتعلق بالظهور الاربعة الاول وما يتعلق بالخفاء الاربعة الاخيرة فعلى هذا ينبغي ان يقال الاقسام التي في وجوه البيان ثمانية كما قال المصنف والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذه الاقسام فيلزم ان يكون اقسام النظم الدال على المعنى خمسة لا اربعة ودون ما يقال في جعل هذه الاقسام من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء فلا يتناول هذه الاقسام اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلا تكون هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقال وهي ثمانية ولا يلزم كون اقسام النظم خمسة اذ ذكر هذه الاقسام وقع تبعا لذكر اقسام البيان تتميما لبيانه فلا يصير به الاقسام خمسة اذ لا اعتبار للضمني ولا يخفى انه مستبعد جدا لان لكل منها احكاما خاصة بها ولا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله وكل منها ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية ان قيل ما الفرق بين الصريح والكناية وبين اقسام التقسيم الثاني حيث جعل الاولان من اقسام التقسيم الثالث وهذه اقسام الثاني مع ان الكل باعتبار الظهور والخفاء واللفظ لا يوصف بكونه مفسرا او محكما الا بعد الاستعمال كما لا يوصف بكونه صريحا او كناية الا بعد الاستعمال اجيب بان الفرق ما اشار اليه فخر الاسلام حيث عبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه البيان بذلك النظم وعن الثالث بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان وحاصله ان المعتبر والملحوظ القصدي في التقسيم الثالث الاستعمال وان في المعنى ظاهرا او خفيا وفي الثاني نفس ظهور المعنى وخفائه ويمكن ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات قوله والعمدة في الجميع ذلك الاستقراء ليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي بل المعنى اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعديتها حكمها الى المقسم فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها وانما كانت العمدة الاستقراء لان العقل لا يوجب الحصر على ما ذكر لان المنع يرد على المقسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقراء وما ذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فيندفع ما قال

صاحب التحقيق من ان الاولى يضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه
الاختصاصات غير تام يظهر بادنى تامل بل يتمسك فيه الاستقراء التام الذى هو حجة
قطعا لان الكناية ما يمكن ضبطه فى حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه
حجة قطعية قوله فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه
الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض قال صاحب التحقيق ليس للقرآن قسم يشتمل
على الخاص والعام والمشترك والمؤول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وما يقابلها وقسم آخر سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز بل جميع القرآن
ينقسم الى الخاص والعام والمشترك باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالحروف تنقسم الى المجهورة والمهموسة ثم ينقسم
جميعها الى شديدة ورخوة بينهما اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى مطبقة ومنفتحة
فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وعاما وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا
بالنسبة الى حكم واحد قوله قلنا لا يلزم فى كل تقسيم التباين الحقيقى يعنى ان هذه تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة ولا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها
بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى
واخرى الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب ومبنى على انه لو جعل الجميع اقساما
متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالجزئيات والاعتبارات فان قلت قد جعل الله تعالى الكتاب
قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقعت هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب
قلنا كم من شئ يتراءى انه هو الصواب اولا وهلة واذا كشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان
الحق غيره فامعن النظر والان الاقسام التى ذكرها المصنف هى الموجودة فى الكتاب فاذا
وجدتها فيه لم يكن بد من القبول اذ ليس للجد كالمعاينة ثم اذا اشتبه علينا النصر
فتامل فيه هل هو مقتصر لفصل الكتاب على القسمين ام لا الا انه لا يقتضى ذلك لان قوله
تعالى منه آيات محكمات وقوله واخر متشابهات صفة لمحذوف
دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه
محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما ان لم يوجد من طرف القصر فيه شئ
وانما خص القسمين بالذكر لانهما على درجات الظهور والخفاء قوله لم يقل اقسام كما قال
المصنف فى الكتب لانها لا تصلح للاقسامية للفظ وهذا ظاهر قوله معرفة ما اخذها اى
ما اخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء الاقسام الكتاب كالخاص مثلا فان ما اخوذ من قولهم
اختص فلان بكذا اى انفرد بمعنى اختصاص زيد بالقيام انه من بين الاشخاص متفرد
بذلك الوصف لا يتصف به غيره فالباء داخل فى المقصور وقد يرد انه مخصوص من بين
الاوصاف بالقيام لا يتصف بغيره اى متصور على القيام لا يتجاوزه الى العقود

الايراد انه معطوف عليه وايات اخر
منكرة وايات اخر مجملات لا استتمام
ولو اقتضى الكلام الاول القصر على التعيين
لم يصح العطف عليه كما لو قيل منه آيات
محكمات لا اباق متشابهات

الباء اذا دخل فى المقصور عليه يكون
المعنى عليه واذا دخلت للمقصور يكون
للسببية

فالباء داخل على المقصور عليه قال العلامة التفتازانى فى حواشى شرح المختصر الاستعمال
الغير المحمود الاول وقال المحقق الشريف فى شرح المفتاح الاصل ان يستعمل لفظ التخصيص
والاختصاص والمخصوص باد قال الباء على المقصور عليه الا ان المتعارف دخال الباء على
المقصور كقولك خصصت زيدا بالمال على تضمين معنى التميز والافراد وذلك ان تخصيص شئ
بآخر فى قوة تميز الآخر به فكانك قلت ميزت زيدا بالمال عن غيره وقال الفاضل السيالكوتى التخصيص
تارة يطلق ويراد به القصر فالباء تدخل على المقصور عليه وهذا هو الشايع المتعارف فى باب
القصر واخرى يطلق ويراد به الافراد والتمييز فالباء تدخل على المقصور وهذا هو الغالب فى
استعمال لفظ التخصيص بالباء قوله ولم تعرض لهذا الاخير يعنى معرفة ما اخذها قوله عند التعارض
كتقديم المحكم على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر قوله تبلغ الاعتبارات الى ثمانين
لم يقل تبلغ الاقسام كما قال غيره اشارة الى ان هذه الامور ليست بثابتة فى الخارج بل انما هى اعتبارات
عقلية قال صاحب الكشف ساذكر لك من بلوغ الاقسام الى ثمانين مشكل لان التقسيم على انواع
تقسيم الى انواعه وهو المصطلح بينا هل العلم ولابد فيه من اشتراك المورد القسمة بين الاقسام
وتقسيم الكل الى اجزائه ولا يجوز فيه صرف الكل على كل قسم حقيقة وتقسيم الشئ باعتبار
اوصافه كالانسان الى عالم وكاتب وغيرهما ولابد فيه من ان يوجد فى الجميع من يوصف
بالكتابة دون العلم وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره فى الخارج وما نحن فيه ليس من قبيل
الاول لعدم اشتراك المورد فيه من الاقسام ولا يحكم على احد العلم بانه عام كذا الباقى
بل لا يمكن الحكم على ما ذكرنا بانه من الكتاب الذى هو اصل مورد التقسيم ولا من قبيل الثانى
لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا الباقى ولا من قبيل الثالث لان
معرفة ما اخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة وكذا الباقى فلا يمكن التقسيم لهذا
الاعتبار ايضا ولئن سلمنا ذلك باعتبار تعلقها به لا يستقيم ايضا اذ لابد من تمييز
كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم بالقوى الباقى والخاص اربعة اقسام
وقد تعذر ذلك ههنا لان المعانى المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم لا يخلو
خاص الا ولا اسم ما اخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز الخاص عن خاص باعتبار من
المعانى فثبت ان التقسيم الى ثمانين غير متصح بل الاقسام عشرون ولكن كل قسم معنى
وحكم وترتيب ولا اسم ما اخذ على انه فى كون انها عشرين كلاما ايضا وقد بحث عما الاولى
فلان المصطلح تقسيم الكل الى اجزائه او تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم الشئ باعتبار
اوصافه مندرج تحت الاول فلا حاجة الى جعله قوتا ثالثا من التقسيم واما ثانيا
فلان هذه التقسيمات باعتباره باعتبار العوارض اللاحقة لنظم القرآن الدال على
معناه بان يقال كلام القرآن نظما دالا على المعنى اعتبر له بالنسبة الى معناه اربع تقسيمات
اللاحقة لنظم القرآن الدال على معناه [illegible] الاقسام الاربع اعتبارات صادقة عليه بان يقال الخاص
[illegible]

اى كون الباقى المذكورة من اوصاف
كما فى

يمكن ان يكون جنسا او نوعا او صنفا
او مساويا او عرضا لها والكل صحيح
بتغيير التقسيم الى ما هو

الألوكة
www.alukah.net

مشتق بكذا او مرتب على كذا او معناه في الشرع كذا او حكمه كذا وعلى هذا القياس غيره ففي ان
الحقيقة مورد القسمة الاعتبارات والعوارض اللاحقة نظم القرآن الدال على معناه والاعتبار
اللاحقة امر كلي فيكون هذا من قبيل تقسيم الكلي الى الجزئيات ولما كانت الاعتبارات من
عوارض نظم القرآن بالنسبة الى معناه جعلت اقساما له لتعلقها به وكل اعتبار من
هذه الاعتبارات متميز بذاته او بعوارضه عن اعتبار آخر فيحصل التميز بذلك
ههنا وايضا اشتقاق كل فرد من افراد الخاص متميز عن غيره بمادته قوله وبعضهم
قد امعن النظر قال بعض المحققين من اصحابنا ان الاقسام في الحقيقة تبلغ الى
سبعماية وثمانية وستين قسما وذلك لان البحث اما ان يعود الى النظم اما ان يكون مختصا
بالمفرد او بالمركب او مشتركا بينهما والاول اربعة في اقسام الوضع والثاني ثمانية وهي
اقسام الظهور والخفاء والثالث اربعة وهي اقسام الاستعمال وهذه الاربعة لكونها مشتركة
بين المفرد والمركب تعتبر في الاقسام الاثني عشرة فتصير الاقسام ثمانية واربعين حاصلة
من ضرب الاثني عشر في الاربعة ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما
بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين
فيضرب الثمانية والاربعين في الاربعة يصير المبلغ مايتين واثنين وتسعين قسما وفي كل
واحد من هذا المبلغ اعتبارات اربعة معرفة الماخذ والمعنى والترتيب والحكم فيضرب
المايتين والاثنين والتسعين في الاربعة يصير المبلغ سبعمايتة وثمانية وستين قسما
قال شارح المغني في الاقسام اكثر من ذلك وذلك بان يعتبر كذلك في الستة اذ
هذا بالنسبة الى الكتاب وبيانها يحتاج الى كلام ابسط منه مطول الكتاب قوله فلفظ
وضع لمعنى واحد على الانفراد ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على
الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحتر ز بقيد الوحدة عن المشترك لانه وضع
لاكثر من واحد وبقيد الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للانفراد اذ المراد
من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد مع قطع النظر عن ان يكون له
افراد في الخارج اولا وفيه نظر لانه يفضي الى ان المعنى وقيه كلام فالاولى ان يقال
ان العام يعمها خرج بقوله واحد وقوله على الانفراد لصرف الواحد عما هو اولى
واقدم كذا حتى الواحد الحقيقي الذي لا يوجد الا في خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله
لمعنى واحد فالواحد الحقيقي اولى واقدم من غيره لم يتناول غير خصوص العين ولا يخفى
ان احد القيدين كاف في افادة الغرض ولذا اكتفى الجص بالتعريف الاول وترك اللفظ
كل مسند ليلا يرد عليه انه للافراد والتعريف للحقيقة فذكره مستبعد فيحتاج الى
الجواب المشهور بان المشايخ لم يتفقوا الى تكلفات اهل المعقول اولى ما يقال من ان
لفظ كل تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشياء
بحسب الامور الاصطلاحية المطابق فيها التطبيق على الافراد فغير مستبعد ولو ادخل

فيه اسماء العدد فانها موضوعة لواحد اعتباري ويخرج بالمعرف فانه موضوع لاكثر من واحد
دون العام فانه موضوع لواحد لا بعرف ان التقسيم الاول يكون الاولى خروجه بقيد كما اشرنا
اليه آنفا قوله فان معناه جزء حقيقي يعني ان معنى زيد جزء حقيقي لا يقبل الاشتراك اصلا
وهذا على اصطلاح اهل المنطق فان المنطقي يسمي المعنى المخصوص جزئيا حقيقيا والا فالخاص
الموضوع لما تحته جزئيا حقيقيا قوله او نوع كرجل او ماية او جلس كما قال في شرح
المغني انما يكونا النوع والجنس من قبيل الخاص اذا كانا معرفتين او يعرفين لا الا مستغرقة
اذ لو كانا معرفين للاستغراق لكان من قبيل الخاص المتناول بين العام والخاص فلا يمكن
ان يكونا للفظ الواحد خاصا وعاما وان كانا بالحيثيتين قوله وهذا الاختلافات
على اصطلاح اهل الشرع يعني جعل الرجل نوعا والانسان جنسا اصطلاح اهل المنطق
وهذا الان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق فاذا وجدوا لفظا واقعا على كثيرين
مختلفين بالاحكام جعلوه جنسا وان كانوا متفقين بالحقيقة كالانسان الواقع على الرجل
والانثى والخنثى لاختلاف الاحكام فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والقضاء
والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك بخلاف المرأة والخنثى ثم انهما في بعض الاحكام
واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقايق الاشياء فاعتبروا الاختلاف بالحقيقة لكونه
جنسا قوله وانما اختار هذا الترتيب حيث قدم العين على النوع والنوع على المعين لان الخاص
الخاص فان العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فيكون منفردا بالشركة غيره
والنوع اولى به من الجنس لاختصاصه بافراد اقل منه قوله اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشيء عن الدليل وهذا اعم من الاول لاحتمال الناشيء عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم او على وجه يقطع المحتمل يعني يقطع ارادة غيره قوله
عنه اي على وجه يقطع الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لمراد غير المراد به الغير وتحقيقه ان الاحتمال
صفة اللفظ او هي صلاحيته ان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا
قطعا راجع المحتمل لا الى الاحتمال فان لفظ الاسد في قولك رأيت اسدا يقبل ارادة الشجاع مجازا
مع الاحتمال وارادة الشجاع هو المحتمل فاذا قلنا الخاص يفيد مع قوله قطعا اردنا انه يقطع
قطع المحتمل لتوقف ثبوته على الدليل ولم يوجد فيقطع ارادة لاحالة لقطع الاحتمال الناشيء
اللفظ لبقاية حتى لو انقطع ذلك الاحتمال ايضا يصير اللفظ مفسرا فثبت ان القطع يجتمع
مع هذا الاحتمال دون المحتمل وفيه نظر اما اولا فلان احتمال بقاء القطع فالجمع بينهما مع بين
المتنافيين وذلك ان المحتمل هو اللفظ وهو القاطع بالوضع سواء يحمل المتعلق الاحتمال
او المحتمل واما ثانيا فلان اللازم وهو قوله يصير اللفظ مفسرا لا يخلو اما ان يكون حقا
او باطلا فان كان الثاني لزم لكنه لم يكن مفسرا فلم يقطع الاحتمال وعلم المحذور الاول
حينئذ وان كان الاول لزم لكنه كان مفسرا وكان استثناء عين التالي وهو يرتج لا يقال
استثناء عين التالي غير منتج لجواز ان يكون اعم من المقدم فلا يكون وجوده مستلزما لوجوده

والنوع على الجنس بخلاف المفسر
فانهم قدموا الجنس على النوع
ح

وههنا التالي مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه مفسرا او كونه كذلك يستلزم
انقطاع الاحتمال ومثل هذا قد يكون سايغا في الجدل لكون الاستقراء التام غير ملتزم فيه
كما ذكرتم في الاستاج من الشكل الثاني مع اتفاق مقدميته في الكيف لانا نقول ان المساواة بينهما
ممنوعة ولو سلم لم لا يجوز ان لا يكون في غايتها لان الخاص مما لا يقطع عنه الاحتمال عند الخصم فلا
يكون هذا الكلام نافعا وقال في شرح المغني لا بد ان يكون قطعيا سنيان احدهما ما يوجب
اليقين لانقطاع الاحتمال المنقيض والثاني ان يقطع احتمال غيره الناشئ عن الدليل والمعنى الثاني
اعم وهو اليق بالمراد ههنا اذ الخاص كما يكون قطعيا بالمعنى
الاول وظنيا بالمعنى الثاني ثم اختلف فان الخاص من الكتاب او السنة المتواترة هل يوجب
القطع بالمعنى الاول فعند مشايخ العراق يوجبه وعند مشايخ سمرقند يوجب العمل بظاهره
ولا يوجب اليقين لوجود احتمال المجاز والقطع لا يتصور مع الاحتمال قال العراقيون احتمال
المجاز قادح في اليقين لانه لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به او على وجه يقطع بيان تقديره لانه اما ان
الظهور وهو الحقيقة او ازالة الخفاء وهو لازمه فيقتضي سابقة الاجمال وهو منتفيان
الخاص بين بنفسه لقطع احتمال غيره وتبيين المبين اثبات الثابت وهو باطل قال العراقيون
الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه وبيانه ان الخاص من حيث خاص لا ابهام فيه
وانما الابهام بحسب العوارض ومنشأ الشبهة عن قيد الحيثية قوله ولذا جعل الخلع طلاقا
لا فسخا قدم هذا على بائن المتعرية مات رد اعلى من زعم ان كونه من هذا الباب ظاهر ولذا ذكر
في الاسلام والخفاف ان كما في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق
بيان الضرورة كما يكون من قبيل المنطوق والخاص منه وقد يقال قد علم بطريق بيان الضرورة
ان فعل الزوج في صورة الاقتداء هو الذي عبر عنه بالطلاق في قوله الطلاق مرتان لان الذي
سبق فعدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ترك العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا في
قوله الطلاق مرتان قوله فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي فيه اشارة الى ان هذا
ليس مذهبه ان طلاق الخلع كما اشير اليه في التلويح فوله لان فيه ابطالا لعمل الخاص وفي التلويح
انه في ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه في الاسلام بترك
العمل بالخاص وصاحب التنقيح بالزيادة على الكتاب يعني ليس جعله ترك العمل بالخاص الا
تعبيرا لا حقيقة له قد يقال انما اقتضى كون الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما
فيما افتدت به بمنزلة كلام واحد انه تكون الخلع قسما من الطلاق لا يبطل موجب الخاص
الذي هو الفاسخ الاجتناب عن فساد التركيب فالحق مع فخر الاسلام وليس جعله ترك العمل
بالخاص مجرد عبارة وان ان نقول لما كان في تخصيص فعل المرأة تقدير فعل الزوج على الطلاق
فلو لم يكن الخلع طلاقا لزم بطلان موجب الخاص الذي هو الطلاق في قوله الطلاق مرتان بجعله
اعم من الخلع والطلاق نظر الكلام ولك ان تقول الخلع ايضا ليس الا مرتين فلو لم يكن الخلع
طلاقا لترك العمل بموجب الخاص في قوله فان طلقها بعد الطلاق على ما يأتي الخلع قوله

الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات امر لم يدل عليه الكتاب بتابع لغير مستقل كزيادة جزء وشرط او على ترك العمل بالخاص قولي سنافي النفاد لانه ابطال ما يفيده مرجع النظم بخلاف الزيادة

بقوله الطلاق مرتان ان استثناء ذكر اقتداء المرأة بقوله فان خفتم ايها الحكام ان لا يقيما حدود
الله اي الزوجان حقوق الزوجية بسبب النشوز فلا جناح عليهما فيما افتدت به ان لا اثم على
الرجل فيما اخذ اذا كان النشوز من جانبها ولا على المرأة فيما اعطت يعني لا يكره رفعها الرفع
ولا اخذ ظلما وفي تخصيص فعل المرأة في الاقتداء وافراده بالذكر بقوله فيما افتدت
به بعد جمعها في قوله ان لا يقيما تقرير لما كان وهو فعل الزوج الذي هو الطلاق لانها تختص
بالاقتداء الابذال فالفعل كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة وهي حالة
الخلع هو الذي سبق مرة في اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق على
ما قيل فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق فكان هذا بيانا لما في نوعي الطلاق على جهة
وهو الاقتداء وبدونه ثم فان تعالى فان طلقها اي بعد المرة مرتين سواء كانتا بمال او بدونه فكانه قال
فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا بمال او بدونه فحكمه كذا فان طلقها بعد الطلقتين المبينتين
يجوز ان يكون كلتاهما او احداهما خلعا فلم تقتد فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع عملا
بموجب الفاء فجعل الخلع الثابت بالاقتداء فسخا كما ذهب الشافعي في هذه الحالة لا يكون معمولا
بهذا الخاص بل يكون رفعا له واما الفسخ بعدم الكفاءة وغيرها هو فسخ قبل التمام فكان في معنى
الامتناع فاما الخلع فيقع بعد التمام فلا يجعل فسخا بل يجعل طلاقا وقال ان قيل لا نسلم ان في
تخصيص فعلها في الاقتداء تقرير فعل الزوج في هذه الحالة قبول ذلك كما ذهب اليه الشافعي
ويكون تركه للظهور ولو سلم ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق
المذكور في اول الآية هو الطلاق الرجعي عندهم وهذا خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا
وقع المفاداة بلفظ الخلع اما لو قال الزوج انت طالق على كذا يقع الطلاق بلا خلاف والحال
ان المخالعة ان ثبت بلفظ الطلاق لا تكون محل الخلاف وان ثبت بلفظ آخر لا يكون قوله
طلاق طلاق وايضا لو كان الخلع المذكور في هذه الآية طلاقا يلزم ان يكون الطلقات اربعا لو جمع
ما قبل انه ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض وفرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم ان يقع
التمايز به على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانتفاء الترتيب ح ولا وجه ايضا قال شارح
المغني المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرع تبايا في الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث
لانا نقول لم يسقط الاستدلال بهذه الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها الطلاق
قوله في المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح لما مهر لكن
ان لا مهر لها لكن المفوضة التي تكفت نفسها بلا مهر او التي فوض امر مهرها الى احد الزوجين
عند الشافعي بل المراد من المفوضة هنا التي ادت ليتناولها الذي زوجها من غير تسمية المهر او على
ان لا مهر لها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر كذا في التلويح قوله
وهو الدخول عنده لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت في هذه المعاني المهر لا يتأكد
مهرها الا بالدخول حقيقة فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن
لها كما لو ابرأته بعد الدخول قوله لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث منه

على صيغة المبني للمفعول وما قيل على صيغة الفاعل ووقع نفسها على انها تاكيد للفاعل فليس بشيء منه

شبكة الألوكة www.alukah.net

اى تعليق النساء بالمهور واحترز بالايتفاء وهو الطلب بالمال وابائه وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضى ان يكون الطلب ملصقا بالمال فيجب المال بالعقد اما تحقيقه او وجوبا بايجابه الشيخ وكذا في جامع الاسرار وفي شرح المغني الصق الايتفاء وهو الطلب بالمال اذ ابائه للالصاق فلا يتفك عنه وان الايتفاء خاص لمعنى معلوم وهو الطلب وذلك الطلب يتحقق بالعقد الصحيح فيجب المال بنفس العقد وعدل عنه المصنف حيث قال فان ابائه خاص حقه الالصاق يعني انه حقيقة في الالصاق مجازي غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فيدل قطعا على امتناع انفكاك الايتفاء وهو العقد الصحيح من المال لما ياتي من قوله لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الايتفاء يعني ليس ايتفاء النساء بل اقترانه المال والمصاقبة به فلابد من صرفه الى ما ذكره المصنف يعلل موجب الايتفاء من حيث كونه متعلقا بابائه فالقول بالانفكاك وتاخير وجوب المال عن الطلب وهو العقد الصحيح الى زمان استيفاء المطلوب على ما في شرح المغني لا يكون عملا بالخاص بل ابطال العمل به الرأي فالحاصل ان المراة اذا تركت بلا مهر وعلى انه لا مهر لها فاتت ولم يدخل بها لم يجب عندنا في قول الشافعي والما يجب بالدخول وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما قوله لان الايتفاء اه هذا ما اورده القائلون وحاصله ان المحل وان قيد بالايتفاء بالمال في هذه الآية فقد اطلق ايضا في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم واحدا والحادثة واحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال كذا ذكره القائلون وفيه نوع تامل لجواز ان يكون الحكم في حادثة واحدة قوله وعن الثالث قال الحصني في حواشي الشرح فان قيل ما ذكر شرع ينقض بما اذا زوج المولى امته فيه حيث يصح النكاح ويجب المال دفعة واحدة ثانيه ان الاولى انه يجب ثم يستقر اذ لا فائدة في الوجوب لانه لزام له فلا اشكال فيها الثانية انه لا يجب ابتداء وهو المشار للاشكال ودفعه انه بعيد خارج عن خطاب قوله تعالى انه يتفعوا ما سواكم لانه ليس عاملا للمال والاضافة التمليك انتهى كلامه وفيه بحث اذ ينبغي على هذا ان لا يجب المال في نكاح العبد مطلقا والا فلابد من بيان الفارق بين كون المراة امة المحل وبين كونها غير امته قوله وبطل تاويل القرء بالاطهار اه اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض خاصة وللطهر المتخلل بين الدمين اخرى عند الفقهاء لكنهم اختلفوا في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء انه محمول على الطهر او الحيض فذهب علماؤنا الى ان المراد به الحيض كما هو مذهب الخلفاء الراشدين دون الطهر كما ذهب اليه الشافعي فلو كان المراد به الطهر لجعل موجب الخاص وهو الثلاثة لان الطلاق المسنون هو الذي يكون في حالة الطهر اذا طلقها فيه فلا يجب عليها التربص ثلاثة اطهار اجماعا واما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلان الطهر الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين آخرين بعده فينقضي العدد عن الثلاثة

لانه المراد هو لا ٧٠

وفيه ابطال موجب الخاص لان الثلاثة بمنزلة العلم للعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر قيل يجوز ان يذكر الثلاث ويراد به الاقل كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث اريد شهران وبعض مع ان اقل الجمع ثلثة والجواب عنه ان الاشهر اسم جمع لا علم فيقبل المجاز بارادة البعض واما اسماء الاعداد فلا يجوز فيها ذلك لكونها اعلاما والاعلام لا يجري فيها المجاز لا يقال الانتقاض انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع لانا نجيب بان ذلك موكول الى اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة اسم للخالي بين الدمين ولهذا لا تنقضي العدة بطهر واحد وقد اجاب صاحب التنقيح ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما بقي بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي ان اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزويج وهذا خلاف الاجماع وفيه نظر لان اللازم ممنوعة اذ الاول قد انتهى بالضد فلا بعد ان يدخل بحث العدد بخلاف الثالث فلو حمل على الحيض لا ينقضي العدد عن الثلاثة لانه يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل لا يقال الوجوب القرء على الحيض كما ذكر تم يلزم منه الزيادة على الثلاث لانها اذا طلقها في الحيضة لا يحتسب الحيض اجماعا والخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة لانا نقول ان ذلك الا ذ يا دليل ضرورة وجوب التكميل فيكون مقتصرا عليه ذلك لان الحيضة لا تقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامراته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة فوجب اتمامها بامر ورد بعدم التجزية فلا يجب الا ثلاث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكرتم في صورة الحامل زائدا علينا ولا يخفى ان هذا الجواب لا يميل عن ضعف لانا الثلاثة اسم خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان باي طريق كان والاقرب ما صدرنا به العلاوة وحاصله انا حملنا المطلقين بحرف على المقيد بالاطهار جمعا بين الدليلين بحمل المطلق على المقيد لان الظاهر من حال المسلم ان لا يتلفظ بالطلاق الا حال الطهر والا حتراز عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيض فان دخول الثاني في الثالث دليل على ان معنى قوله تعالى ثلاثة قروء وهو الطهر لان الحيض ليس بمتمكن فيه بل هو ظرف للطهر والدليل على ذلك قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اللام للوقت اي لوقت عدتهن يعني طلقوهن في طهر لم يجامعوهن فيه جمعا بين الدليلين وهذا اذا لم يكن الطلاق في الحيض بدعة اما اذا كان بدعة فقد قيل ان الطلاق في الحيض لا يقع لان البدعة ليست بمشروعة والطلاق المشروع هو الذي يقع في الطهر الذي لا جماع فيه وهذا ضعيف لان البدعة مشروعة بالاصل وانما الممتنع هو الوصف وهو الجماع في الطهر وهذا لا يوجب امتناع الاصل كالصلاة في الدار المغصوبة فانها مشروعة بالاصل وانما الممتنع هو الوصف وهو الغصب وهذا لا يوجب امتناع الاصل وهو الصلاة فكذا هذا

كما في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة يا مريم فان المراد بالملائكة جبريل عليه السلام فقط

اي محل الحيضة التي طلقت فيها

جعل العدة بالاشهر خلفا عن العدة بالحيض فيكون العدة بالحيض هو الاصل وقد قال عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وهي الحيض وقال عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران قوله فذهب بعضهم وهم العبادلة الى ان وطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او اكثر يعني ان المرأة تصير بعده بحالة لا تحرم حرمة غليظة الا بما للطلقات الثلاث اختاره الامام ابو يوسف وهو مذهب عمر وعلي وابو هريرة رضي الله عنهم الى انه لا يهدم ما دون الثلاث بمعنى انه تكون بحالة تحرم حرمة غليظة اذا طلقها بما بقي من الطلقات الثلاث واختاره محمد والشافعي وزفر والطلاق في المسئلة بناء على ان اصابة الزوج الثاني في الطلقات مثبتة للحل الجديد كما اختاره الامام ومن وافقه وهو غاية للحرمة الثابتة بها كما اختاره محمد ومن وافقه تمسك الفريق الثاني بانه لو هدم لاثبت حلا جديدا والملزوم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان الملازم فلانه لو اثبته لاثبته لترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره اي رجلا آخر بالجماع وقد جاء بها باعتبار ما يليق اليه لان حتى موضوع للاذلالة على ان ما بعده غاية لما قبله والغاية تفيد بمفهومها ما قبلها الاثبات حكم ما بعدها مثل اثبات الكون مثبتا الحل جديد بنكاح زوج غير الاول فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة الغليظة لا مثبتا لحل جديد وانما مثبت الحل السابق وهو كونها من بنات آدم خلافا عن اسباب الحرمة كالاصطياد على المحرم فتنتهي الحرمة بانتهائه لا لانه يثبت الحل بالاباحة الاصلية كما في الصوم فتنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية وفيه بحث لانا لا نسلم انه لو اثبته لزم ترك العمل بالحاصر كيف واثبات الحل لا يناسب كونه غاية اذ يجب ان يكون مثبت الحل ومنهيا للحرمة بل في عمل بخاص الخاص بل وهو منتف في انهاء الغاية الحرمة وخاص الحديث وهو العود فاثبات الحل وهذا اولى من العود الذي هو عام كما ترى ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث اذ لا يجوز الغاية قبل المغيا لان غاية الشيء بعضه او بعض ما يتصل به الا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يتحقق بعضيته بل باعتبار ما كان وقد يجوز الزوج الثاني كعدة قبل وجود المغيا وهو الثلاث لان الحل لم يرتفع والحد لا يجوز الا بعد ارتفاع الحل الاول فانه يجوز ان يتزوجها الاول بنكاح جديد بعد ما طلقها الزوج الثاني قبل الدخول بها وانقضاء عدتها فالزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول لانها لو لم تهدم لم يكن الزوج الثاني مثبتا الحل جديد بل كان مثبتا الحل السابق وهو خلاف المسلمة ففي القول بانهدام الثلاث يثبت الحل جديد بنكاح الزوج الثاني ويثبت الحل جديد للزوج الاول بنكاح جديد بعد انقضاء عدة الزوج الثاني ولا يثبت الحل السابق بالاباحة الاصلية لانه لا يقال ان الحل السابق ثابت بالاباحة الاصلية لان الاباحة الاصلية [illegible] بالاباحة الاصلية [illegible] الزوج الثاني مع الزوج الاول [illegible] وقيل [illegible] قبل الاستشاء [illegible] تعالى [illegible] الاستشارة [illegible]

بمنزلة واحدة قوله روي ان امرأة رفاعة قيل تميمة بنت ابي عبيد القرضية وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك ورفاعة بكسر الراء ابن وهب بن عتيك بن عمان والزبير بفتح الزاء من يهود قريظة واسلم ابنه عبد الرحمن روى عنه ابنه الزبير بن عبد الرحمن قاسم ابنه بالضم واسم ابيه بالفتح والعنة عدم القدرة على الجماع لسبب او عدم الوصول الى البكر دون الثيب والى بعض الناس دون بعض وهدبة الثوب بالضم طرفه الذي لم ينسج والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف وانتهاؤها بالعنة قولها فلم اجد معه الا مثل هذا والهنيلة الكمأة يشبه ان عنا لبعض بكون نباتها مختصا الا تذاذ ذوق العسيلة تصغير الفسلة وهي القطعة من النخل وقد شبه ذوقها مثل الاصابة حلاوة الجماع ولذته وصغرت اشارة الى القدر الذي تحلل اي تنال الحلاوة وان قلت تثبت الحل وفي اشارة الى ان الانزال ليس بشرط لانه يشبع والذوق يقع بالتقاء الختانين قلت لا نسلم ان الذوق يثبت الحل وفي اشارة الى كون الزوج الثاني محللا قال في البيان ذكر رسول الله عليه السلام العود وترك لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب وقد يقال اريد من ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل الا انه عليه السلام عبر العود الى الذوق فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف الحل الاصلي لان سببه كونها من بنات آدم الا انه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا انتهت لم يمكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق اذ العود فلم يكن ثابتا فيكون حادثا بالذوق اذ هو السبب الظاهر وقيل ان العود هو الزوال الى الحالة الاولى وفي الحالة كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الذوق مثبتا الحل الذي عدم فتعود ثلاث تطليقات هذا كلامه قوله وهو حل حادث قطعا لا سبب له سوى الذوق قلنا المستعار في السبب الاخص هو الحل الاصلي لا الحل بالعود اليه بل هو الى سبب العود ويدل عليه ان تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية ما اخذ الاشتقاق والحكم ههنا هو العود وما اخذ الاشتقاق هو الذوق الحادث ولا شك ان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبتا الحل كما انه يدل على اشتراط الوطي وظهر الفرق بين صحة الاثر وصحة الحديث قوله وبه باشارة حديث اللعن وقيل بعبارته وباشارة حديث العسيلة فانا اوردنا هما لاجل الاستدلال وليس يصح ان حديث اللعن اشارة اضافة ان الكلام لا يسوق له بل لاثبات اللعن الآن هذا اشارة ظاهرة واشارة حديث العسيلة غامضة وهذا احد وجوه اخر يعمل الاثر لم يكن احدها فالمقصود واذا كان كذلك فيجوز الزيادة به وحديث العسيلة مشهور وهذا معلوم له كذا في البيان قوله وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل بكسر اللام والمراد به الزوج الثاني والمحلل له بفتح اللام والمحرم بها الزوج الاول فانه يعني حديث اللعن عبارة في اثبات اللعن لهما الآن لان الكلام يسوقه والحاق اللعن بالمحلل لا يتم الا بالاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد للعقد بالنكاح وهو شرط التحليل ان شرط فيه او قصد تعليق المشروع الى ما ليس بشرط فيه لان النكاح مشروع للتناسل وهو قصد غير وهو قضاء الشهوة واما الحاق المحرم بالمحلل فلانه عيب مثل وطء الكاح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والسبب شريك المباشر لانه اثبت الوجوب كذا في شرح المغني وقال في البيان لا شبهة ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل بمباشرة تما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضايعة غرض لا حقيقة اللعن اذ هو الايق به عليه السلام لانه ما بعث لعانا وبدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار ولا يخفى ما في قوله عبارة في ذمها واثبات خساسة لها لانه عليه السلام ما بعث لعانا نعم انتفت واشارة الى ان الزوج الثاني ثبت المحل لان المحلل من يثبت الحل كما ان المحرم من يثبت الحرمة وقيل اشار الى انه يحلل ولا يحلل بجعل المحل حلالا وجعله حلالا لا يكون الا باثبات الحل فيه كما ان من جعل المحل المحرم لا يكون ذا الا باثبات الحرمة فجعلها ثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن كما عرفت فيكون اشارة وذلك ظاهر قوله وهدمه ما دون الثلاث ما وقع من الطلقة والطلقتين بحيث يحصل كما تقدم لكن لما بقي من الطلقات كما تقوم يعني تصير المرأة بحالة لا تحرم حرمة غليظة الا باطلاقات الثلاث بدلالة قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له كما عرفت فانه اذا قد باشارته تكون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة رافعا اياها لا غاية منهية لان المنهي يكون مستقرا في نفسه وهنا لا حرمة بعد اصابة الزوج الثاني فهادم رافعا اياها فاذكر انه هادم للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وبيانه انها تصير محرمة عليه بالتطليقات الثلاث وتصير مطلقة وباصابة الزوج الثاني يرتفع الوصفان جميعا وتصير المرأة بالجملة بالاجنبيات فلم تحرم على الزوج الاول الا بثلاث تطليقات وبالتطليقة والتطليقتين ايضا لكونها موصوفة بانها مطلقة فيرتفع ذلك باصابة الزوج الثاني فاذا يرتفع الثلاث لان الزوج الثاني لما كان هادما للثلاث والحرمة بها كان هادما لما دونها بالاولية وهو وجه قوله لانه على عرض ثبوت الحرمة اولى واحرى قوله فان قيل سيق السؤال على ان المراد بالحل الحل السابق وقد مر فما وجه ارادة الحل الجديد دون السابق فلا مرد له لانا نقول انه على الاحتمالين ويصح ويقرره على جميعهم احدهما ان يقال سلمنا انه مثبت وكثير يقتضي قيام عدم الحل اذا ثبات ثابت مستحيل والحل هنا ثابت لان زواله معلق بالثلاث فقبل لا يثبت شيء منها لان ابراء المكلف لا يتوقع على البراءة العامة والشرط وثانيهما ان يقال ليس الزوج الثاني مثبتا الحل في المتنازع فيه صورة الهدم لانه لو كان كذلك يلزم اثبات الثابت لان الحل ثبت واثبات الثابت مستحيل وهذا هو المناسب لتقدير المقر وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو ثبت الزوج الثاني في المتنازع فيه الحل كما سبق ثبوته وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده وحاله ان الحل الاول كان ثابتا قبل لكنه ناقص فالزوج الثاني يتم هذا الناقص ويثبت ما ليس بثابت ولو سلم اثبات الثابت لكن لا نسلم استحالته وانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك لما ذكرنا وقوله لما تعلق الثلاث بتداخل الثلاث عطف على قوله لما تعلق بحيث يصير مستحيلا تقريره لما تعلق الزوج واثبات الثابت لكن لا نسلم استحالته وانما يستحيل لو لم

يتداخلا وليس كذلك ولا يخفى انه حينئذ يكون من تتمة الجواب التسليمي لان حاصله تسليم الملازمة ومنع استحالة اللازم وهذا ايضا كذلك غاية ما في الباب ان المنع مستند بسند آخر ويحتمل ان يكون عطفا على ما قبله بحسب المعنى والتقدير ولم يكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا فنقول اقتضى ثبوت الثاني اه او الفول تداخل الثلاث اه فيكون من تتمة المجيب بالسابق لا جوابا مستقلا واعلم انه ذكر في البيان من جواب هذا السؤال هكذا ليس كذلك لانه يثبت حلا لا يكون قبله لان الزوج الاول يملك ثلاث تطليقات بهذا التطليق وكان يملك قبله الطلقة والطلقتين اولان الزوج الثاني لما رفع الحرمة الغليظة مع ثبوتها اذا قارن سبب ثبوتها لان المنع اسهل من الرفع ولانا بينا ان الثابت انما لا يجوز اذا لم يوجد سبب كسبي الانسان ماله بماله لا يجوز فلم ضم ماله الى مال الغير ثم اشتراهما يصح لانه يفيد ملك النصف وجوازا لعقد في مال الغير هكذا ههنا مفيد اذ قبله يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين وبعد ما صير على وجه لا يزول الا بثلاث او نقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في المطلقة ثلاثا فلان يكون مثبتا لوصفه في المتنازع اولى لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يملك اربعا لانه تما من التطليقات ثلاثا بهذا الحادث وواحدة وثنتين بالاول لانا نقول لما وجب اثبات الحل بهذا السبب لما فيه من الفائدة اقتضى استقلاله الاول اذ لم يوجد فيه فائدة فينتفع به اقتضاء كما لو باع شيئا بالف ثم جدد البيع بالفين واكثر يصح الثاني وينتفع الاول اقتضاء او نقول لما رفعنا الثلاث حرما بالنص حكما بتأثيره في الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين والثاني بالباقي كما تلوناه في تداخل العدتين وهو مشهور انتهى قوله وهذا الحديث يعني حديث اللعن وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب بل مقتضاه كون الزوج الثاني مبينا للحرمة الغليظة واما كونه مثبتا الحل الجديد فامر هو ساكت عنه فيجوز العمل بهذا الحديث فيما سكت عنه لكونه غير مخالف لمقتضاه ويكون القول بانهاء الحرمة الغليظة واما كونه مثبتا الحل الجديد فامر هو ساكت عنه فيجوز العمل بهذا الحديث فيما سكت عنه لكونه غير مخالف لمقتضاه ويكون القول بانهاء الحرمة الغليظة عملا بخاص الاثر والقول بانبات الحل الجديد عملا بخاص الحديث قوله كما ان اشتراط دخوله بعبارة الاول الا تفاق يعني بانفاق بيننا وبين الخصم والامر هنا مختلف فيه كما ستطلع عليه قوله وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب اشارة الى الجواب عما يقال ان النص مقدم والظاهر انه يقتضي ان يكون تقضي الزوج غاية وليس كذلك اذ الدخول شرط فلا يتم التمسك به وحاصل الجواب انه قيد على النص لدخول الحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج مع الدخول غاية فكأنه قيل لهذه الحرمة مغياة بالزوج والدخول فيتم التمسك به وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان النص ساكت عما ذكر تم فيلزم الزيادة عليه بخبر الواحد وهو غير جائز ولا يخفى انه بعد على تقدير ارادة النكاح في الآية

شبكة الألوكة www.alukah.net

العقد واما على تقدير ارادة الوطي فالحديث موافق للكتاب فلا حاجة الى زيادة تصير الزيادة
قوله على المطلوب متفق عليه وهو اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل قوله واما اشتراط
دخوله ليس بما اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطي للتحليل لكنهم اختلفوا
في انه ثابت بالكتاب والسنة فقال بعضهم انه ثابت بالكتاب لان النكاح حقيقة في
الوطي فيحمل عليه الا انه اسند الى المرأة هنا باعتبار تمكين كما في الزنا الذي هو الوطي الحرام
فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم قال وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف
الاصل لانه لم يبق الا في الاسناد وقال الجمهور انه ثابت بالسنة المشهورة وقالوا اريد
بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف اليها العقد يقال نكحت
اي تزوجت كذا في الصحاح ولا يجوز ارادة الوطي لانه لا يتصور منها حقيقة لانه
لم يسمع في كلامهم اضافة النكاح الذي بمعنى الوطي اليها ولو جاز ان تسمى واطئة باعتبار
التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق
المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام كالوطي الحرام ولئن سلم ان النكاح هنا بمعنى التمكين فلا
يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطي
فثبت انه ثابت بالسنة وهذه الطريقة اعمال السنة والكتاب جميعا فكان اولى اذ فيما قالوا
اهمال احدهما كذا في البيان ولقائل ان يقول ان حمل النكاح على الوطي هو الظاهر لاستلزام
كونه اسلوب الحكيم محمولا على الافادة دون الاعادة فان العقد استفيد باطلاق اسم
الزوج في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلو حمل النكاح على العقد كان ذلك تاكيدا والتاسيس
اولى منه قوله قيل وبطلان عصمة المال المسروق اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان
عندنا سواء هلك المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وعند الشافعي يجتمعان وكذا
الحكم في السرقة الكبرى قال الله تعالى امر بالقطع بقوله تعالى فاقطعوا وهو لفظ خاص
ولم يضف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة له على انتفاء
الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان اسما
وسببا ومحلا وحكما وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا
عليه الاية وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به فمن قال القطع
يوجب انتفاء الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو فاقطعوا بل يكون
ذلك زيادة على النص بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما
قطعت يمينه والجواب ان ذلك يعني بطلان العصمة ثبت بنص يشير الى بطلانها مقرونا بقوله
تعالى فاقطعوا وهو قوله جزاء ويجوز ان يثبت بنص حكم وباشارته حكم آخر وذلك ان لفظ
الجزاء اذا اطلق على القطع في الجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى
على الخلوص وحقه ان يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك
بان تنتقل الحرمة بعينها الى الله تعالى كحرمة شرب الخمر والزنا لا الى حق العبد لانه حينئذ يصير حراما

كما ان ذكر الزوج اشترط العقد ذكر
النكاح هو الوطي

وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن
اذا استهلكه لان الاستهلاك فعل آخر
غير السرقة

اما اسما فقط واما سببا فلان سبب
احدهما الجناية على حق الله تعالى
وسبب الآخر الجناية على حق العبد
واما محلا فلان محل احدهما اليد
ومحل الآخر المال واما حكما فلان
احدهما الجبر والآخر الزجر

لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير العنب فعرفنا
ضرورة انه تعالى استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للعبد ضرورة كالعصير
اذا تخمر اذ هي حرمة واحدة فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى ولا يخفى ان
الايراد من قبل الشافعي ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف لانا نقول لا
نسلم ترك العمل بالخاص للآية فيما قلنا بل عملنا بخاص الآية في حق القطع وبخاص هذا الخبر وهو
قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه في حق انتفاء الضمان وهذا الخبر
وان كان من الاحاد ولكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب
والحاصل انه ليس من الزيادة على النص بخبر الواحد لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته
ليكون ما صدق عليه المطلق وهو القطع بحيث يكونان فردين له بل نفي الضمان حكم آخر غير
مندرج تحت الاول ثبت بالحديث المذكور قوله فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب
واعلم ان شمس الائمة اجاب عن ذلك الايراد بان لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع
كل الموجب فلو اوجبنا معه الضمان يصير بعضه فكان نسخا لما هو ثابت بالنص فرد عليه
اذ للخصم ان يقول نعم هو كل الموجب ولكن في مقابلة الجناية على حق الله تعالى واما الضمان
فكل الموجب ولكن في مقابلة الجناية على حق الله تعالى واما الضمان فكل الموجب في مقابلة
الجناية على حق العبد لكنه لم يذكر في الآية ان السارق يصير غاصبا وحكم الغصب وهو الضمان
معلوم من دليل آخر فاللائق في الجواب ما ذكره المصنف لما ورد عليه ان النص جعل القطع
جميع الموجب فاذا نفي الضمان بالحديث المذكور كما قال يكون القطع بعض الموجب
واذا لا يجوز بخبر الواحد لانه نسخ لما هو ثابت بالنص دفعه بان المناسب للموجب هو ان
يجعل انتفاء الضمان من الموجب من فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه العلة عليها
ولا وجود له بعد بيان المناسبة ولو سلم ذلك فانه لا يفيد بالتمسك بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
استفادته منه بالاشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد بالنص قوله تعالى
جزاء كان هذا الكلام متاخرا عما نقل عن الشافعي وما المفهوم في عبارة وقد عاب عن ذلك
الايراد بان لفظ الجزاء لغة يدل على كمال المشروع اذ هو اسم للكافي يقال جزاي كفي وكماله
يستدعي كمال الجناية لانه سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه مع بقاء العصمة
حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو صون المال حيث صار حلالا في نفسه ثم الحظر
شبهة في سقوط الحد فمن ضرورة تحويل العصمة الى الله تعالى ويكون نظرا الى بقاء الحرمة
يستدعي كمال الجناية انه كما سبق في جزاء كمال الجناية وان كانت الصلاة فيه قوله الوضوء
لانه موضع النهي والحد على الانفراد فكان خاصا وقوله ولكن الامر فيقتضي الوجوب كالامر بالحد
تلاوة فيقتضي الوجود لاحق بالمقدم وكان النهي عن تركه والامر يفيد بمطلق الحد معلوم
طبعا فتقديم وضعا ولانه يوجب النهي يتوقف على بيان صحته الامر وهو يتوقف على
والموقوف عليه يتوسط او بغيره بل يجب تقديمه على الموقوف ضرورة ولا يرد له

ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار وهو على صيغة الامر فيكون متقدما على سائر التعلقات ولا يخفى ان هذا مما يدل على تقديم مباحث الامر على سائر المباحث لا النهي فقط ويؤيده ما قال شارح المغني من ان تقدم مباحث الامر على سائر المباحث لكونها اهم لان معظم التكاليف ثبت بالامر اولان ما ثبت بالامر هو اشرف اذ الايمان والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم اولان اوجه ايسبق من سائر الاحكام اذ اول التكليف يتوجه الى المكلف اما التكليف بوجوب النظر والتكليف بحرمة الزنا مثلا فيكون ما يثبت به الوجوب وهو الامر اقدم اولان الامر اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون متقدما على سائر التعلقات والامر قسم من اقسام الكلام سواء كان نفسيا وهو المعنى القائم بالنفس وتفسيرا وهو العبارة الدالة على ذلك المعنى بالوضع والكلام النفسي قديم والكلام واحد الا تعدد فيه الان له تعلقات مختلفة بحسب المتعلقات على ما عرف في الكلام قوله وهو لفظ طلب به اه وقيل هو القول المقتضي طاعة المامور بايتان المامور به وهو تعريف بما يتوقف معرفته على معرفة الامر وقيل هو اللفظ الدال على تحصيل الفعل بطريق العلو والزم منه ان لو صدر من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وان صدر من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائله الى الجهل وسوء الادب وفيه بحث وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز به عن الالتماس والدعاء قال صاحب البيان وهذا اقرب الى الصواب قوله لا ان اراده الامر وقوع المامور به ليست بشرط خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يامرهم تعالى بشيء ولا يريد وجوده وهذه الخلافة مبنية على خلافية وهي ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول بانه كما عن الامر ان بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة ما احتاجوا الى القول بالتكلف وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله استعلاء من العلو بمعنى الترفع لا من العلو بمعنى رفعة البناء او بمعنى الصعود والمراد اظهار العلو على ما هو الشرع لا العلو في الواقع فطلب الفعل من المساوي والادنى مع اظهار العلو امر قوله فخرج به الدعاء والالتماس لما هو بطريق الخضوع والتساوي فيه اشارة الى ان الطلب مع الخضوع مطلقا دعاء ومع التساوي التماس وهو المشهور والحق ان الطلب مع الخضوع مطلقا ليس بدعاء بل الدعاء مخصوص بالطلب من الله تعالى في العرف وايضا الالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع قوله ولم يشترط العلو يعني اشتراط الاستعلاء خلافا للاشعري قوله لم يشترط العلو خلافا للمعتزلة ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فعلى هذا اشتراط العلو لكان هذا امرا ولو لاشتراط الاستعلاء لكان امرا في سوء الادب فعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ما ذا تامرون بمعنى ماذا تشيرون وينبغي ان يكون الامر على حقيقته بناء على ان فرعون اظهر التواضع للملا لما لجاءته رهشة

لان هذا القائل يقول بصدوره على سبيل التضرع غير صدوره بطريق العلو فلا يكون نقضا ولكن منع انعكاس لصدور طلب الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لانه طريق الاستعلاء لا يفيد بل يفيد بطريق العلو فتحقيق منع انعكاسه وانما ينسب قائله الى الجهل لانه تعلم من غير مرتبة

من امر موسى عليه السلام كذا في اصول البديع قوله فعلى هذا لا يشترط الاستعلاء ايضا كما قال بل الاشعري يشترطهما كما يفهم اذا تأملت وعلى تقدير اشتراط العلو لا يكون امرا اذ يجوز اظهار التواضع لا يكفي بل لا بد من استعلاء الامر احسن التأمل في هذا المقام وقيل بعد تسليم ان المعتبر في الامر الاستعلاء المعروف هو الامر الذي يحسن استعماله ولا يحسن ذم الآمر على الاطلاق الامر في نفس الامر قوله انا ريد القول بمعنى المصدر كما قال القائل اعجبني زيد وقيامه اي قوله المصدر عند المقول لان ذلك صيغة الامر لا الامر في نفسه بمعنى يعتقد بمن كما قيد به من القول قوله واما تاويد الامر على اصطلاح الامور فغير مراد له قد يجاب باختيار هذا الشق وبقال المراد قول افعل بناء به ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الايجاب قوله ويصدق على التمام والساهي مع شيئا منها لا يسمى امرا اجابت عنها لقائل بانا لا نسلم انها يصدق عنها بعد قول القائل لمن رد وتا وليغره استعلاء افعل بوضعها قال محمد في الجامع الصغير لو قال لانه يتبع ثوبا فكذا لا يحنث اذا قصد البيع لاجل المخاطب وكذا اذا صدر عن السيد خطابا لعبده المبلغ لامر الغير او الحاكي لما يصدق عليه قول القائل اياه قوله وانما غيره بمعنى الطلب لتخرج الصيغ التي للتهديد والتعجيز ونحوها فانها وضعت بمعنى في المتعارف فانها نوعان احدهما تخصيص العام وثانيهما تقييد المطلق بحيث لا يساعدها البيان لا يخرج صيغ الندب والاباحة وفيه ان كون الامر من اقسام الانشاء الطلبي يدل على ذلك كما لا يخفى قوله وقيل انه علم جنس كما ذكر في ايضاح المفصل قوله اي المراد بالامر بحق الترجيح لفظ الامر دون المبتدى فيه مسامحة لا تخفى وقيل استخدام وفيه نظر قوله وهو الوجوب يعني المراد بالامر هو الوجوب لا الندب والاباحة وغيرهما قال في البيان اذ عندنا وعند المخالف لا موجب له الا الوجوب وقيل المراد بالمراد به اي شيء كان وجوبا او ندبا او غيرهما قوله فان المفهوم منه التهديد اه وهذا اقرب مما يقال من ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا لانه لا يحتاج الى الجعل فليحفظ قوله الوجوب بخلاف ما يقال فانهم قوله فان المشقة انما تجوز قال في البيان فيه منع اذ يلزم بقرينة المشقة لان المراد بالامر المذكور الوجوب لاطلاق الامر والكلام فيه قوله بصيغة خاصة به واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة والمكان الاختصاص ههنا من الجانبين فتدبر قوله بجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة بجانب اللفظ بقوله خاصة يريد ان كلا منهما مقصور ومقصور عليه قوله ذهب على ترك الاستفهام فان قيل من اين يعلم ان الذم يدل على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب اجيب بانه يعلم من ترتب الذم على نفس مخالفة الامر الحقيقي قوله ولا اجماع يرد عليه ان الاجماع لم ينعقد على نفس الحدي والا لما وقع الاختلاف فيه ويندفع بما ذكره من التفسير ولو قال ودلالة الاجماع لكان اولى قوله لا اثباتها بالقياس

وهو غير جايز خلافا للقاضي ابي بكر وابن شريح وبعض الفقهاء لان الاتيان في اللغة
اثبات الفعل بالمحتمل وهو غير جايز اما الاحوال فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتبار
وقد السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه مجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى
لا يضع الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ بغير قياس اذ اقام الاحتمال
وهو باطل بيقا قوله الحكم انهم اختلفوا في ان الثوب اه لا نزاع في انه يتعلق به صيغة
الامر حقيقة كانت او مجازا وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة
او لا فيفارق في انه مبني على ان لم ر حقيقة للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب
مذهب القاضي ابو بكر وجماعة من المحققين الى انه مامور به لوجهين الاول ان للمندوب
طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به الثاني اتفاق اهل اللغة ان الامر ينقسم الى امر ايجاب
وامر ندب وتورد القسمة مشترك بين الاقسام فيكون المندوب ماموراً به وفيه نظر لانه
ان اريد بان لفظة امر تنقسم اليهما فاتفاقهم على ذلك ممنوع وان اريد ان مدلولها وهو صيغة
افعل تستعمل في كليهما فمسلم ولكن لا يجدي نفعا على انا لا نسلم ان استعمالها في الندب حقيقة
قوله لانه لو كان ماموراً به لكان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك
المامور به مخالفة الامر ومخالفة الامر معصية فترك المندوب معصية قوله ولان السواك
مندوب اه يعني لو كان المندوب ماموراً به لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك لانه يدل عليه ولانه لو كان ماموراً به لما صح تعليل الامر بوجود المشقة
اذ المندوب لا مشقة فيه وانما المشقة لازمة للوجوب فعلم ان الامر انما هو فيما فيه وجوب
وفي كون المندوب غير مشتمل على المشقة محل المضايقة قوله ولا يكون موجبها بفتح
الجيم اي اثر الصيغة المطلقة المجردة عن القرائن الدالة على الوجوب او عدمه اثبات ذلك
الاثر بها يعني بالصيغة كما ذهب اليه ابو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو
احد قولي الشافعي مستدلين بان الصيغة لطلب الفعل فالبد من رجحان جانب على جانب
الترك واذ ناه الندب ورد بان المحوض الشيء محمول على الكامل دون الناقص والكامل
من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله استدلالا
بانها للطلب وجود الفعل واذ ناه المتيقن اباحة واعترض عليه بانا لا نسلم انا ذا في الطلب
الاباحة لوجوب مرجح الطلب فالاولى ان يقال في الاستدلال انه لا اذن لوجود الفعل
يقينا واذ ناه الاباحة ولا يخفى انه مردود على قايلين بالندب من جعل القضاء
اصلا والكمال نادرا وهو قليل المعقول وقد يقال في الاستدلال ان الامر يقتضي حسن المامور
به وبمنصورة التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة قوله تستعمل في معان كثيرة والمشهور
منها ثمانية عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا الاباحة كقوله تعالى فاصطادوا الارشاد الى الاوثق كقوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الآخرة هم كقوله تعالى

لانه حينئذ يكون لا فايدة للحكم بالوقوع

ادخلوها بسلام امنين والامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التهديد كقوله تعالى
ذق انك انت العزيز الكريم التسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا التحقير
كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون التخيير كقوله تعالى فليضحكوا قليلا ليتمتعوا التهديد كقوله تعالى
اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا فان مصيركم التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من
مثله اه التحقير كقوله تعالى كونوا قردة يرد قول الشاعر الا ايها الطويل الا ايحلي
ين التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك وهو قريب من الندب مع الدعاء كقوله
اللهم اغفر لي كذا في البيان واختلف في انها ليست حقيقة في الجميع بل بعضها حقيقة
اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا وانما الخلاف في الامور الاربعة الوجوب والندب والاباحة
التهديد فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين
المراد بما التوقف عندي في تعيين المراد عند الاستعمال الاتي تعيين الموضوع له لانها عندي
موضوعة بالاشتراك اللفظي لهذه الاربعة وتقل ذلك عن الاشعري وبعض الشيعة وذهب
الاشعري والباقلاني وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له بمعنى لا ندري
انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا وقيل هي مشتركة بين الايجاب
والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى وهو ان تكون حقيقة في الاذن الشامل
للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشتركة بين الايجاب والندب لفظا
وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى بمعنى قولنا هو لا لاحكم له اصلا بدون القرينة الا
التوقف مع اعتقاد حقيقة المراد لانه يحمل اذ التوقف عند البعض في نفس الوجوب
وعند البعض في تعيينه قوله ولو وردت بعد الصيغة بعد الحظر بالحاء المهملة والظاء
المعجمة وهو ضد الاباحة اي التحريم وكلمة او للوصل تستعمل في مقام يحتاج الى المبالغة قوله
اختلفوا في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه قيل ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد
حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعده ورد اما علق الحظر بغاية فيفيد الاباحة
عند جمهور اهل العلم وان كان الحظر وارد ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط
ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه ثم اعلم انه اختلف في الحظر والاباحة في الاشياء
فقيل ان الاشياء بعد البعثة على الحظر لان الفعل تصرف في ملكه تعالى بغير اذنه اذ العالم عبيده
ومنافعه فيملك الله تعالى الاباحة الشرع فان ظهر وجود في الشرع ما يدل على الاباحة
فيتمسك بالاصل وهو الحظر لانتفاء ما يدل على خلافه وقيل ان الاصل في الاشياء
بعد البعثة الاباحة لان الله تعالى خلق العبيد وما ينتفع به فلو رجح له كان خلقها
عبثا اما حظره الشرع وقيل الصحيح التفصيل وهو ان الاصل في المنافع الاباحة وفي
المضار التحريم اما الاول فلقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اكثر من مرتين الامتنان
اذ لا يمتن الا في الجايز وقوله تعالى احل لكم الطيبات فانه دليل الاجتماع من بهم والطيبات

وقال به الاشعري ايضا كذا في البيان

كحكمة تعالى والعلم عند الله والاولى ان يقال ان الصيغة لما دلت على طلب الفعل وكان الطلب
قد ارتفع وعاد الامر الى اصله

تاييد على حظر الاشياء

هي المباحات واما الثاني فلقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام ووجه الدلالة عموم
نفي الضرر وهذا النفي ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعا بل على الجواز فاذا انتفى الجواز
ثبت التحريم وهو المدعى وفي شرح الزاهدي الاصل في الاشياء كلها سوى الفروج الاباحة
وانما تثبت الحرمة لعارض نص متلو وخبر مروي فما لم يوجد فيه شئ من الدلايل الحرمة
فهي على الاباحة قوله فتوقف امام الحرمين من الشافعية وهو الشيخ ابو المعالي عبد الملك
ابن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري قوله فان الاصطياد مباح يعني كان الاصطياد
مباحا على الاطلاق ثم حرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فكان قوله تعالى اذا
حللتم فاصطادوا اعلاما بان التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر الاصلي ولذا كثر استعمال
الامر الاباحة بعد الحظر كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا في الارض فان البيع بعد الندا
كان محظورا ثم ابيح بعد الفراغ من الجمعة بقوله تعالى فانتشروا وابتغوا قبل المراد بالابتغاء
البيع والتجارة وذا في غير السبب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان حقيقة في الاباحة اذ الاصل
في الاستعمال الحقيقة ويلزم ان لا يكون حقيقة في غيرها والا يلزم الاشتراك والحمل على الاهم الاغلب
اولى قوله وجوابه لا نسلم انه اباحتها بالامر يعني لا نسلم ان اباحة البيع ثبت بالامر الذي ذكرتم
بل بقوله تعالى واحل الله البيع وكذا لا نسلم ان اباحة الصيد تثبت بما ذكرتم من الامر بل
بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ثم تنازل المصنف مع الخصم
بعد المنع لضعف ما ذهب اليه وسلم ما ذكر الحصول مطلوبه على تقدير التسليم ايضا
فقال ولو سلم ثبوت اباحة البيع والصيد بتاويل جوازهما بما ذكرتم من الدليل لكن ليس هذا
محل النزاع لان كلامنا في الامر المطلق اي المجرد عن القرينة المانعة عن الوجوب وعدمه
وفيما ذكرتم قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد والبيع شرعا حقوقا لعود
المنفعة اليهم فلو وجبا عليهم لصارا حقوقا عليهم لانهم يأثمون ويعاقبون على الترك
فيعود الامر على موضعه بالنقض واستشهد المصنف لما ذكره بقوله ولهذا قلنا الاباحة
في الكتابة عند المداينة قال الله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والاشهاد
عند المبايعة قال الله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم مع عدم تقدم الحظر يعني لا يجب
الكتابة عند المبايعة مع ان الامر قد ورد في كل منهما ابتداء وانما حملنا الامر فيهما على عدم الوجوب
لانه ورد لارشادنا الى ما هو الانفع فلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله
والمختار عندنا الوجوب يعني ان موجب الامر المطلق الوجوب مطلقا سواء كان
قبل الحظر او بعده وقوله فان قيل تامل الادلة اه مما ورد صاحب التلويح وقد اجيب عنه
بانه انما يريد ان الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالاولى وهو الاباحة
ثم كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة وهي الامر بالاصطياد بعد الاحلال وقد
قيل المثال الجزئي لا يصح لقاعدة الكلية والوجوب ورد في اكثر من عشر صور كما ذكر في
الكشف وان اريد انه قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب

او الوجوب فهم ايضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة واحدة بخلاف الوجوب فانه المراد
لان قرينة كان الامر مطلقا فلا يرد الاشكال وقوله قلنا الامر بعد الحظر اه ما اورده القاآني دليلا
على المختار ان الامر بعد الحظر قد يرد للوجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام وبعقد
الذمة بارتكاب سبب موجب قتله كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحد وبسبب
الجنايات كالقطع بالسرقة والجلد بالقذف والشرب والزنا في غير المحصن بعد ما كان محظورا
ووجوب الصوم والصلوة على الحايض والنفساء والسكران بعد الطهارة عنها وزوال
السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الحظر السابق قرينة مانعة من الحمل
على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك انتهى كلامه فلو ورد للصواب ما ذكر في الجواب دليلا
على المختار ولم يتعرض لما ذكره من الدليل متابعا لصاحب التلويح لعلم من السؤال
ولما احتاج الى ان دفعه واجاب عن السؤال بما اجيب عنه كما عرفت لكان ادب قوله اختلفوا
في الفعل بناء على ان لفظ الامر قد يطلق على الفعل فاختيار الاكثر على انه فيه مجاز اختيار
المذكورون كونه حقيقة حتى يكون مشتركا بينه وبين الصيغة او الفعل لفظا وذهب ابو الحسين
البصري الى انه مشترك بينهما لصيغة والشيء والفعل والصيغة والشان لغة والذهن عند
اطلاقه لهذه الامور وهذا مردود بانا لمنع نتبادر عند الاطلاق الى القول المخصوص عند
الصيغة حتى فرع على كون الامر مشتركا كونها كونا للفعل موجبا لصيغة والحاصل انه
اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل من افعاله التي ليست مما يختص بها مثل الاكل والشرب ولا هو من خصايصه مثل تحريم التزوج على امته والجهاد والتهجد والضحى والبيان بالحمل كالمثل قطعه يد السارق من الكوع يعلم بهذا ان هذا الامر عليه حقيقة ويجب علينا
اتباعه ولم يعلم ان الاول الامر او هو ان الفعل امر او لا فان شرع علينا وهو ان فعله
عليه السلام للايجاب واحتجنا على الاصل بقوله تعالى والمراد هو شرعنا فعله لانه وصفه
بالرشد وهو صفة الفعل لا القول وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله
تعالى فتنازعتم في الامر وقوله تعالى ليجعلن من المراجع اي صنعه والمراد بما في الامر
الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الانفصال بينهما بوجه
ومعنى ان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا انفصال بينهما بوجه وان سلم جواز
الطلاقه مجازا فالحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لا نسلم كون المراد بالامر في هذه الآيات
الفعل بل المراد منه في الآية الاولى القول لتقدم قوله تعالى فانتبعوا امره وعلى اي طاعة
والطاعة لا تكون الا على القول والمراد بالصواب والقول الحسن ثم ولو سلم ذلك
لكن تسميته امرا مجاز بعلاقة اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب
بالامر وبثبت به ودليلكم معارض بان الاصل عدم الاشتراك والمجاز مع ما ذكر في الجواب دليلا
خير من الاشتراك وقد يقال سبب الذهاب الى ان الفعل امر هو ان الصيغة المخصوصة
بالمصدر واجبة على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فاذا رجح شفع

قوله كما لقطع الى قوله بعد ما كان محظورا ليس من كلام القاآني ذكره للايضاح منه

اي بين الصيغة والفعل منه

قال الشيخ ابن الهمام ان المقتضي لوجوب فاذا وجد المقتضي ولم تتغاير حسنه بالحكم الشرعي فيتغاير حسنه بالحكم الشرعي فيتغاير حكمه والكلام في اصل الامر للوجوب بصيغة الامر عارض سماه زمان الحظر وجود الامر بعد الحظر للوجوب كذا قرره منه

في الامر المطلب الرابع في قوله الندب بعد الاباحة فقول المصنف من الاباحة

عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة
لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما يثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فان قيل اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلنا فيه تنبيه
على ان نزع استدلاله على الاصل وشهوتر يادلته ثابت بدليل مستقل والجواب ان وجوب المتابعة
انما استفيد بقوله عليه السلام وصلوا بفعله اذ لو كان الفعل موجبا لما كان للامر حاجة
قوله واختار الآمدي كونه مشتركا معنويا يعني كونه حقيقة القدر المشترك بينهما اي بين
القول المخصوص والفعل وهو مفهوم احدهما على ما صرح المحقق في شرح المختصر والعلامة
التفتازاني في التلويح وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان وبغيره وقيل هو
الطلب اعم من ان يكون بالقول المخصوص وبغيره حيث قال والمختار انما هو كون اسم
الامر مستعملا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك او مجاز في احدهما قيل القول
بالتواطئ دعوى الاتفاق على انه حقيقة في الصيغة والجواب عنه ما اشار اليه العلامة
التفتازاني في حواشي شرح المختصر منه انه لا اثبت لهذا المذهب في كتب الاصول سوى
ما ذهب اليه ابو الحسين من كونه حقيقة في الشأن المشترك معنى بين القول والفعل
فان الآمدي انما ذكر هذا الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه
مشتركا لامكان ان يكون بعض الصفات المشتركة بين القول والمخصوص والفعل هو
معنى الامر فيكون مستعملا مقولا على كل منها بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه ثم
قال فان قيل هذا احداث قول يخالف الاجماع ومستلزم لصحة اطلاق الامر على النهي
وسائر اقسام الكلام لان المعنى المشترك لا يخرج عن الوجود والمشية وبخوذ ان قلنا
كونه حقيقة في الشأن وفي الصيغة كما قاله ابو الحسين وصدقه على النهي وغيره ظاهر
فلا محذور وقوله قيل حادث خلاف الاجماع السابق يعني برفع كون الامر حقيقة في القول
المخصوص من بخصوصه وان يجمع عليه فان قيل قد اجاب الآمدي عن ذلك بانا كون حقيقة
في الشأن وفي الصيغة قول لابي الحسين فلنا قد اشتهر فيما بينهم انه لا اتباع في كون الامر موضوعا
للقول المخصوص بخصوصه فكما قال ابو الحسين يجعله مشتركا بينه بخصوصه وبين الشأن
في الصيغة وبخوذ ان حمل اطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه
وتارة من حيث انه من افراد الشأن او الصيغة بخلاف كونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون
الا لاجل خصوص الشأن فقوله لو كان متبوعا لما تبادر من مطلق الصيغة بخصوصها والتالي باطل
بيان الملازمة ان دلالة اللفظ العام على الخاص قطعا وانما يطلق التالي فلسبق القول المخصوص
عند اطلاق الامر لا لتفهم قوله اجعله فاعلي كونها في الصيغة لا الامر نصح بان هذا الاختلاف
انما هو في صيغة الامر كما ذهب اليه اكثر شراح المختصر الى الاسلام بعدنا وبل فخر الاسلام على
ان هذا الاختلاف في الامر المجرد عن القرينة حيث قال اعلم انه هذا الاختلاف ليس في
صيغة الامر لو جرد عن القرائن بل في الامر المجرد بعد ما ثبت كونها حقيقة في الوجوب

خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او
الندب وقال هذا اصح وحاصله ان الخلاف لو كان في صيغة الامر اما اختار كونها حقيقة
في الاباحة او الندب وقال هذا اصح وحاصله ان الخلاف لو كان في صيغة الامر اما اختار
كونها حقيقة في الاباحة او الندب بعد ما ثبت كونها للوجوب خاصة وثانيها انه
استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امر بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا
يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى وصوموا ايام البيض مجازا او انما يدل
على ان اطلاق لفظ الامر على صيغته ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر
على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى
فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز هذا كلامه وتقرير الرد ظاهر من تقرير المحصل
قوله وعن الثاني ان كون الامر وقد اجيب ايضا بانه استدلال على مذهب الخصم
بدليل مزيف بين الفساد ليتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلهم يدل على اطلاق
لفظ الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب بطريق المجاز اما ان صلوا صلاة الضحى مجاز
فلا دلالة عليه والكلام فيه قوله فظهر ان الخلاف انما هو في كونها لصيغة حقيقة اذا اريد
بها الندب والاباحة قال فخر الاسلام مراده اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم
انه حقيقة وقال الكرخي والخصاص مجاز قال في البيان جمع بينا لندب والاباحة وبين
الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك فانه ذكر ابو اليسر وصاحب الميزان اذا اريد
به الاباحة فهو مجاز بالاجماع وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مامور
به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وقيل سوى بعض اصحابنا مالك
وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع والحاصل ان من جعله حقيقة في الوجوب لا يعطي
بجعله حقيقة في الاباحة لان الامر طلب والاباحة ليست بطلب بل مقتضاها التخيير
بين الفعل وعدمه الا بان يجعل مشتركا في الايجاب والندب والاباحة لفظا او معنى وهو
ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول
بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب الآن بجعل مشتركا لفظا او معنى
كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب
الآن بجعل مشتركا لفظا او معنى كما هو مذهب بعض مشايخ سمرقند وبعض اصحاب
الشافعي اليه اشير في الميزان فالخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه او مجاز
فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وهم الائمة
ابو اليسر الى انه مجاز وهو اقرب الى التحقيق وقال بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب
الحديث انه حقيقة في الندب والبه مال فخر الاسلام حيث قال وهذا اصح وهو مخالف
العامة وقيل لفظ هذا وذاك فيما لا يحس سواه فيجوز ان يكون لفظ هذا اشارة الى قول
الاكثرين فخ لا يلزم مخالفة العامة ولهذا قال وزعم بعضهم وان كان معنى قال لكن اكثر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

استعماله فيما يغر واقع وفيه بعد ووجهه ما ذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا
بمغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر والوجوب لا يتصور
بدون الندب والاباحة فلم يكونا مغايرين للوجوب فمع لم يجز ان يجاوزا الامر عن موضعه فكان حقيقة
فيهما وفيه بحث لان معنى الوجوب العقاب عند الترك والندب عدم العقاب عند الترك
ومعنى الاباحة التخيير بين الامرين والترك فكان الوجوب لا يتصور معهما فكانا مغايرين
لم تكونا مجازا فيهما الى هنا عبارة البيان مع تصرف فيها ومن هذا يعلم ان المقام لم تتسع كلام
القوم في هذا المقام وان قلد فخر الاسلام قوله فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى
الحقيقي للصيغة وذلك لان الوجوب جواز الفعل مع امتناع الترك والندب جواز الفعل
مع جواز الترك مرجوحا والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على التساوي ولا يخفى
ان جواز الفعل مع امتناع الترك يغاير جواز الفعل مع جواز الترك واجيب بان الجزء
يغاير الندب والاباحة ليس غير الكل وهو الوجوب وذلك ان جواز الفعل جنس للوجوب
والندب والاباحة ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل
للندب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل الاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب
بتركه في الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل
عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب
والجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون
الآخر على ما عرف في مسئلة الصفات والوجوب لا يتصور بدونهما فلا يكونان غيرين
واعترض عليه بانه يلزم انتفاء المجاز اذ لا يتحقق المجاز من اطلاق الملزوم على اللازم لغير
المتفق وهو معنى اطلاق الملزوم على اللازم لغير المتفق ليس بمجاز والجواب ان الغير في حد
المجاز لغوي لا ما اصطلح عليه في الكلام والمعتبر في باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية
لا امتناع الانفكاك والحاصل انه انما يلزم ان لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء
وهو ليس بمراد لان ارباب البيان يعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف نعم
يرد على ذلك الجواب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة
وليس كذلك لان اللازم بهذا المعنى ليس غير الملزوم بناء على ان الغيرين حال موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون الآخر وههنا لا يوجد احدهما بدون الآخر ولا يخفى انه لا يرد
له لما عرفت انا لم نجد المجاز لغوي لا اصطلاحي وهو متحقق بين الملزوم واللازم الخارج
قطعا قوله وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام حيث قال وهذا اصح لان معنى الندب
والاباحة بعض من الوجوب في التقدير والبعض ليس بغاير للكل فلا يكون مجازا اما
الاولى فلما ذكر بقوله لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والندب
والاباحة عبارتان عن علم الحرج في الفعل فقط فكانا بعضا من الوجوب والشيء
في بعض معناه حقيقة كالعام فيما اذا اريد منه بعضه وكالمستثنى منه فيما بقي بعد الاستثناء

وكالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد الانسانية فيكون حقيقة قاصرة واما الثانية
فلما عرفت ان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر والوجوب لا يتصور بدونهما
فلا يكونان غيرين فلا يكون استعمال الامر فيهما مجازا لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له
وهذا مردود اما اولا فلان اهل اللسان اتفقوا على اطلاق اسم الكل على الجزئين حتى ان الحمار
الاجرى انه يصح نفيه فانه لو قال ما مررت بصلوة الضحى لكذب ولو قال ما مررت بالصلوة
الخمس لا يصح ويكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي علامة المجاز واما ثانيا فلان الندب
والاباحة مجرد جواز الفعل لكونا جزء من الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة
داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب باستناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة
بجوازه على التساوي واما ثالثا فلان الكلام فيما اذا استعمل الامر في الندب والاباحة بعد ان
كان للوجوب فهذه المفهومات ان كانت مختلفة الحدود ولزم الاشتراك وهو خلاف مذهب
محصل الامر بها للوجوب وان كانت متفقة الحدود ولزم ان يكون الامر عاما وقد عدوه من الخاص
الآن يقال انها مختلفة الحدود ولزوم الاشتراك ممنوع وانما يلزم ان لو لم يكن احد المعاني
يستلزم الامر الآخر بالجزئية وليس كذلك وفيه نظر قوله والجواب عن الاولى لا مشاحة في الاصطلاح
اه يعني ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازا بناء على ما يجب في المجاز استعمال اللفظ
في غير ما وضع له والجزء كما انه ليس عين الكل كذلك ليس بغير فيجوز ان يصطلح على ان اللفظ
المستعمل في معنى خارج عن الموضوع له مجاز والا فانا نستعمل في نفس الموضوع له حقيقة
وانا نستعمل في جزء الموضوع له حقيقة قاصرة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فعلى هذا يكون
النزاع في انه مجاز فيها او حقيقة لفظيا قوله واجاب صاحب التنقيح عن الثاني حاصله انا
سلمنا ان الندب والاباحة يباينان الوجوب لكن معنى قولنا ان الامر للندب والاباحة هو ان
الامر يدل على جزء واحد منهما وهو جواز الفعل فقط لا ان يدل على كل الجزئين لان الامر لا دلالة
له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك
التي هي جزء آخر الوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل
الذي يثبت بالامر جزء الوجوب وفيه بحث لان معنى الامر لا يكون ندبا ولا اباحة بل امرا
ثالثا ليس معدودا من معانيه اي معاني الامر ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه بل في الندب والاباحة
والجواب ان النزاع اذا كان في الصيغة فليس معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا بالنظر الى الندب ومساويا بالنظر الى الاباحة
للقطع بانا لصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناها ان تدل
على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب
من غير دلالة لها على جواز الترك او امتناعه انما يثبت جواز الترك بحكم الاصل الا ترى ان
على حرمة الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من
قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الندب والاباحة استعمالها في جزء معناها

الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة
القرينة كذا في التلويح قوله فان قيل هذا السؤال مع جوابه ما خوذ من التلويح وحاصل
السؤال على ما ذكره المص في حواشي التلويح انه لا يكون من خلاف الظاهر بين على ان يكون
صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازا لما من قبيل استعمال الكل في الجزء وهو مما
لا يجوز ان يكون استعارة بان يكون مستعملة في تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل وحاصل الجواب على ما ذكره ابطال السند المساوي بانها ان كانت استعارة
كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع ويعلم كونه
انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان فاذا كان الجامع هنا
جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب والاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل
ويعلم جواز الترك بالقرينة ثم اورد بحثا على هذا الجواب ان الصيغة اذا كانت استعارة
لا تكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع على ان الجامع دخل فيما نحن فيه بخلافه في استعارة
الاسد للرجل الشجاع فينظر استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام
المتلزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم
في الارض امما بجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومها واجيب عن هذا البحث بان تشبيه
الصيغة بالاسد في مجرد ان يعلاقة المصحح للاستعارة بحسب الانتقال من الملزوم
الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزوماته فالفرق بينهما بدخول الجامع وخروجه لا يضر
بالمقيد واعترض المحقق الشريف على اصل الجواب بانه يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم
الشجاع وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد والجواب
ان المراد ان الاسد يطلق على ذات يصدق عليه الشجاع بالقرينة الدالة على كونه انسانا
ويدل عليه قوله من حيث انه من افراد الشجاع فالمشابهة بين حقيقة الاسد وذات
الانسان الصادق عليه مفهوم الشجاع والجامع الشجاعة قوله يجوز ان الفعل المقيد
بجواز الترك وهو لا يجتمع مع تجويز الفعل المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء من الوجوب
قوله قلنا لا امتناع يعني لا امتناع في كون تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك جزءا من
الوجوب بل ان تجويز الترك خارج عن تجويز الفعل فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة
وهو تجويز الفعل والتجويز الذي في الوجوب في تجويز الفعل فيزدادان تغايرا اعتبارا
يعني باعتبار القيد فيكون تجويز الفعل جزءا من الوجوب المركب من تجويز الفعل مع امتناع
الترك ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لا يتغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا متغايرا يعني لم يجعله جزءا
وقاصرا بالتحقيق بل جعله جزءا وقاصرا بالتقدير والحاصل ان البعضية هي التقديرية
دون التحقيقية فليتامل في هذا المقام فانه من معارك الافهام قوله لان الادلة لم تقم الا على
جواز الفعل اه قيل لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني يغني دلالة امر الوجوب

على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي قال
في التوضيح لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل
يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به
الحيوان الناطق فانه اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس المجاز هنا بل انما يكون مجازا
اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط قوله فعلى تقدير تسليم الوجوب
وهذا الان بعد ذلك الجواب بحكم الدلالة السابقة وضمن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا
باستعماله فيه بخصوصه قوله هو المطلق عن تلك القرينة يعني المجرد عنها فلا ينافي التقييد بذلك
دخول المقيد بالشرط مثلا في محل النزاع قوله لا يقتضي التكرار وقع في بعض كتب المتقدم
لا يقتضي عمرا في بعضها للتوجيب والحال واحدا ذا اقتضاه قد يفسر الايجاب قوله وهو وقوع
مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة والمامور شمول له افراده
يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الازمان قال قدس سره في بيان الظاهر ان المراد
منها الدوام وانهما مترادفان هنا لان العموم لا يتصور في الفعل الا بطريق التكرار ولذا
لم يذكر في سائر الكتب الا لفظ الدوام والتكرار كذا قيل وفيه تامل وفي الميزان لفظ التكرار
ههنا لايراد حقيقته لانه عبارة عن ايقاع الفعل الاول وهو لا يتحقق عند الاكثر بل مراده
تجدد امثاله وهو معنى الدوام وقوله فيما يبقى بالبقاء كالايمان والاعتاق يجب في الحال
وان كان موقتا يجب باعتبار جزء من اجزاء الوقت بمنزلة الجزء المتصل بالاداء كالصلوة
الى الصلوة في كل جزء من اجزاء الزمان الذي وسع الفعل ايقاع الاداء فيه كذا في الميزان
في مثل طلقتي تفصيل الجواب بانه يفصل بين العموم والتكرار فيقال العموم في الطلاق يقتضي
وقوع الثنتين دفعة والتكرار ان واحدة بعد واحدة حتى قيل عامته اي اكثره اشتمل من اي قيل الخاص
يستلزم فيه العموم والتكرار قوله فلهذا يقصر على صيغة الجمع وهو الظاهر او المعلوم
اي المحرف قال لا يقتضي التكرار دوما ينفي الدائم الى في الملزوم وفيه نظر لان هذا
انما صح اذا لم يكن اللازم غير متحقق وبالجملة اذا تقرر ان الحنفية يقولون على التكرار الدوامي
عندنا فهو فيه لا شيء اوانك معنى في ملقى بحبك لا يقولون للمسلة لانه من قبل العموم
لا التكرار الا ان يزاد بالتكرار ما يفيده وهو خلاف الظاهر الا ان يقال ان الامر بالفعل وهو مما
لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما ذكر عليه بالاتفاق يعني ان الامر بالفعل يفيد تجويز الجمع
والتكرار والخصوص والعموم تقتضي الخلاف فيقول على الامر المطلق يفيد بعمومه التكرار
يفيد اذا كان مطلقا موجبا لما هو محل الخلاف لانه اذا اريد بجملته احدا لا عند جماعة منا
فالقرينة تكون لغير الموجب الجملة كذا قيل وانما الخلاف في الامر المطلق فعلى هذا
على ما ذكر في التلويح وقد يقال هنا خذ ما صفا وذر ما كدر فيما نحن فيه ما ذكره في العموم يحتمل
ابن الحاجب كان البعض فالوا بالتوقف هو لا يدري وبعضهم يحتمل ان يقول الاخير الى
قالوا الوقف ليتعدد ليل والاصل ما لم يعلم الملازمة فلا ينفي المقول بالدليل ما لم يعلم

الا لازم فلان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اثبات اللغة واما النقل وهو اما الاحاد وهي لا تفيد الا العلم او التواتر وهو ممنوع للخلاف وجواز ان الخصوم اذا ثبت الحكم المتنازع فيه قد يكون بالعقل وقد يكون بالنقل وقد يكون باستناط العقل من النقل كقولهم الجمع المحلى بالالف عام لانه يدخله الاستثناء ولا استثناء الا خراج ما لولاه لوجب دخوله فالمراد بالنقل مقدمات القرينة نقلية على ان العقل كاف في مدلولات الالفاظ قوله الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان الا اذا قام دليل يمنع منه وحكى هذا عن المزني وهو اختيار ابن سريج الاستاذ من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم اما العموم فلدلالته على مصدر معرف بالام لانه اضيف مختصر من اطلق سلك الضرب على قصد منشأ الطلب ثم ان الاجناد عنه ثم للمصدر الذي دل عليه الفعل عام الوجود حرفا فالاستغراق فوجب القول بعمومه نعم قيد بالامكان كما في سائر الفاظ العموم وقيد نظرا لانه ان اريد بالاختصار اختصار الوضع على الوضع فهو ممنوع لانه يجوز ان يكون الواضع قد وضعه من غير اعتبار الاختصار وعدمه على ما هو الظاهر من الاوضاع وان اريد به غيره فلم لا يجوز ان لا تكون هي الصيغة الموضوعة لطلب الماهية بل ولا ليس كذلك والجواب انه متى تعرى الكلام لفظ الامر وضع مختصر او تحقيقا ان طلب الفعل من الفاعيل وضعت له صيغ تلك مختصرة وبطلحاه فاول هو الامر كقولك اطلق واشاله والثاني اطلب حيث الطلق والمختصر والمطول فتادة اصل والمعنى سواء الا بحالة قوله وبجواز ان يقال لم لا يجوز ان يقال ان المصدر في الامر لا يفيد الا الماهية فقط ولا يفيد شيئا من الوحدة والكثرة بل الوحدة والكثرة انما تستفادان من القرينة الدالة على الاستغراق او على الوحدة وهذا يظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة ان مطلق الامر في سياق الاثبات لا يفيد الا الماهية فقط فلا يفيد الا مرة واحدة او مرات على ما سبق بيانه في مسئلة المرة والتكرار وانما يفيد التكرار بالقرينة الدالة على الاستغراق وهذا ظاهر جدا وبهذا يندفع ما قيل ان المصدر في الامر لو لم يفد التكرار لما كان الامر بالصلوة مفيدا للتكرار لان الصلوة مصدر والجواب ان الصلوة وان كانت مصدرا لكنها صارت بالغلبة عبارة عن الافعال المخصوصة فصار كالمشتق الذي يفيد الاستغراق بالقرينة وقد سبق ان المشتق يفيد التكرار بالقرينة فكذا ما صار كالمشتق بالغلبة قوله الثاني انه يوجب التكرار ولكنه يحتمله هذا مذهب بعض اصحاب الشافعي ويروى عن الشافعي كذا في ايمانه والتقرير والتحبير وتعذهب كذا هنا كذا في فصول البدايع والكشف والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بغير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها بمعنى انه تطلب العقل مطلقا سواء كان مرة او مكررا وبهذا يتقيد الامر بكل منها مثل الضرب قليلا وكثيرا مرة او مرات وذلك لما مر في سؤال الاقرع وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فان ذلك دليل واضح على احتمال التكرار ولانه مختصر من الطلب فلا فرق بينهما او افعل ضربا مثلا يعني ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر والتاء بالامر مصدر نكرة لان ثبوت المصدر بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا كذا في البيان وفيه نظر قوله والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيختص بحسب الارادة قيل الكلام في الامر المطلق اي الخالي عن قرينة العموم والتكرار فكيف يتصور في مثله احتمال وجود قرينة العموم فانه قرينة الام الاستغراقية قرينة العموم في الحقيقة اللهم الا ان يقال انه المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا يناقي الخلو عن القرينة الظاهرة والاولى ان يقال والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليله لانها اسم جنس الا يرى الى قوله تعالى واد عا يثبور كثيرا وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل العموم لما صح وصفه بالكثرة وهذا يظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة والمطلق الامر في موضع الاثبات فتخص قوله الثالث وهو مذهب بعض علمائنا قال في البيان وهو قول بعض اصحاب الشافعي من قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا مستقيم عندهم ان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت المحتمل اما من قال انه لا يحتمل التكرار فان هذا القول لا يستقيم ولهذا لم يذكر في النقويم لفظ ولا يحتمله بل قال بعضهم المطلق لا يقتضي التكرار ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرر ولا يحتمل التكرار يعني لا يجيء ولا يحتمله ومراده بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس يتكرر بتكرره فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف الدلوك اي غروبها قوله لان مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم من تكرار الشرط تكرار الجزاء لان ترتب الجزاء لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب لا يقال الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون ما نحن فيه وحينئذ لا يصح قوله لان مطلق الامر لا يقتضي التكرار لانا نقول قد سبق ان المراد بمطلق الامر ما لم يدع انه لمطلق الامر المقيد بشرط او وصف لانا نقول قد سبق ان المراد بمطلق الامر هو المجرد عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة بمعنى وقت بوقتا او على شرط او خصوص بوصف او جزء عنها وح لا اشكال قوله والفرض انا ذكرنا العبارات الاربع الخ ان شاء الله تعالى

تتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة ان رمي الجمار متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالبيت وهو ليس بمتكرر قوله الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله هذا مذهب بعض اصحاب الشافعي ويروى عن الشافعي كذا في ايمانه والتقرير والتحبير وتعذهب كذا هنا كذا في فصول البدايع والكشف والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بغير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها بمعنى انه تطلب العقل مطلقا سواء كان مرة او مكررا وبهذا يتقيد الامر بكل منها مثل الضرب قليلا وكثيرا مرة او مرات وذلك لما مر في سؤال الاقرع وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فان ذلك دليل واضح على احتمال التكرار ولانه مختصر من الطلب فلا فرق بينهما او افعل ضربا مثلا يعني ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر والتاء بالامر مصدر نكرة لان ثبوت المصدر بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا كذا في البيان وفيه نظر قوله والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيختص بحسب الارادة قيل الكلام في الامر المطلق اي الخالي عن قرينة العموم والتكرار فكيف يتصور في مثله احتمال وجود قرينة العموم فانه قرينة الام الاستغراقية قرينة العموم في الحقيقة اللهم الا ان يقال انه المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا يناقي الخلو عن القرينة الظاهرة والاولى ان يقال والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليله لانها اسم جنس الا يرى الى قوله تعالى واد عا يثبور كثيرا وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل العموم لما صح وصفه بالكثرة وهذا يظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة والمطلق الامر في موضع الاثبات فتخص قوله الثالث وهو مذهب بعض علمائنا قال في البيان وهو قول بعض اصحاب الشافعي من قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا مستقيم عندهم ان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت المحتمل اما من قال انه لا يحتمل التكرار فان هذا القول لا يستقيم ولهذا لم يذكر في التقويم لفظ ولا يحتمله بل قال بعضهم المطلق لا يقتضي التكرار ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرر ولا يحتمل التكرار يعني لا يجيء ولا يحتمله ومراده بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس يتكرر بتكرره فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف الدلوك اي غروبها قوله لان مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم من تكرار الشرط تكرار الجزاء لان ترتب الجزاء لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب لا يقال الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون ما نحن فيه وحينئذ لا يصح قوله لان مطلق الامر لا يقتضي التكرار لانا نقول قد سبق ان المراد بمطلق الامر ما لم يدع انه لمطلق الامر المقيد بشرط او وصف لانا نقول قد سبق ان المراد بمطلق الامر هو المجرد عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة بمعنى وقت بوقتا او على شرط او خصوص بوصف او جزء عنها وح لا اشكال قوله والفرض انا ذكرنا العبارات الاربع الخ ان شاء الله تعالى مع جوابه الفاضل القاساني وتقريرها ظاهر قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وانما

يضاف اليه نفس الوجوب والا لم يتبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونها
ثابتين بالسبب فتبقى الثاني وهو ان يكون مضافا الى الامر فعلم ان الامر يوجب التكرار
قوله لو سئل انه تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول وكانه قال لو وجبت عليكم وجوب
الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار في الحقيقة بهذا النص المقتضي تكرارها
بدليل آخر خارجي فتضمن ذلك لان الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق فان قيل هذا يشكل بقوله
اذا دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلنا ان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق جعل الانسان قيد دخول الدار علة الطلاق واذا جعل الانسان شيئا علة لحكم
يلزم من تكرر ما جعل علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا يرى انه لو قال ان اعتقت عاما السوداء او العلة
كونها سوداء وكان لعبد آخر سوداء فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم ان تنبيه على العلة
لا يزيد على التصريح بها اما اذا وقع لنا اظنان بان الشارع جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من
تكرر ذلك العلة تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين قوله اقول لعل الا يدفع الاشكال يعني هذا
الجواب لا يدفع الاشكال المذكور وقد يدفع بان تكرر وجوب الاداء تكرر بنفس الوجوب
وتكرره تكرر سبب نفس الوجوب فيكون تكرر وجوب الاداء تكرر سبب نفس الوجوب
ولا يخفى انه لو كان تكرر وجوب الاداء تكرر سبب نفس الوجوب سبب لوجوب الاداء ايضا
وذلك يبين الفساد القطع بان سبب وجوب الاداء انما هو الامر قوله فالصواب في الجواب
ان يختار اضافة تكرار الخ والحاصل ان كلا من اضافة تكرار الفعل الواجب اداؤه بالامر الى تكرر وجوب
اداءه بالامر حتى يقال وجوب الاداء يضاف الى السبب وهو الوقت فكيف يتكرر بتكرره قوله
الرابع وهو مذهب عامة علمائنا وقوله هو المذهب الثاني وعامة الفقهاء انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او مقيدا بشرط او وصف وحاصله انه لا يوجبه ولا يحتمله
لكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل كذا في البيان الان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو
الذي ما يعد به ممتثلا لغته ويحتمل كل بدليله وهو الية لكونه كمال المسمى قوله لغة صيغة
لا يحتمل بحصر العدد حاصل الاستدلال ان صيغة الامر اختصرت لمعانا من طلب الفعل
كون لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة ليس بعام بل هو خاص لا تفرق سواء تعدد ومعرفا
كما قال الفريق الاول او تنكر كما قال الفريق الثاني وليس بجمع لواحد فلا يحتمل العدد لان
بين الفرد والعدد تنافيا لان الفرد لا يتركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والمركب والبسيط
متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فيه كذلك لا يحتمل الفرد معنى
مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على العدد لا على سبيل الوجوب
ولا على الاحتمال اذ الشيء لا يدل على خمس مرات او عشر مرات ولا
يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الفرية الذي هو امر واحد الا ان الفرد على نوعين فرد حقيقي
وهو ادنى الجنس وهو الواحد بالشخص وفرد اعتباري وهو تمام الجنس وكماله وهو الواحد
بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لا حقيقية اذ لها افراد كثيرة والكثرة تنافي الوحدة

قوله الا ان الفرد يجاب سؤال مقدر تقديره انا لا نسلم ان الفرد لا يحتمل العدد كما ينبغي ان لا يحتمل زيادة كل الجنس والية الثلاثة في قولنا الامرة طلقي نفسك لا يحتمل الثنتين لانه عدد محض

وكثيرها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكونه فردا اعتباريا ولهذا اذا عددت اجناس المتفرقات
تقول المتفرقات النكاح والطلاق والبيع والشراء كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة
افرادها الا ترى انه يصح وصفها بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من المتفرقات كما يصح ان
يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس فيكون وقوع هذا اللفظ على كل الجنس عند وجود القرينة
وهي النية او غيرها باعتبار انه فرد اعتباري لها عتبار كونه متعددا اما عند الاطلاق فلا يقع الا
على الفرد الحقيقي لكونه متيقنا بفرديته فاما ما يقع للكل والاقل فقدر محض ليس بفرد بوجه من الوجوه
لا حقيقة ولا اعتبارا فلا يتناوله اسم المفرد ولا يكون محتمل اللفظ البتة فلا يعمل فيه النية لانها
تعيين محتمل اللفظ لا اثبات ما يحتمله قوله الاول ان كونه المصدر مفردا ما يكون المراد به ان موضوع
للفرد من حيث هو فلا نسلم ان المصدر كذلك بل هو موضوع لطبيعة الجنسية مطلقا سواء رفعت
بالوحدة او التكرار باطباق اهل العربية ولهذا قالوا انه لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع واما
انه يكون المراد به ان لفظه مفرد يعني انه ليس بتثنية ولا جمع نسلم ولكن لا نسلم انه فذلك ينافي
احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كما نسلمه والفعل وامثالها
وهو م قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقال تعالى ثم نخرجكم طفلا ولا
يخفى ان وضع اسم الجنس مذهبان احدهما ان يكون وضعه للماهية المقيدة بالوحدة
الشايعة المساوية للفرد المنتشر والثاني ان يكون لنفس الماهية فاخذ اصحابنا بالاول وجعلوا
جميع اسماء الاجناس موضوعا بهذا الاعتبار مصدرا او غيره وان كان اكثر من ذهب الاول
من اهل العربية يفرق في ذلك بين المصدر وغيره حيث يحمل مثل رجل وفرس على موضوع ذلك
دون المصدر وفي هذا البحث ليس لنا على المذهب الثاني او على اغلب اهل اكثر اهل العربية
فلا نحتاج لمعارضة الجواب اذ كونه ذلك المفرد له قد يقال انا لا نريد بالمفرد ما دلت الصورة
بالعدد الصريح مغيرا والكلام في العام الغير المغير بدليله وبالجملة المفرد المعرف يدل دلالة
العموم على بدليله فلا يرتفع السؤال الكلام في المفرد من حيث هو مفرد اي المجرد عن القرائن
من اللام وغيرها ولو سلم ان يتناول الكل فرد من حيث هو واحد اعتباري فلا نسلم انه
مطلوب من قال انا لا نسلم يحتمل العموم والتكرار لانا نجيب انه يصح ايقاع كل واحد اعتباري
لكنه لا يصح نية الثنتين اصلا لانه عدد محض وفي مذهب يصح نية كل واحد من حيث انه واحد
اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا جوز نية الثنتين ايضا فالجواب ان الفرد الحقيقي موجب
والاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ ثبت باللفظ
ولا يقتصر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى
قوله الثالث حاصله انا لا نقر ان العدد على سبيل التعيين يدل على احتماله التكرار وتقرر
الجواب انا لا نسلم انا نقر ان العدد به تفسير لرجل هو تفسير لوجيه وهو امرة كما قررنا والتنزل
والاستثناء فانهما يغيران التجوز وموجب صدر الكلام وقال شمس الائمة سند لنا على
ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد والايقاع يكون ايقاع بلفظ العدد لا باصل

الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فاثنتين قبل ذكر العدد لم يقع شئ
فهنا يتبين ان عمل هذا القرآن في التفسير اذا المفسر يكون مبينا لحكم المفسر لا مغيرا قال
القاآني وهذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تفسيرا بل يكون
تقريرا وما ذكر المعترض من جوابه انما يصح ان لو كان المراد بالمطلق نفس المعنى دون الفرد وليس
كذلك القطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد شئ
من العوارض على ما صرح به في التلويح والا لكيف يكون ذكر الواحدة تقييدا له بقي هنا بحث
اخر هو ان نقول لا نسلم ان بين العدد والفرد تنافيا فان العدد مركب منه والشئ لا يتركب من منافيه
والجواب ان الشئ لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافات بينهما ذاتية واما اذا كانت عرضية
فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية بل لكون الواحد حكما لها والحكم بالمنافاة عرضية
الثاني ان اللفظ الفرد الذي لا يكون جمعا والاعداد الوكان معناه فردا لكان سرد وما واما لها خاصا
والالزم باطل والجواب ان كلامنا فيما لا يدل على عمومه قاطع والاجماع قد دل على عموم ما ذكر تم
الثالث انما يحتاج اليه في تفي العدد اللفظ المفرد وصيغة الامر كذلك فلا حاجة الى التصريح
المصدر المتضمن والجواب ان صيغة الامر للطلب فهو وسيلة الى المطلوب والمقصود بالذات
هو المطلوب وهو الفعل فيكون بالاعتبار به قوله دل عليه صفة اسم فاعل وفائدة الاحتراز عن
اسم فاعل جعل علما كالقاسم والحارث فانه لا يدل على المصدر قوله وذلك كالسارق في آية
السرقة اعلم ان السارق لا يقع الا على الرابعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وقال
الشافعي تقطع لان اعتقالي نص على الايدي بلفظ الجمع واضافه الى السارق والسارقة بقوله
تعالى فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كما قيل عبيد كما فيدخل اليمين واليسار ولا يحمل على
اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع لان لها ما يقع لا ايمانا وذلك يجري مجرى النسخ عندكم
الا في المرة الثانية يثبت الحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتقال الحلية الثابتة
بمطلق الكتاب والجواب ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما مشهورة يجوز تقييد
النص المطلق بها الا يرى انه في المرة الثانية يثبت الحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك
انتقال الحلية الثابتة بمطلق الكتاب والجواب ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما
مشهورة يجوز تقييد النص المطلق بها الا يرى ان في المرة الثانية لا تقطع اليسرى بالاجماع ولو
كانت النص باقيا على عمومه لقطعت ايضا اليسرى في المرة الثانية لانه شائع مع بقاء المنصوص
عليه لا يحتمل العدول الى غيره وهو خلاف الاجماع وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم لا يفيد
لانا لا نسلم ان كل ما لا يجوز نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع اما في مقام الاستدلال
على مدعاه فلا يفيد واذا ثبت التقييد في النص تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية
مجازه كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما كيف والعمل بصيغة الجمع عند تعذر حمل على المصدر
الثابت بلفظ السارق فرد لا يحتمل العدد فمع امكان ان يراد بالآية كل السارقات والسارقة الواحدة
ولا يجوز ان يراد الكل لان كل السارقات التي توجد منه لا تقرف الا عند الموت فتودي الى الدلا

تقطع يده وان سرق الف الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتبين ان المراد السرقة
واحدة وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحد ثم هذه اليد الواحدة اما اليمنى او اليسرى
او اعم منهما والاول منتفية بالاجماع حيث لا يجوز قطع غير اليمنى في المرة الاولى بلا خلاف
وبالسنة فقد روى الطحاوي عن عائشة رضي الله عنها في شان المخزومية انه عليه السلام امر بقطع يمينها
وبالسنة فقد روى انه عليه السلام قطع يمين السارق من الزند وقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما او القراءة يفسر بعضها بعضا فلم تبق اليسرى والا لاجمل مرادة بهذه الآية ضرورة فتعين
الشافعي ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا قال شارح المغني
فيه بحث لان الشافعي انما اثبت قطع اليسرى بقول علي عليه السلام فان عاد فاقطعوا والحديث
لا يهدد النص كما قلنا بقطع الرجل بهذا الحديث قوله بعد التسليم لا ينافاة بين اثبات القطع
بقول علي وبين دلالة الآية عليه نعم يرد انه لا يلزم من عدم العلم بالارادة عدم الدلالة وهو اعني عدم الدلالة
محل النزاع لا يقال حيث يتكرر الجلد يتكرر الزنا فهو المخصص من ان المصدر وعلامته لا يدل
على التكرار فليكن السرقة كذلك لانا نقول لقد تبين في قوانين الشرع ان المصدر انما يدل على
العدد والتكرار لان بناء الحكم على المشتق دليل على ان فاحد الاشتقاق علة لذلك الحكم
فالزنى علة والجلد حكمه يتكرر بتكرره لانه محل امتثاله وهو البدن في الكرة الثانية والثالثة
قايم بخلاف اية السرقة فانها وان دلت على ان السرقة الواحدة لكن حكمها قطع اليمنى باليد فلم يتكرر
ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى وعلى هذا فقد بان مما اوردنا مثل شارح المغني
يتوقف الحكم عليه فراد بها الزنى الواحد دون الزنى الواحد لا يحد الا مرة واحدة فلو زنى
ثم حد ثم زنى يتبغي ان لا يحد وكذا في الثالث والرابع وهلم جرا هذا لا يقال القاآني وفق بين
اليمنى بالاجماع وبالسنة فقط ولا وجه لاقحام ايمانهما لانا نقول لما كان اسم الجنس مضافا فهو يشمع ان يكون للكل
واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا فلا تكون اليسرى لا يحمل بالمرأة الكبرى المذكورة
لا على انه لا يحمل في مثل هذه الصورة في هذا ظاهر نعم ليس هو الذي لا تقييد المطلق به
بوقت يكون الاتيان بعده قضاء قال في التلويح الاداء للموقت ما تعلق بوقت محدود
بحيث لا يكون الاتيان به في ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كما اذا وقع كل الفعل خارج الوقت
ولا يكون تسميته عاما مسلما لما تصور في غير النهار والمطلق لما كان في كل الوقت كان
وقت الصلاة بعينه ما تعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء
اذا لم يكن قضاء ولا يكون مشروعا صلاة في غير الوقت الذي لا يحتمل الوقوع فيه
بحيث لا يكون ما لا يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء
اذا لم يكن قضاء يكون امر الحج مطلقا وعلى اصل ما لا يحتمل وقت محدود بحيث لا يكون
مشروعا صلاة لا يكون موسعا وبما ذكرنا ظهر ان قول المصنف لو قيد بوقت غير محدود
فوسعه فلا اظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب التقويم وصاحب المغني ان قوله لا يحمل
التقويم وصاحب المغني لان المطلق لما تعارض في حكم من احكام الشرع فقيده

www.alukah.net

ان تقييد شئ بما هو داخل في مفهومه اكثر من تقييده بما هو خارج عن مفهومه فان الاول
يؤثر في ذاته ووجوده والثاني يؤثر في اوصافه فلا يكون ما ذهب اليه صاحب الميزان الا قولا
مرجوحا وعدها من الموقت كما ذهب اليه فخر الاسلام مسامحة مبنية على الظاهر باعتبار ان الصوم
لا يكون الا بالنهار قال شارح المغني وجه الجمع بينهما ان من ذهب الى انها من قبيل الامر المطلق نظر
الى ان الوقت الاداء غير متعين فيها حتى لا يفوت الاداء الا بفوات العمر فيكون من قبيل المطلق
عن الوقت ومن ذهب الى انها من قبيل المقيد به نظر الى انها مقدرة بوقت محدود كتقدر
صوم الكفارات بالشهرين وثلاثة ايام وتقدر الصوم المنذور بما سمي من المدة والوقت وتقدر
اعني انقضاء ما فاته من الصوم ولا يتاتى الصوم بمطلق الوقت كالركوع بل لوقت معين
وهو الايام دون الليالي وكلا الوجهين حسن قوله والصحيح انه لا يوجب الفور الفوري اصل
مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي قارب فيها ان تهلك
فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته قال في البيان اختلفوا في الامر المطلق عن الوقت انه
على الفور ام على التراخي ومعنى الفور انه يجب تعجيله في اول اوقات الامكان والتراخي
انه يجوز تاخيره الا انه يجب تاخيره فذهب اكثر اصحابنا واصحابنا الشافعي واكثر المتكلمين
الى انه يدل على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى انه على الفور وكذا ذكر القاضي
بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر ابو سهل ان عند ابي يوسف على الفور خلافا لمحمد
والشافعي من الى حنيفة رح مثل قول ابي يوسف وقال فخر الدين الرازي لا يقتضي الفور ولا
التراخي بل يدل على القدر المشترك فلا يحمل على احدهما الا بدليل لانه صيغة الامر تدل على
طلب الوجود لا الفور والتراخي مطابقة وتضمنا والتزاما ولا عبارة ولا اشارة ولا دلالة
ولا اقتضاء فيكونا القول بهما قولا لا دليل وهذا ضعيف لان معنى التراخي على ما فسرتم الاتيان
اما لا قبل الفور فقيد ولان الفعل يدل على وجود زمان ما قضاء اذ بدونه لا يتصور فعل
وجود اقضاء وفي التاويح والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي لكل منهما بالقرينة
وهو لا يتصور بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به
متاخرا عن اول الوقت والصحيح من مذهب العامة الحنفية ان للتراخي الا ان مرادهم
بالتراخي عدم التقييد بالحال والمضي وان لم يصرح بانه للتراخي الا ان كلامه الآتي يدل
اليه كما سيطلع عليه قوله لهم يعني ايا قائلين بانه يوجب الفور استدلوا بقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات ولا يخفى ان هذا امر بالمسابقة وهي تدل على ترك التعويق عقيب الامر وان كان الامر مطلقا
فاولى ان لا يتعلق به اذا امر بالمسابقة لا يليق ان يجيء اما بمعنى الصيرورة كون الامر
لا يقتضي وجود الفعل خلال اوقات الامكان لدليل انه لو اتى به سقط عنه الفرض
لجواز ان التاخير يقتضي لو جوبه هذا الواجب لا يسع تركه وبان ثبوت الوقت ظرف لاداء ما ثبت
بقدر بقدر الفرد وقد اول وقت الامكان لزيد بالاجماع فيقتضي نوع وبان الثابت بالامر
اعتقاد الوجوب واداء الفعل لا اول ثبت الحال فكذا الثاني وبالقياس على النوافل

الا يرى انه يثبت على الفور فكذا الاعتقاد وهو جواب الفعل الآتي على ما سيتضح لك ثم يقوله تعالى ما ذكرناه
الآية بانها لا تفيد ان الفورية مستفادة من مطلق الامر بل من قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وفيه
من ورود فعل الساجدين وانه دال على وجوب المبادرة بعقب التمكن لتوقع الخير كما هو معنى
الفاء وفيه نظر لان قرينة الحقوق دلالة الفاء الجزائية على التعقيب المقطع بانه دلالة لا لغوية
تعالى لداود ازدني الصلوة من يوم الجمعة فاسمعه الامر بمطلق الصوت السابق عقيب السبق الا ترى
فانه يصح ان يقال في الجواب ما لا يلزم انا العقاب كائن لكون الامر للفور بل للكونه على الفور بحيث
حكمة حيث قال خلقتني من نار وخلقتني من طين وهو كغير وصوته بسلما ولكن كان دلالة
قرينة وهي موافقة الملائكة في الاتيان الوقت هذا وقد لم جواز ان التاخير نقض لو جوبه وذلك انما
يثبت على تقدير الوجوب بالفور كالواجب المضيق واما الموسع فيجوز تاخيره الوقت مثله
بشرط ان لا يخرج الوقت عنه فان اخرج اثم واما قولهم اول اوقات الامكان متعين لمصادفة على
المطلوب واما اعتقاد الوجوب على الفور فلضرورة الاستغراق اما الاعتقاد مستغرق جميع العمر
ومن ضرورة التعجيل بخلاف الفعل فانه غير مستغرق جميع العمر على انا نقول يجب الاعتقاد على
التوسع كالفعل كذا في الجواب عن القياس فان النهي مستغرق ويجوز ان الامر قوله ولنا ان صيغة
الامر لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه الا ان الزمان من ضرورة
الفعل لعدم تصوره بدونه والزمان الاول والثاني وهلم جرا صالح لحصول الفعل فيه سواء
فاستوت الازمنة وصار كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فان قيل اذا لامر المطلق والتراخي
فلا يثبت التراخي الا بقرينة قلنا عدمها يثبت الفور قلنا الفور امر زائد يحتاج
الى القرينة بخلاف التراخي يعني عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال بحيث لو اتى به
في اول وقت الامكان لا يعتد فانه ليس مذهب احد قال لا يحتاج الى القرينة هو الاصل قلت قيل
الامر اذا لم يفد الفور فاما ان يكون حكم الشرع فيمن مات بعقب ايكون عاصيا ام لا والاول
محال لان جواز التاخير ثابت بالنص والثاني يفضي الى صاحب الوجوب قلنا اختلف فيه
فبعضهم قال اذا مات بعد التمكن من الاداء مات عاصيا لانه اتى بما هو شرط لزم عدم
التفويت وتقييد الجاح بشرط فيه خطر مستقيم فانه لتمكن من الاداء فالظاهر انه يرجو الحياة
عادة فيجعل له التاخير فلو مات كان ربما عصيا ولكنه لا يدل على بطلان ظن الجواز
الوجوب اذ ليس في التاخير تفويت حتى لو احسن الفوات بظهور علامات الموت يضيق
عن التاخير الى لو مات بغتة فالفوات مضاف الى صنع الله تعالى الا انه لم يجز ان يوصف
بالعصيان ولم يدل على فوات قابلية الوجوب لان صفة الواجب فيما يرجع الى فعل العبد
من سعة من التفويت فبوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل قابلية الوجوب قوله وايضا
صح ان يقال هذا ما استدل صاحب المغني وحاصله انه لو كان الامر المطلق للفور لكان هذا
الكلام تناقضا اذ التقييد بقوله بعد ساعة او بعد يوم لانا نقول على ذلك التقدير يقتضي
الفور وهو تعجيله في الساعة الاولى فتقييده بقوله بعد ساعة او بعد يوم يناقضه لو كان تكرار

المقيد بقوله الساعة لانه مقتضى الخروج الفوري فتقييده بقوله الساعة تكرار الا يقال لو كان
الامر المطلق للفور اتى كما كان للامر المقيد بالفور اتى تكرارا لانا لا نقيده بزمان محصوص
بل نقول قد صحة الامتثال عليه بمن يقول لمملوكه اذا اتاني ياتي بالمامور به في اي زمان شاء بشرط
لا يفوته في الحرم من غير ان يلحقه ذم بالتاخير والتعذيب واجيب بانا لا نسلم ذلك وانما
يلزم ان لو لم يكن الاول بيانا تقريريا والاخيران بيان تغيير كما قلتم في الامر عند تقييده بالعدد
وهو مما لم يقصد الجم ان يقولوا انما تقول بالفور اذا لم يتقرر في شيء من القيود مثله فلا يكون
عملا بالتقييد بتقييد بالفور لو كان قوله فعل الساعة بيانا تقريريا يبقى على اطلاقه كما كان قبل
التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق بالملحق وانعقاد الاجماع على ان
الفعل مطلق وفعل الساعة مقيد مما يكذبه هذا كلامه ويرد عليه انا ان اردنا بالاطلاق لفظا
فسلم لكنه لا يجدنا نفعا وان اردنا الاطلاق معنى فلا نسلمه اذ قائل بالفور فكيف يصح دعوى
الاجماع وقد يقرر الامر اعني بيان التقرير على الفور ظاهرا فيكون قوله افعل بعد
يوم قصارى امره ان يفيد الظاهر ومثله لا يكون ناقضا اذ لا يرى ان الامر موجبه الوجوب فلعله
يقوله افعل ندبا او اباحة لا يكون نسخا بل يكون قرينة صارفة عن موجبه ونظائره
كثيرة لا تحصى فكما ان قوله افعله بعد يوم يكون قرينة صارفة عن ظاهره وكذا قوله افعل الساعة
لا يكون تكرارا بل يكون مخرجا للفظ من الفور الى التضييق وفائدته حسم مادة ارادة
غير المنصوص ويكون بيانا تقريريا مثل الحين اثنين وهو التاكيد في الحقيقة والتاكيد
ليس بتكرار لانه تقييد معنى زائد على المؤكد على ان كلامنا في الامر المطلق عن الوقت وهذا
مقيد بالساعة او بعدها فلا يكونا دليلا مطابقا للمدلول قوله بلا اختلاف بينهما قد مر ان الامر
يوجبا لفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد على ما هو الصحيح وما وردانه كيف يصح ما ذكرت
وقد قال ابو يوسف في الحج ان اشهرا لعام تتعين للاداء وهذا يدل على انه قائل بالفور
وقال محمد يجوز له التاخير بشرط ان لا يفوت في العام وهذا يدل على انه قائل بالتراخي فنقضه
بقوله والخلاف الواقع بينهما في الحج ليس بناء على مسئلة الفور والتراخي كما قاله الكرخي وجماعة
من شيوخنا بناء له لخلاف بينهما مبني على ان الامر المطلق عن الوقت للفور عند ابي يوسف
والتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي غير متفرع ولا مبني على الاختلاف في الامر المطلق
محمد الحج الحج يقضاء رمضان فانه موقت بالعام ووقت اداء ايام دون الليالي كما في الحج
ووقته اشهر دون باقي السنة ثم لا يتعين وقت قضاء الصوم الا بتعيين العبد فعلا
فكذا الحج وهذا لان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقتا اداء وما من سنة تمضي الا
ويتوهم ادراك الوقت بعدها لان الاصل هو البقاء وانما يثبت العجز بعارض الموت
فرجحت الحيوة لكونها اصلا ويؤيده ما قال محمد بان النبي عليه السلام حج سنة عشر ثم
البحرة وقد نزلت فريضة الحج في سنة منها فعلم ان التاخير جايز وانما ابو يوسف فقد

شرق بين القضاء والحج بان ايتمام الحج من الاولى تلحق من المناهم فيكون متيقنا اذ في غير العام المقابل
وهو في الحياة شك اذ البقاء الى سنة ليس باولى من موته الى تلك السنة فلا يكون في المشكوك مرجحا للتقديم فيبقى
للاداء بخلاف كل يوم من ايام اداء كل فوت قضاء رمضان فانه يرجح جانب اليوم الموتر الاتى اذ الموت في
اليوم نادر فلم يتعين به بخلاف تاخير الموت عليه السلام فانه يكاد لتعذر وهو اشتغاله
بامر الحروب وغيره على ان الشاهد انما حرم لخوف الفوت وهو موجود في حق النبي عليه السلام فانه
علم بالوحي انه يعيش الى حجة الوداع ويتبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ولم يكن علم
قبل قوله وقد مر معناه يعني في ضمن بيان المطلق عن الوقت والاقام ببيته مقامه ومر تحقيقه
كما بدينا قوله وهو اما ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسيب للفعل الوجوب قال في التحقيق الغرض
من ايراد هذه الجمل الثلاث بيان ما وقع به الامتياز بين وقت الصلوة والصوم
فامتاز وقت الصلوة من وقت الصوم بكونه ظرفا قد استعمل كما في كون كل منهما سببا للاداء
وسببا للوجوب والمراد بالظرف ما يفعل عن المؤدى ولا كفى الخلف في الاداء على ما قدمنا في الفرض
ولم يطلوا الاركان بفضل الوقت عن الاداء ولا يفتي بكونه ظرفا لها الا هذا قوله فاني قيل حاصله ان
قد تستفاد الشرطية من الظرفية لان الظرف محال والمحال مرفوع فلا فائدة في قوله وشرط
للاداء وحاصل الجواب انه انما اريد بالمؤدى ما يفعل في المحل مع قطع النظر عن وصف الاداء
فلا نسلم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء كونه شرطا لوجوده كالاوقات لما مر فليس
بشرط له لانه لا يوجد بدون هذا الظرف غاية الامر انه قد يكون كذلك وههنا ما ليس المؤدى
ليس كذلك لجواز ان لا ياتي بالصلوة في وقت اصلا وتقدير المؤدى من حيث هو المؤدى
لا مع قطع النظر عن وصف الاداء قال الدرمسلم لكن لا نسلم انه لا يدرم بعد حتى يستغني عن
ذكره وقد يجاب ايضا بان المراد من المؤدى الركعات وتمام الاداء خارجا من العدم الى الوجود
فكانا متغايرين واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء
شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره فقوله اي لوجوب الاداء قيل المسبب ما يكون ظرفا يقال الحكم من غير ان
يضاف اليه وجودا او وجوبا ولا يوجد له اثر في الحكم وليه فانه ظرف لها والدليل على الظرفية
ان الوقت يفضل عن الاداء وكل ما يفضل عن الاداء هو ظرف لها الاول فلانه اذا
اكتفى بالاداء بالقدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء والا لما كان سببا مفنى الوقت قبل
تمام الاداء واما الثانية فلانه يجوز الاداء اي جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لوجب
فتبين انه ظرف لا معيار اذ تفسير الظرف هنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير
المعيار ان يكون الفعل واقعا فيه ومقدرا به فوق اداء وينقص بنقص الوقت وضرب كالكيل في
الكيلات ووقت الصلوة من قبيل الاول دون الثاني وشرط الاداء بها والدليل على الشرطية
ان الاداء يفوت بفوته وكل ما يفوت الاداء بفوته شرط لها الاول ظاهر فان الوقت اذا
خرج كان الاتيان بها قضاء بالاجماع واما الثانية فلتوقفه عليه مع عدم دخوله والاتيان به
في وجوده كسائر شروط الصلوة والقيد الاول لنفي الركنية والثاني لنفي العلية فان الشرطية

تتوقف على انتفائهما معا وسبب كوجوبها وقد ذكرت ادلة على السببية منها اضافة
الصلوة اليه مثل قولنا مسلوة الظهر ومنها تغير الصلوة بتغير الوقت صحة وكراهة وفسادا
ومنها تجدد الوجوب بتجدد الوقت قال في التلويح كل منها امارة يفيد الظن لا القطع
لقيام الاحتمال لان المجموع يفيد القطع لان وجوه المظنون يتزايد بكثرة الامارات
الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي ووجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى هذا وذلك لان
كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات
من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي ووجود حاتم بعد حصول التواتر بها
فلم ينكرها العقل فلا اعتبار لها وان كانت فان التواتر يفيد القطع فقد دلت عليه
الدلائل القاطعة ولولا افادة القطع لم يكن لاحد وثوق بامه وابيه وبغير ذلك مما ورد
على التواتر شهود عدول وليس من المعقلة لاحد ان يقول قوله ومعنى سببيتها هو
ان معنى كون الوقت سببا لها ان الوقت امارة عليها ومعرف لها اذ الموجب في الحقيقة
هو الله تعالى ولكن لما كانت شرائع نعمه تعالى على العباد سببا لوجوب الشكر وزادت النعم
انما تحصل في الاوقات يجعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات
التي هي شكر النعم تيسيرا واقامة لها مقام النعم كما اقيم السفر مقام المشقة ولقائل ان يقول
اقامة الشئ مقام غيره يتحقق احدها اقامة السبب الذي مقام المدعو مثل السفر الذي هو
والمشاق ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة واقامة الاوقات مقام النعم ليست
منها قوله فاذن قبل حاصله المنع وتقريره لنا لا نسلم ان هذه الامور مؤثرة في الحكم كيف
والحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وهو الوقت وتقرير الجواب انه لا يجاب تقديم وهو
حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب ذا وامر موهو الحكم المصطلح اي الوجوب بحادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله قوله ولمنافاة الظرفية للسببية قلنا السبب جزء
لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لا يمكن جعله جميع الوقت سببا مع رعاية
هذين المعنيين لان رعاية احد المعنيين توجب اهمال المعنى الآخر حينئذ فانه لو روعي
معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب قبل تمامه
لان جزاء المسبب لا يتوقع على جزاء السبب اذ بعض السبب ليس بسبب فلا يتحقق
الوجوب الا بعد وجود جميع اجزاء الوقت وذلك عند خروج الوقت ولا يصح الاداء
قبله اذ فيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى انا الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت يلزم
تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا
مع رعاية معنى الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية وجب ان يجعل بعض الوقت
سببا ضرورة والمسقط اعتبارا لكل ووجب اعتبارا لبعض جعل الجزء الذي لا يتوقع
من الوقت سببا دون الكل لانه ليس بعض الكل جزءا متعينا لذلك كالنصف والثلث والربع

ونحوها لعدم الدليل وفساد الترجيح بلا مرجح فوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا
يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية وهذا الوادي بعد مضي جزء
من الوقت جائز بالاجماع قوله فان قيل حاصله ان السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية
بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه وحاصل الجواب ان الاداء لما كان موقوفا على
الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب سابقا على الاداء فتحقق المنافاة قوله
والا لما صح الاداء في الاول يعني لو كان الجزء الاخير الوقت على التعيين لما صح الاداء في اول الوقت ويرد
عليه ان المنفي عن اول الوقت وآخره تقرير السببية فيه اصلا فلم يمنع الملازمة المستفادة
من قوله ولا لما صح الخ اذ من المعلوم ان الصحة انما تتوقف على تحقق السببية لا على تقررها قوله
ظهر ان السبب هو الجزء الاول قيل لا يمكن ان الجزء الذي هو سبب بعينه ظرفا لان لازم السببية
التقديم اذ السبب يتقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة والمعية اذ الظرف يقارن
المظروف بين التقديم والمقارنة منافاة بالضرورة فيكون بين السببية والظرفية لجزء واحد
منافاة لان بين اللازمين يوجب الثاني بين الملزومين ويمكن التفصي عنه بان يحمل الجزء
السابق سببا وجميع الوقت ظرفا والمقارن شرطا فلا منافاة لتعدد المحل واتحاد الموضوع قوله
ولان صحة الاداء بعده يعني لما صار الجزء الاول سببا افاد صحة الاداء بعده وافاد الوجوب ايضا
وهذا معنى قول مشايخنا ان الصلوة يجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو
مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب
يتعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا بان الصلوة يجب باخر الوقت
وفي الاول موقوف ونقل سقطه الفرض لكل الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة في وجه
آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون المصلي متوجها اليه الخطاب فيه على
سبيل التوسعة والتخيير كما ان الشارع قال له اذا الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه
وفي آخره كيف شئت وعندنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سببه لا لتوجه الخطاب
اذ الخطاب انما يتوجه عندهم في آخر الوقت لانه لو كذا قال القائل ويسمى تخييرا ان شاء الله
تعالى قوله بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لانه لا فاصلة فاصل
السمرقندي ان المراد بان يقع اول الشروع في الوجوب تقدم السبب على المسبب قوله تقرر
السببية فيه لعدم الضرورة الى الانتقال والحصول المقصود اذ الفعل كما يحصل به نفس الوجوب يحصل به
الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي هو الابتلاء قوله ينتقل بالترتيب لان الوجوب لما تعلق
السببية عنه فاما ان ينعدم اليه الاخير المتقدم على الاداء او الظاهر تعدم لانه يلزم ترجيح
المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واهمال المقصود بيانه فاسد وايضا يلزم
عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد تمام
الجزء الاول والاجماع على من تمام الوقت عليهم قوله ولان الخلف الاصلي وان صح انه
يلزم التخلي والتجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وهو غير قابل للتخيير

www.alukah.net

الانتقال قوله ثم وتم الى آخر الوقت جزء الجزء قال في البيان لانه لما ثبت ان كله ليس بسبب بل الجزء منه والباقي شرط وظرف كان الجزء القابض اولى بالسببية من الفايت الى الخراب على تقدير عدم الشروع فاذا لم يشرع وخرج الوقت يضاف الى الكل لعدم الضرورة كذا في شرح التقويم قوله الى جزء يسع ما بعده التحريمة هذا اولى من عبارة المتن الى آخر جزء من اجزاء الوقت اذ يرد ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء كان ضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال ويمكن ان يقصى عنه بان يقال يجوز ان يكون المراد بالجزء الاخير الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة الاحرام الذي لا جزء بعده اصلا قوله فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا وهو الوقت اعلم ان اضافة الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت طالب بالاداء اجماعا حتى لو اخره عنه يأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت اذ لو انتقلت والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق وربما يجاب عنه بانا نلتزم ذلك اذ لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء واما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا قال القائل يلزم على قولكما احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فيما يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب اما في حال ابتداء الخطاب فلا يستغني عن السبب قوله قال صاحب النقيح في موضع قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذ كان هو الفرض اما ههنا فالفرض القضاء وقد وجب بالسبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كما في الحالف ليمس السماء على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقة فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا انها كانت القدرة الخ ثم قال في موضع آخر واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب او لا والاول غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء لكن وجب عليه الصلاة الخ الوقت الى آخرها وكل من مذهبي المصنف فيما بين كلاميه تناقضا فان الوقت سبب بلا مرية ولا سلامة له ههنا فالطريق في التسليم ان يختار ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت وافسد بعذر وجب كان ذلك اداء لا قضاء قوله فيعتبر حدوث الاهلية فيه وزوالها يعني تعتبر حال التكليف في الايمان والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء في جملة ما تعتبر العوارض المذكورة حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض في ذلك الجزء يجب عليهم القضاء عندنا وعند زفر لا يجب لم يجد وقتا

اي في فصل تقسيم المأمور به الى المطلق والموقت منه

يسع فيه حقيقة الاداء وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم يجب وكذا اذا كان مقيما في ذلك الجزء ويجب عليه صلوة المقيم وان كان مسافرا في سايل الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة المسافر وذكر في التشريح انه لو طهرت الحايض بالانقطاع على العشرة يجب عليها القضاء واما على قول من قال لا اذا بقي من وقتها بعد الاهلية يسع ما بعده التحريمة بما يسع ما بعد التحريمة فقط كما في الصورة الاولى للحايض وبما يسع ما بعده الغسل والتحريمة كما في الصورة الثانية لها قوله اي زوال الاهلية فيه اي في ذلك الجزء من الوقت المراد ههنا ما لا يسع فيه اداء صلوة الوقت اذ لو كان الباقي قدر ما يسع فيه صلوة الوقت ولكن لا يجب قضاؤها اتفاقا كذا في التلويح قوله وقد عرفت جوابه وهو انه ليس المطلوب عين الاداء حتى يمتنع بل المطلوب تحقق المطلوب في الذمة ليلزم القضاء وهو غير ممتنع قوله وكذا في الاولى قوله فانه قال بعدم وجوب القضاء عليهم لكونه تكليفا بما لا يطاق وقد يجاب ان ظهر ان الوجوب في القضاء والقدرة شرط لحقيقة الاداء وبالجز الحالي ينتقل وجوب الاداء الى القضاء قوله ويتوقف تقررها على اتصاله فان اتصل الاداء به تقرر السببية عليه لحصول المقصود اذ المقيد من نفس الوجوب تحصيل الاداء قوله وبعضه كان الواجب او عطف على قوله فيعتبر حدوث الاهلية فيه يعني يعتبر فيه امارة حال التكلف باعتبار حدوث الاهلية زوالها وصفة ذلك الجزء في كمال الواجب ونقصانه فان كان ذلك الجزء صحيحا بان ظهر وصف بالكمال ههنا وجب كاملا وان كان ناقصا وجب ناقصا قوله يعني انما وجب كاملا لانه وجد ناقصا يرد عليه انه منقوض بما اذا صلى وان بجميع الاركان لكنه ترك جميع الواجبات فانه يخرج به من جميع العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب عليه جبر وينبغي ان يسجد للسهو ولهذا قال عليه السلام للاعرابي الذي خفف الصلوة وترك تعديل الاركان لما نقصت من هذا شيأ فقد نقصت من صلوتك وكان ينبغي ان لا يفسد الفجر بطلوع الشمس بل غاية امره ان يلزمه النقصان وهو لا ينافي الجواز وخروج العهدة به وكيف وقد قال عليه السلام من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادركه واجاب عنه شارح المنتقى بان النقصان على نوعين احدهما ما يرجع الى نفس المأمور به لانه قد اتى بجميع ما امر به من الاركان لا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الآحاد التي لا تزيد على الكتاب فيمكن ان يقال نقصان في الاداء فيجب بسجدة السهو فلو كان موجبا للفساد يلزم تغيير ما ثبت بالكتاب بما ثبت بخبر الواحد واما النقصان بسبب الوقت فراجع الى نفس المأمور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا اتى بالصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المأمور به فلا يخرج عن العهدة وفيه بحث لان الزمان ليس بداخل في ماهية المأمور به فالخلل فيه لا يوجب الخلل في ماهية المأمور به قوله وقت طلوع الشمس والغروب والاستواء روى انه قال عليه السلام انها تطلع بين قرني الشيطان وانا الشيطان يزينها في وجه محمد بعيد فاحتج بعدها فانا لا

www.alukah.net

ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات ثم لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا والا فناقص فوجدت الى كله وفيه بحث اما اولا فلانه يلزم التخطي من قليل الى الكثير واما ثانيا فلان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين من اصحابنا والاداء وجب باخر الوقت وبالجزء المضيق وبما دونه فلو انتقل الى الكل لزم النقص واما ثالثا فلان الجزء الاخير اذا تعين للسببية فاما ان يراد به تعينه على تقدير الشروع فيه او تعينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعينه ثانيا وذلك ينافي الانتقال الى الكل لانه اضافة الى الكل يستلزم عدم تعينه واما رابعا فلان السببية لما انتقلت الى الكل صار كاملا وكمال السبب يستلزم كمال الحكم فيكون القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوابا لا محالة والجواب عن الاول ان التخطي عم اذا كان بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لمانع فاذا زال المانع عاد الدليل بعمله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه لو سلم ان ذلك ينافي الانتقال الى الكل لان تعينه انما كان لفرضية وقوع الاداء فيه فاذا لم يشرع فيه فات المعنى الذي به تعين بالجزء لاجله فوجب العمل بالاصل وعن الرابع ان اضافة الوجوب الى الكل لا يلزم ان لا يكون انما يترك فيه لان الانتقال الى الكل بعد اياس عن وقوع الاداء فيه فلا يلزم من انتفاء الوجوب ما دام كان الوجوب قائما وقد قوينا كان انما كان اقل ثوابا فاذ قد وقع بهذا التقرير ما يقال والحاصل ان الصلاة بمعنى الوقت تصير دينا في ذمته فتثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات وانما جاء النقصان فيه باعتبار الاداء لان الصلاة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا بقي من عمر الاداء ما يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة وانما النقصان متحقق في الوقت للامر بالاداء فيه فاذا بقي من الوقت قدر ما يتحقق فيه يجب كاملا فلا يتأدى بصفة النقصان ولا حاجة الى ان يقال في دفعه ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيكون الكل كاملا تغليبا للاكثر مع انه مردود بانه لما وقع بقصده لم يقع التغليب لامكان اختياره وقتا كاملا واما اذا لم يقع بقصده فقد تعذر وقد يقال ايضا في دفعه ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل وجه وردا بان هذا يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت انه ناقص كان جائزا وليس كذلك قاضي خان في جامعه كذا في النقاية ويفسد الفجر بالطلوع فيه اشارة الى ان عقد اصل الصلاة والى نفي ما روي عن محمد ان اصل الصلاة تبطل ببطلان جهة الفرضية وعن ابي يوسف انه الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى اذا نفعت الشمس ثم صلوه كان اداء ليتمكن ليكون مؤديا بعض الصلاة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلاة خارج الوقت واداء بعض الصلاة في الوقت ليس بخارج عن الكل كما في المبسوط قوله يفسد اصل الفجر

يقال صلاة العصر والعصر اسم لجميع الوقت

وتوجيه ما قاله ابو يوسف قوله عليه السلام وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا اطلعت فاسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان اخرجه مسلم

محمد وفرضيته عندهما وتبقى اصل الصلوة وفائدة الخلاف تظهر فيمن فجر فيفسد عندهما وعند محمد لم ينتقض قوله لا عصر بداية في وقت الاحمرار بالغروب يعني لا يفسد بالغروب عصر بدأ به في وقت احمرار الشمس لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتأدى بصفة النقصان لانه ادى كما لزم فاذا غربت الشمس في اثناء الصلوة لم يفسد العصر لان ما بعد الغروب كامل فيتأدى فيه لان ما وجب ناقصا يتأدى كاملا بالدليل الاول قوله الاول ان قبل الطلوع اه حاصله ان الفجر كل وقته كامل والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر في آخره نقصان لانه قبل الغروب من وقت العصر قوله الثالث انه في الطلوع مكروه في الكراهة وذلك ان الطلوع يظهر صاحب الشمس وبه يتحقق الكراهة والانتفى في الغروب خروجا عنها وذلك ان الغروب باخره وبه ينتفي الكراهة قوله قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلاثة قال في العناية النهي ورد اعني عن المنهي عنه وهو الوقت اذ لا قبح في اركان الصلوة وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان صح به الامام الطحاوي في شرح الآثار لا يقال ان ذلك نهي عن التطوع خاصة فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل انه نهي عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت لا يجوز فيه ايضا كذا في البيان وقيل وبدليل انه عليه السلام لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ارتفاع الشمس وفيه نظر لجواز ان يكون انتظاره لان يقع القضاء في الوقت المستحب وليؤديها بكمال الطهارتين وهو الوضوء وقد يجاب ايضا عن الحديث انه سأل يبيان الوجوب بما دل على الجزء من الوقت وفيه نظر لان ما روى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في رواية اخرى من ادرك سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته ينافي ذلك قوله ونقض تقرير النقض انه لو كان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا لفسد العصر اذا ابتدأ في اول الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس قبل قراءته والالزم ما لم يقل فان محمدا رحمه الله نص على عدم فساده وبيان الملازمة ان وجوب قد كان مضافا الى السبب صحيح كامل وما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا وتقرر المردود ان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لانه العهد وخلق العبادة لله تعالى الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى الاحتياج رخصة واذا اشتغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة وجاز ان يتصل به الفساد لانه جعل البناء لا قصدا وما كان كذلك فهو معفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت متعذر ولا يخفى ان هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على المقدمة القائلة بان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا بل يقول لانه يفسد بما بعد الغروب صحة العصر الواجب كاملا الموجود ناقصا فلا يفيد الرد بل انما يفيد لنا ناقص وهو ما ذكرنا من قولهم كل سبب كامل يتأدى ناقصا انه ليس كل جزء من الوقت كذلك حتى يخرج من الصلوة بلا قضية ولا يكون العصر الواجد وذلك انما بعد الغروب ما وجب كاملا وانما وجب ناقصا يحتمل ان يكون ما وجب بسبب كامل على كل

وهو قوله تعالى وخلق الانسان ضعيفا

شبكة الألوكة www.alukah.net

وجه لايتادى بصفة النقصان كلها فعلى هذا لايكون العصر المذكور مما وجب كاملا وادى ناقصا ويحتمل ان يكون معناه ما وجب كاملا لايتادى بصفة النقصان كله ولا يجزء منه فعلى هذا ان قلنا بسببية الجزء الذى قبل الشروع فيه لكل جزء من الصلوة يكون مما وجب ناقصا وادى ناقصا قوله واجيب بانه لايدفع الاشكال بالفجر الفاسد اى الفجر المشروع فيه فى الوقت المحدود الى ما بعد الطلوع فانه يقتضى صحة ايضا فان كل جزء منه اذا كان سببا لكل جزء منها ففى الصورتين وجد الشروع فى الوقت الكامل فينبغى ان يصح الفجر كالعصر بلا فرق وحاصل دفعه بيان الفرق وتقريره ان الجزء الذى طرء عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يتادى ناقصا والجزء الذى طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص فيتادى ناقصا فافترقا وقال صاحب التنقيح ان فى العصر لما كان لاشغل كل الوقت فلا بد ان يتادى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه ادآء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لايعترضه الفساد بالطلوع على الكامل قوله واورد تقرير الايراد ان الكافر اذا اسلم وقت احمرار الشمس وجب العصر فى ذمته ناقصا لنقصان سببه ثم اذا اخر الصلوة فى يومه وقضى فى اليوم الثانى وقت الاحمرار كان ينبغى ان يجوز له ان يتادى كما وجب ولهذا يجوز عصر يومه وقت الاحمرار ومع هذا لايجوز له ان يقضى وقت الاحمرار فى اليوم الثانى لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة وتقرير الرد انا لانسلم عدم قضائه ناقصا فان فخر الاسلام وصدر الاسلام ذكرا نه فى الرواية فى هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز ولا يرد نقضا اذ النقض انما يرد على تقدير ثبوت ولو سلم عدم قضائه ناقصا لكن صورة النقض ليس مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا وبيان ذلك انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فثبت بصفة الكمال لان السببية بعد الفوات بقاء فالكل لاالى الجزء وانما جاز الاداء مع النقصان عند ضعف السبب وهو وقت الاحمرار هذا اذا لم يصر دينا فى الذمة لان السبب هو الجزء القائم وهو ناقص فتؤدى كما وجب واشتغاله بالاداء فى وقت يمنع صيرورة ذلك الواجب دينا فى ذمته لايقال ثبوته فى الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا كان ما ثبت به فى الذمة ناقصا كان ما ثبت به فى الذمة ناقصا ايضا فيعد مضى الوقت لايتصف بالكمال فنا نقول ان ذات الوقت لايقتضى فيه بمعنى ان النقصان فى الوقت لم يكن لمعنى فيه لان الوقت كسائر الاوقات بل لمعنى فى غيره وهو الفعل فان فى الاشتغال بالعبادة فى هذا الوقت فى حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان كان ثابتا فى الوقت لامر بالاداء فاذا مضى الوقت بقى الواجب كما تحقق فى الذمة كما يلزم ان يقضى ناقصا وهذا بحث وهو ان جعل كل الوقت سببا

كما فى فتاوى الظهيرية ناقلا عن فخر الاسلام ومن المشايخ من قال لايجوز لان الفوات من الوقت يوجب انفصال الفعل عن الوقت فلا يجوز فى وقت ناقص كما قالوا فى قضاء الاحكام ورمضان حيث لايجوز فى رمضان الثانى كذا فى البيان

بعد الفوات وان امكن فى حق من كان اهلا فى جميع الوقت ولكن لايمكن فى حق من يختلف حاله فيه كالكافر الذى اسلم فى آخر الوقت والصبى الذى بلغ فيه والمجنون الذى افاق فيه لعدم اهليتهم الوجوب فى جميع الاجزاء فقدر تعين الجزء الاخير للسببية فى حقهم حتى لم يوجد منهم الشروع فى الاداء ولذا قال ابو اليسر ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه بخلاف قوله ان المجتث المذكور فى الجزء فالكل اداء هذا ما ذكره الشيخ اكمل الدين فى تقرير قوله واما وجوب الاداء فسببه الخطاب قال فى التلويح ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ويعنى بسببه الحقيقى التعلق الحادث الطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود فى الوقت المخصوص وهو اما وقت الشروع فى الفعل او وقت التضيق وسببه الظاهر اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل وهو اما الصلاة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين الشروع وحين التضيق ولذا يأثم بالنقض فى الشروع والترك فى التضيق قوله فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ذهب بعض العلماء الحنفية الى انه لا فرق بينهما فى العبادة البدنية حتى ان الشيخ ابا المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالة عينية عن ابيان بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال وما الذاهبون الى الفرق فمنهم من كتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولاشك فى تغايرهما ولهذا لايتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على حاله وكذا فى المال اصل الوجوب لزوم مال يتصور فى الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل وذهب صاحب التنقيح الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان الفعل بمعنى مصدر يا هو الايقاع بمعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المال لزوم ايصال وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشئ آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود اما فى البدنى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهليته وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع والمانع فى المالى فكما فى الثمن اذا استقرض الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه

بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة
وذهب صاحب التلويح الى ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اداء الا ان المال في زمان ما
بعد تقرر السبب ووجوبا لاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور
يلزمه في حال قيام العذر بعد وجوب السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه
والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال وبما قررنا ظهر ان الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء من وجوه الاول ان وجود الفعل الخارج لم يعتبر في نفس الوجوب كان عبارة
عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزومه ووقوعه منه في الجملة ولما اعتبر ذلك في وجوب
الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه الثاني ان وقت الواجب في
الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل كفى بزمان ما تحقيقا
لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع
او حين التضيق وهذا الوجه مختار صاحب التلويح والاول مختار صاحب الكشف
والثاني مختار صاحب التنقيح قوله واعلم ان جمهور مشايخنا الخ واعلم ان عند جمهور
اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه
يسقى واجبا موسعا بمعنى ان جميع اجزاء الوقت وقت لاداءه ويجوز لها تاخيره الى ان
يتضيق الوقت وانكر بعضهم لعدم التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب اذ الوجوب
ملزم لا يسع تركه ويعاقب عليه والتوسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين
ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب في اول الوقت فان اخر فهو قضاء وهو قول
بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين
والصلوة في اول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض وعند بعضهم موقوف على ما يظهر حاله
في آخره فان بقي اهلا للوجوب فيه كان المؤدى واجبا والا كان نفلا وجه قول من جعله
متعلقا باول الوقت انا الواجب الموقت لا ينتظر وجوبه بعد وجود شرطه سوى
دخول الوقت كما في سائر الاحكام مع اسبابها فاذا ثبت ما ول الوقت لا يتعلق بما بعده
لامتناع التوسع ووجه قول من جعله متعلقا باخر الوقت انه لما جاز له التاخير الى ان
يتضيق وامتنع التوسع كان متعلقا باخره فكان المؤدى في اوله نفلا لجواز تركه الى
بدل ولا يعاقب على تركه وهو جد النفل الا ان المطلوب يحصل باداءه وهو اظهار فضيلة
الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توضا قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض
بعد دخوله ومن قال انه موقوف قاسه على الزكوة المعجلة قبل الحول تمسك الجمهور بالنص
والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبريل عليه السلام
في حديث الامامة فان هذا وقت الى ولا تمتد وقوله عليه السلام ان الصلاة اول الوقت الخ اى
لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت وليس المراد تطبيق الصلوة على اوله وآخره ولا نعلمها

في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انها ادنيه ان كل جزء منه صالح للاداء والمكلف مخير فيه فثبت
التوسع شرع ضرورة لامتناع قسم آخر وليس التوسع مع الوجوب ممتنعا فاذا السيد اذا
قال لعبده خط هذا الثوب في هذا اليوم اما في اوله او في وسطه او في آخره كان صحيحا عقلا
ولا يخل اما ان يقال ما اوجب شيئا او اوجب مضيقا وهما محالان فبقي ان يقال اوجب موسعا
والاجماع منعقد على ان الواجب انما يؤدى بنية الفرض لا بنية النفل وبمطلق النية ولو كان نفلا
كما قالوا انه يؤدى بنية النفل ولو كان موقوفا ايضا لتادى بمطلق النية ولاستوى فيه نية
الفرض والنفل وقولهم لا يعاقب على تركه غير مسلم لان ذلك تاخير باذن الشرع لا ترك وكذا
الاجماع منعقد على وجوبها على من ادرك اول وقتها وطهر في وسط الوقت او آخره ولو كان الوجوب
متعلقا باوله لما وجب عليهم بعد فوت اوله كما لو فات جميع الوقت في هذه الاحوال لانما
يتوجه بعين الخطاب بالاداء انما يتوجه عندهم في آخر الوقت في اوله ان ادرك الشروع
بدليل عدم لحوق الاثم على من مات قبل آخر الوقت وفيه بحث لان لحوق الاثم مبني على الوجوب
المضيق لانه هو الذي يأثم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب ولم يوجد وهذا يا فم لو ظن انه
لا يعيش الى آخر الوقت واخره وقد يستدل بانه لو كان الخطاب متوجها اليه في اول الوقت لكان
مطالبا بالاداء فيه وليس كذلك بدليل ان الشرع جعل له ولاية التاخير الى آخر الوقت وجعله
التاخير بناء في المطالبة وهذا اشكال لان هذا الدليل يقتضي انه لا يتوجه اليه المطالبة على سبيل
الفور والتضيق اذ المنافاة انما تتحقق بين هذه المطالبة وجواز التاخير ولا يمنع من توجه
الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتخيير اذ لا منافاة بينهما كما في الامر المطلق
وان وجد الشروع فالخطاب يتوجه عندهم في حال الشروع اى جزء كان من الوقت قوله اذا
تضيق الوقت واعلم انهم اختلفوا في توجه الخطاب الى من صار اهلا فيما اذا تضيق الوقت
كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق والحائض اذا طهرت في آخر جزء من الوقت
بحيث لا يسع الا قدر التحريمة فقال بعضهم لا يتوجه الخطاب اليهم لانه تكليف بما ليس
في الوسع فلا يجب عليهم الاداء وان وجد نفس الوجوب لوجود سببه وهو جزء من الوقت
فلا يجب القضاء عليهم كما قال زفر رحمه الله وقال بعضهم يتوجه الخطاب اليهم لان وجوب القضاء
مبني على وجوب الاداء الا ان وجوب الاداء نوعان نوع يكون الفعل فيه مقصودا او نوع
يكون خلفه مقصودا ففي الاول لا بد من القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وفي الثاني
يكفي توهم ثبوت القدرة باستداد الوقت وتصور ثبوتها وهو كاف لصحة التكليف وقيل
ان وجوب القضاء مبني على نفس الوجوب لا وجوب الاداء فانه اذا ثبت اما ان يكون
مقتضيا الى وجوب الاداء او الى وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به
والا وجب القول بوجوب القضاء فلا يشترط ان يكون وجوب الاداء ثابتا والا لم يجب
القضاء لغائب فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء
بتوهم امتداد الوقت الذي هو الجزء الاخير بسبب وقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على ما قال الامام فى الاسلام والقياس ان يقول لا معنى للقول بتوهم ثبوت القدرة بامتداد الوقت وهو كان لصحة التكليف لانه ذلك يتوهم بعيد لا يصلح مرادا للمكلف كما حال سفر الحج بلا زاد ولا راحلة لا يقال ان التوهم لا يصلح شرطا للتكليف المطلوب منه عين ما علق به اما كون المقصود منه خلقه فلا يمنع الاخر بالوضوء اذ كان المقصود منه خلقه وهو انتم يصح بتوهم الملاء وان كان تعيينا لانا نقول انه لم يطرح فى الحج فلذكوة لعدم الخلاف فيها والجواب ان حقيقة القدرة لا يمكن ان تكون شرطا لان القادر لا يفعل ولا بد للتكليف من القدرة السابقة فلم يعتبر توهمها مع وجود صحة الاسباب والا لان لزم التكليف بالمحال وهو باطل قوله كما تحقق فى حق اثاثم كذا فى حق المغمى عليه يتوهم حدوث الايتاء والافاقة فوجب القضاء عليهما بالاجماع بناء على النوع الثانى من الوجوب ولم يأثما بناء على عدم النوع الاول كذا فى البيان وبهذا يندفع ما يتوهم ان وجوب القضاء مبنى على نفس الوجوب لا وجوب الاداء كما وقف فيه انا لا نسلم ان وجوب القضاء عليهما بهذا الوجه قوله ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب بالاداء حقيقة بناء على ما ذكر بعض فى طريقة بعض مشايخنا انه يدار الاخر من الوقت يلزم الصلوة لانه به يتمكن من ادائها باداء باقى بالقوة ثم تمامها بعد خروج الوقت وكان ذلك منه اداء لا قضاء وهو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج من العهدة بالقضاء وهذا فيما سوى الفجر ظاهر اما فيه فلا يتصور اداؤه بعد طلوع الشمس فلا يجب بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا لم يشرع او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر يجب عليه قضاء الباقى صيانة لذلك القدر عن البطلان قوله ومن حكمه اشتراط التعيين فى النية بان يقول نويت فرض الظهر او يقصد بقلبه وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط لان فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الا الاداء الا بذكر فرض الوقت فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غيرها وجب فيه فلا بد من تعيينه ليتميز عما عداه وعورض بان فرض الوقت هو الواجب الاصلى لاختصاص الوقت به من وجوه وغيره من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كما لجان من الحقيقة والجواب انما ذكرنا راجح لا نزيل على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية ولما توجه ان يقال ان التعيين انما اشترط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يبق فيه غير الواجب ينبغى ان يسقط التعيين دفع بقوله ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه وذلك لانما ثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض ولا يتقصير العباد اى بالقطع والتقويت كذا التقرير وقال فى البيان المراد بالعوارض المضيق حتى لو قضى فرضا عند ضيق الوقت اداء لا يجوز وقيل المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوها يعنى لا يسقط التعيين فيما لو نام او اغمى عليه او نسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض فلا تدخل تحت الاصول اذ الاصل عدمها وكذا لا يسقط بتقصير العبد

بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الواجب لا يقال ان الاصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة والتوسعة قد زالت فكان الواجب زوال ما افاد ثلاثا فيمنع زوال التوسعة مستندا بجزء قضاء فرضه اذ لو نقل عند ضيق الوقت قوله قيل عليه كما قال الفاضل القاضى وحاصل كلامه منع كون التاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت تقصيرا بالعبد مستندا بجعل الشرع له ولاية التاخير الى آخر الوقت مقابلة كلامه بالمنع كما فعله الحصر خارج عن قانون التوجيه وقوله فالمعلل الان يقال فيه نوع تقصير اه اثبات المقدمة الممنوعة الا ان مستنده بكلمة الفهم تنبيها على ضعفه كما هو عادة المصنفين فقول الحصر وقوله فالمعلل الان يقال اه ضعيف فضل الكلام كما لا يخفى على ذوى الافهام وقوله لان المعنى الموجب للتعيين اه تعليل لعدم الاحتياج الى التكلف فلا شائبة مصادرة فى هذا المقام واما قول الحصر فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع اه فليس بقريب من الصواب فضلا عن ان يكون صوابا اذ الكلام فيما اذا ضاق بحيث يسع الفرض فقط لا فيما دونه وبالجملة كلام الحصر فى هذا الباب فى غاية الاضطراب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب قوله وحكمه اضا عدم التعيين تعيين العبد لا بالقلب ولا بالقول بان يقول جعلت هذا الجزء المبنية بل لو تصور تعيين جزء او نص بالقول ثم ادى قبله او بعده جاز وانما يتعين جزء من الاجزاء لضرورة تعيين الاداء فيه وهذا معنى عدم قبوله التعيين لان الوقت شرط وسبب وتعيين الشرط والسبب غير متصرف فيه وليس للعبد شئ من ولاية التصرف فى الاسباب سوى الشروط اما الاول فلان تعيين المطلق نسخ لا طلاقه واما الثانية فلان اثبات ولاية التعيين قصدا يفضى الى الشركة فى وضع المشروعات وليس للعبد ذلك وانما للعبد ان يرتفق بما هو حق ان الاختيار المطلق انما يليق بالربوبية فان قيل قدر ترفق العبد باختيار جزء من الاجزاء قلنا قد تعذر بذلك لانه ربما يختار آخر الوقت فيفوت الاداء اصلا فكان ذلك فى حيز التعارض فلم يعتبر بل له ان يختار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة فى اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا بفعل يختار ايها شاء ففعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه قوله لانه قدر به بمعنى قدر المؤدى بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه ولم يفضل الوقت عن الاداء فيه ولا يسع فيه غيره فكان معيارا له اطلاقا كالمعيار الحسى نحو الكيل للمكيل اذ المعيار الحسى ما يقاس به غيره ويستوى به وهذا الوقت كذلك قوله وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر ذهب القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالى فالجزء الذى لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانقراده بالارتفاع عند طرد

انما تقضى كالصلوات فى اوقاتها بل الفرق فى صيامها اكثر منه فى الصلوات فان الفرق فى الصلوات باعتبار ان ادآء الظهر لا يجوز فى وقت الفجر فيفوت بمجىء وقت العصر قبل ادآء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهى ان يقع كل يوم فى وقت لا يصلح للصوم ادآء ولا قضاء ولا انتفالا لفساد كل عبادة متعلقا بسبب على حدة ولانا اقمنا اذ اجعل وقتا سببا للعبادة فزال بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة فى الادآء دون الايجاب فانه يصح ادآء الصوم فى الليالى مع انها ليست وقتا له تعالى فلم يستلزم الوقت المنافى للادآء شرعا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هى الايام دون الليالى واستدل المصنف على كون الايام سببا للوجوب بوجوه كما اشار اليها بقوله لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول بمنزلة الصلة للخبر عند صلوحها لخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من شرطية فيكون اول على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الادآء فيها لها وفى المرئى مع عدم الخطاب فى حقها وههنا انظار الاول ان دلالة الآية على سببية الشهر مطلقا ظاهر من دلالتها على سببية الايام كما سيأتى الثانى انه على تقدير التسليم كون المراد من الشهر الايام انما تفيد الآية الكريمة سببية شهوده الثالث الصوم ينسب الى الشهر كما يقال صوم شهر رمضان سببية وذهب شمس الائمة السرخسى الى ان السبب هو الشهر مطلقا بل شهوده حتى استوى الايام والليالى فى السببية لاظهار فضيلة الشهر وهى ثابتة الايام والليالى جميعا اذ الشهر عبارة عن مجموعهما وفيه ان شرف الليالى باعتبار شرعية الصوم فى اياما فكان شرفها تبعا لشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام شهر رمضان وكلاهما ينافى شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا لادآء مسببه فان لقائل ان يمنع بل نقول شمس الائمة انه لو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجب بسببه لم يكن معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الادآء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون الجزء من كل يوم فاضلا كل يوم معيارا للصوم والاجماع منعقد على خلافه قوله لانه ليس بمحل للصوم اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالنهى بحيث لا ينفصل من الاجزاء شئ يسع فيه غيره من جنسه فلا يتجزأ يقال كيف يكون الشهر معيارا للصوم مع بعض اجزائه وهو الليالى ينفصل عنه قوله وانما ذهب اليه اى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على كل من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية الادآء للفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولاجهة للتعيين بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان لم تكن دافعة الا انها امارات تفيد مجموعها

رجحان سببية شهود الشهر مطلقا كذا فى التلويح قلت ويدفع الاول قوله عليه السلام صوموا لرؤيته اذ ليس ان لوقت الادآء الظهر داخلة على الرؤية وقت فيلزم تقدم الرؤية على السبب لا يكون علة وايضا ان الحديث وارد لبيان ان الصوم المأمور به فى الشهر يقوم تعالى فليصمه يؤدى فى الشهر بعد ايام رمضان الا ترى على الاول الرؤية فى العيد لا تعتد الرؤية فى يكمل العدد ثلاثين وقال صاحب التحقيق اما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذى لا يفيق الا فى جزء من الليل كالمغمى عليه اهل للوجوب مع الجنون لان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج فى حق الصوم باستغراق الجنون وقد وجد واما جواز النية فى الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم فى حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذى هو شرط فاقيمت النية المقترنة باول الصوم او ما مر ورة فيما تخر فيه قوله واذا لم يجز الصوم الا بعينه سببية الليل لا تقتضى جواز الادآء فيه بغير نية سبب الوجوب على هذا كونه بحيث ينفصل من اجزائه شئ يسع فيه غيره من جنسه فلا ينافيه كون بعض اجزاء الشهر كالليالى فاضلا عنه وحاصل الدفع منع الملازمة وتقريره انا لا نسلم لزوم جواز ادآء الصوم فى الليل على تقدير سببية الشهر مطلقا مستندا بعدم صلاحية ادآء الصلوة فى آخر جزء من وقتها مع كونه سببا عندنا ولا يخفى ان هذا السند اخص من قوله والقائل ان يقول فى يومها وهو كلام عليه وهو غير مفيد قوله اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم كما عرفت تحقيقه والقائل بسببية الشهر يقول هو الجزء الاول من الشهر وهو الجزء الاول من الليلة الاولى والجزء الاول ههنا متعين للسببية الظاهر ان المراد بالجزء اعم من ان يكون من كل يوم كما هو مذهب الاكثر او يكون من الشهر وهو الجزء الاول من الليلة الاولى كما هو مذهب البعض وقوله من غير اشتراط اتصاله بالادآء يميل الى الثانى متعينا لما لانه لو لم يتعين بل انتقل كما فى الظرف اعنى وقت الصلوة يلزم الغاء المعيارية قوله وحكمه نفى الغير يعنى ان غيرا صار منفيا لان الشرع اوجب شغل المعيار وشغل المعيار ينفى غيرا اما الاولى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان الوجود الشرعى كالوجود الحسى والمحال بعد ما شغل شئ لا يسع فيه غيره من المحلات فكذا المعيار الشرعى فيه شئ مما شغله لا يسع فيه غيره فلا يصير غيره مشروعا قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان قوله وحكمه ايضا عدم اشتراط فى النية قصدا او فضا يعنى لا يشترط تبيين كون صومه من رمضان لتعينه والاطلاق فى التعين تعيين لانه لا يتصور ادآء صومين فى يوم واحد فيتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت ان اصوم ويتادى مع الخطاء فى وصف الواجب بان ينوى صوم القضاء او النذر والكفارة او النفل كالمتوحد فى الدار ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه او صفته او علمه فان زيدا لو نودى يا حيوان او يا انسان او يا رجل وليس فى الدار غيره يتعين عليه الجواب كذا كما لو قيل يا زيد فكذا فيما نحن بصدده قوله وعندهما المسافر كالمقيم قال ابو يوسف ومحمد

قوله فيؤدى بطلق الاسم لما ثبت ان معيارا لا يسع فيه غيره كان من ضرورة انتفاء شغله بغيره يعنى صح

المسافر اذا ترك الترخص بان ترك الافطار ونوى الصوم صار كالمقيم فيؤدي بمطلق
الاسم ومع المخالفة في الوصف حتى لو نوى واجبا اخر او تطوعا او اطلق النية وقع عن
فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر ولهذا لو صام المسافر عن
فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعيته لكونه معيارا لتفي شرعية غيره فثبت ان غير
فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر لان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا
للمشقة اذ لا يحمل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء فيقع صومه
عن فرض الوقت بكل حال وعند ابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر غير مطالب بالاداء في حالة
السفر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار شهر رمضان في حقه
كشعبان فيقع عنه اداء واجب آخر كما يقع عن فرض الوقت وهذا الطريق يقتضي جواز النفل
اذا نوى في رمضان في سفره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ولو اطلق المسافر النية
فعلى هذه الرواية لا يقع عن فرض رمضان لان رمضان صار في حقه كشعبان حتى قيل يلزمه نوع
الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت
يحتملهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى متعينا اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه
يقع عن الفرض لان الترخص ترك العزيمة لا يثبت بهذه العزيمة لانها لا تحتمل واجبا آخر
لاحتياجها الى التعيين والنفل لم يثبت صحيحا فلم يثبت الترخص بها فالتحق بالمقيم
وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت بخلاف نية واجب آخر ونية النفل على رواية
الحسن كذا في التقويم والثاني ان المرخص وهو السفر قائم في حق المسافر لان الشرع اثبت
له الترخص بالافطار تحقيقا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى
الترخص ان يدع مشروع الوقت لقوم يرجع اليه بالميل الى الاخف وانما جاز له الترخص
بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه
وصوم قضاء وغيره عليه نظرا الى مصالح دينه اولى وانما قلنا بان جواز صوم واجب
عليه يرجع الى منفعة دينه لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر بان يموت في السفر لا يكون
مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب الذي عليه قضاء كان او نذرا فيكون
مترخصا باسقاط ما في ذمته لكونه اهم لا تاركا للترخص كما قالوا وهذا الطريق يقتضي انه
يجوز بنية واجب آخر عليه دون النفل حتى لو نوى النفل يقع عن فرض الوقت وهو رواية
ابن سماعة عنه وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلا الى الاثقل فان فائدة النفل
الثواب وهو في الفرض اكثر فعلى هذه الرواية يقع عن فرض الوقت لو اطلق المسافر النية
لان بنية النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمله فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع منه
وبهذا التقرير ظهر ضعف قوله فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية فليتامل
قوله هل يقع عن رمضان يعني هل يقع صومه عن رمضان او تماما نوى وذهب قوم الى
التفصيل فقالوا المرض على قسمين ما لا يضر الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم

بل يفيده فلا رخصة فيه وما يضر كالحميات المطبقة وورم العين وقيحها الرخصة اما
العجز عن الصوم او خوف الازدياد ففي صورة خوف الازدياد لو صام فهو كالمخاف لو في صورة
العجز فكالصحيح وقال آخرون يقع عما نوى مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابي حنيفة رح وقال بعضهم
انه يقع عن صوم رمضان سواء نوى النفل او واجبا اخر او اطلق النية وهو الصحيح من مذهب
ابي حنيفة قال القاضي والفرق على هذه الرواية ان الرخصة في حق المرض بعجز عن الصوم
فالعجز شرط الرخصة فاذا صام فقد فات الشرط فيلتحق بالصحيح بخلاف المسافر فانه يستوجب
الرخصة للعجز تقديري لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز فانه مفض
اليه غالبا والغالب في الشرع كالمتحقق كما يشهد به الاحكام فاذا صام المسافر لا يظهر به قدرته
على الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل ترخصه بالنسبة الى حوائجه الدينية ثم قال وفيه
نظر اذ للعجز المرخص حد في الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يزداد مرضه بالصوم او يشق عليه
ويضعف فجاز ان يتحمل زيادة المرض والمشقة ويصوم وحينئذ لا تبطل رخصته لبقاء المرخص
فيكون له حكم السفر انتهى كلامه وحاصل كلامه انه لا فرق بين المريض والمسافر حينئذ والتحقيق
انه لا خلاف بين الفريقين اذ مراد من قال المريض والمسافر سواء المريض الذي يزداد مرضه
بالصوم فان المرخص قائم فيه وهو خوف زيادة المرض فصار مثل المسافر في قيام المرخص
وهو السفر ومن قال بالفرق بينهما اراد المريض الذي لم يترخص ويصوم فظهر ان الاختلاف
لفظي وكلا الفريقين متفقان على ان مطلق المرض ليس بمرخص بخلاف مطلق السفر قوله
وقد اختاره فخر الاسلام ومن تابعه وهو اختيار شمس الائمة لان رخصة المريض انما تعلقت
بحقيقة العجز وكل رخصة تتعلق بحقيقة العجز لا تظهر بالقدرة على الصوم فرخصته لا
تظهر بالقدرة على الصوم اما الاولى فلان العجز عن الصوم ليس بامر حقي فيقام غيره مقامه
لانه اذا صام فلم يملك الاداء على انه ليس بعاجز واما الثانية فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء
المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة انتفى العجز فينتفي الرخصة المتعلقة به فيلتحق
بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو امر حقي فيجوز ان يقوم السبب
الداعي اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدى الترخص
حينئذ بطريق التبعية الى حاجته الدينية قوله قال ثم فرعه بقوله عن النية وقد ظهر مما سبق
ان وقت الصوم متعين له بتعيين الشارع حتى نادى الفرض بنية النفل ومطلق النية
وبنى على ذلك انه فرق فذهب الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا امسك في نهار رمضان
ولم ينو شيئا فهو صائم لانه لما تعين عن الوقت للصوم وكان كل امساك يقع فيه حقا له
تعالى مستحقا على الفاعل فيقع المستحق بكل حال والمقام حق فالثاني كذلك بيان الملازمة
بالقياس على من استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه لخاط على قصد الاجارة يكون
من الوجه المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الا خياطة واحدة سواء قصد به
التبرع او غيره او لم يقصد شيئا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على الفاعل وبالقياس

على صاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول بلا نية فانه يخرج عن العهدة
والجامع ان كلا واحد منهما عبارة ما سوريها فكما خرج عن عهدة احدهما بلا نية فكذلك الآخر
والجواب ان الشارع عين الوقت لذلك ولا نسلم ان التعيين استحقاق لمنافع العبد لان
ذلك لا يصلح قربة فان القربة فعل يفعله العبد عن اختياره بلا جبر ومتى كانت المنافع
مستحقة عليه لم تتصور في العبادة باختياره بل يقع فكان مجبورا فلا يقع الفعل عبادة
لانتفاء الاختيار اذ ذاك وعدم مساغ الغير باعتبار ان الشرع لم يشرع في هذا الوقت منها
بتصور فيه الامساك قربة لانه واحد فانعدم غرض الغرض لكونه غير مشروع لا باستحقاق منافعه
بخلاف مسئلة الخياطة لانه ليس المطلوب منها هو عبادة بل المطلوب ما يحدث في الثوب بعمله
وذلك لا يتوقف على العزم فيه وبخلاف هبته كل النصاب من الفقير فان قوله وهبت مجازا عن
تصدقت لان الهبة في حقه تعالى هو عين الصدقة والقائل ان يقول جعل الهبة مجازا
عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بهذا يحتاج الى بينة تميز النفل من الفرض والفرض انه
متميز من جهة العبد فلم يبق الا ان يكون من جهة الشرع وهو عين قول زفر والجواب ان صاحب
النصاب اذا وهبه من الفقير برئ ذمته سقوطا لا ادآء لما يجب على صفة لا يبقى بدونها
والزكوة واجبة بصفة اليسر فلا يبقى بدونها وبراءة الذمة سقوطا لا يحتاج الى نية
وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الادآء قوله وقال الشافعي رفع الجبر الذي اعتبر لم
اوجب التعيين قال الشافعي لما كانت منافع العبد بقيت على ملكه وجب التعيين
فلا تصح الا بنية فرض رمضان وذلك ان الصوم متنوع في وصفه الى فرض ونفل كما ان
اصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر
في الاصل فانه مأمور به ويحصل بزيادة الثواب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل
الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد وكما شرطنا النية لاصل
الصوم نفيا للجبر وتحصيلا للقربة وتمييزا لها من العادة فكذلك نشترط للوصف
والجواب بالقول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المقال بتعليله مع بقاء الخلاف
وذلك ان الشافعي لزمنا بتعليل اشتراط نية التعيين ونحن لزمنا موجب تعليله حيث
شرطنا ذلك لكن لما جعلنا الاطلاق في المتعين تعيينا بقي الخلاف بحاله وتقريره
انا سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن لا نسلم انه لا يحصل التعيين بالاطلاق النية
فانه الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده فقيل لرجل انسان تعين
هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا فيما نحن فيه لما شرع في الوقت الا الصوم الفرض
ونوى مطلق الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول بخلاف اصل الامساك فانه
لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التعيين بالنية وتحقيق الجواب
ان الامساك متنوع باصله الى عادة وعبادة فيحتاج التعيين العبادة الى النية
والامساك متعين بحسب وصفه والمتعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب بالاطلاق

ان الصلاحية التي يمكن بها العبد من ادآء العبادة تتوقف عليها

ان التعيين ساقط كما زعم الشافعي

لان الشروع نية واحد وهو الفرض

دون المتنوع فانه يحتاج الى التعيين وما ورد ان ذلك في الطلاق البتة مسلم لكن يتوقف لا يحصل
بالخطاب في الوصف كما لا يقال زيد باسم عمرو واجابته بقوله ولا نضر الخطاب في الوصف بان
نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر كالقضاء والكفارة والنذر لان الوصف للامر ليس مشروعا
يبطل والامر لكن لازما يبقى الاطلاق ضمنا كما لو نوى مطلق الصوم وقد عرفت ذا الاطلاق تعيينه
فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدونه ووصف ولم يوجد ههنا سوى
النفل فبطلان يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا اللازم
احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد
مع وصف آخر كالفرض ههنا فان قيل نية النفل اعراض عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال
متنافيان فكيف يجتمعان قلنا لا نسلم ان هذا اعراض وانما يكون اعراضا لو كان الخطاب
في الوصف منافيا للاقبال وهو ممنوع لان الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت
فيلغو اما في ضمنها قوله ثم الشافعي قال لما وجب تعيين المشروع بالاتفاق اما تعيين
الوصف كما قلت او تعيين الاصل كما قلم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية
من النهار لا يجزيه لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع
الفساد الى الكل فعدم التجزي يعني يجزي الصوم صحة وفسادا ولا يرد انه لما صح لباقي
بالنية صح الكل لعدم التجزي ان ترجيح الفاسد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط
اذ فيه خروج عن العهدة ولا يلزم عليه النفل حيث يجوز نيته من النهار بالاجماع لانه متجزئ
عنده فيكون صائما من حين نوى ويتعذر اقتران النية بجميع الاجزاء وهو ظاهر ويتعسر
اقترانها باول الاجزاء لان وقت الشروع في الصوم مشتبه لا يعرف الا بالتحري ومعرفة لساعات
وهو مع ذلك مدرك نوم وغفلة بالنظر الى عامة الخلق فلا بد من التقديم عليه بما تعزم في
الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى المغرب ولا يطرء عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته
كالنية في اول الصلوة بجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يمكن اعتبار
تقدمها بطريق الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم
بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى
وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب
من الغاصب لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه واما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهو
امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت لاجل ما
لا تستند اذا اعترضت بعد الزوال او قبله في القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية
قوله قلنا في جوابه حاصله انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية
المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية
المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر

الصفة مرعية عند الشافعي في الغاية شرح الوقاية وباية الهداية مع الاصول

حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا الاصل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية والا كثر صارت صوما والا فسدت لا يقال لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار لانا نقول يجب ان يكون ذلك البعض ممالا حكم للكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل قوله وهي اي الطاعة القاصرة الصوم في اول النهار وتصور ها باعتبار قلة مخالفة الهوى بناءه على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة والمشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الصفحة اليمنى كذا في التلويح قوله واما ظرف له وشرط لاداءه بمعنى قوته وسبب وجوب اداءه هذا ما اخترعه المصنف الا انه لو قدم هذا النوع على النوع الثاني لكان اسبب كما لا يخفى قوله واما نفسه فبالنذر وهذا على خلاف الاصل اذ الاصل في الوقت ان يكون ظرفا للمؤدى ان يكون شرطا للاداء وسببا للوجوب وهذا لا يوجد الا في وقت الصلوة الفرض صرح به الاكمل في التقرير وفائدة نقل ما قال في شرح الجامع الكبير تاييد ما ذكره المص في هذا المقام ولو نقله بعد قوله وحكمه جواز التقديم عليه لكان اولى تامل قوله واما ذلك الوقت معيار للمؤدى وهو النوع الرابع من المرقى على ما ذكره المص وقد جعله فخر الاسلام من جنس النوع الثاني اعني ما جعل الوقت معيارا له وشرطا لاداءه وسببا لوجوبه لكن قال صاحب الكشف ايراد هذا القسم في النوع الثاني مشكل لانه في بيان ما جعل الوقت معيارا وسببا وههنا وان كان معيارا لكنه ليس بسبب اذ السبب فيه هو النذر بشهادة الاولى ايراده في النوع الذي يكون الوقت فيه معيارا لا سببا وقد تكلفوا بما لا طائل تحته في توجيه ذلك ولذا اعرض عنه المص وجعله نوعا مستقلا كما جعل الثالث كذا في لا يخفى ان تكثير الاقسام ليس فيه كثير فائدة قوله كمن نذر فيه الصوم بان تقول نذرت ان اصوم رجبا او يوم الخميس قال فخر الاسلام لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه يعني ان صوم الوقت وهو النفل لما انقلب بالنذر واجبا لم يبق نفلا واما ان صوم الوقت هو النفل فلانه في غير رمضان كصوم رمضان فيه وسائر الصيامات بمنزلة العارض بدليل اشتراط التعيين والتبييت في سائر الصيامات دونه ولما انه لم يبق نفلا فلان الصوم واحد فلا يقبل وصفين متضادين وهو الوجوب والنفل فانهما صفتان وجوديتان تتعاقبان على موضوع واحد وهو الصوم وقد يعتبر بينهما غاية الخلاف ايضا فان الوجوب يقتضي المؤاخذة بترك الواجب والنفل عدمها ولذا كانا متضادين وقد ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار الصوم للشروع في هذا الوقت واحدا من حيث عدم احتمال النفل وانما قيد بذلك لانه احتمل القضاء والكفارة فلم يكن واحدا من كل وجه قوله فيؤدى بالمطلق

اي فيؤدى بالمطلق اي فيؤدى المنذور بمطلق الاسم بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت هو المنذور حتى لو نوى قبل انتصاف النهار عنه وقع عنه كما في رمضان لكنه اذا صام عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان تعيين الناذر الوقت المنذور حصل بولايته وولايته لا تتجاوزه حتى يصح فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا اعتبار هذا الوقت في حق احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى حق صاحب الشرع بالوقت الذي لم ينذر فيه لانه لا يملك هناك من حق الشرع فلذا هنا وقيل اعتبار النذر او التعيين في حق ابطال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بعدم النذر لان نذره بولايته وولايته وعدمها بالنسبة الى ذلك على حد سواء هذا تحقيق كلام فخر الاسلام في هذا المقام قوله واما ذلك الوقت معيار فقط لانه ليس بسبب كالكفارات الموقتة باوقات هي النهار دون الليالي غير متعينة والنذر المطلق كقضاء رمضان فان الوقت فيها معيار للصوم لا يتحقق فيه صومان من جنس واحد كما ان الجنسين قوله وحكمه وجوب تبييت النية اي النية من الليل ووجوب تعيينها قال فخر الاسلام من حكمها انها من حيث جعلت قرينة لا تستغني عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك بها الا على صوم الوقت وهو النفل واما على الواجب فلا لانه يحتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلذلك كانت النية من اوله شرطا يقع الامساك من اوله من العارض الذي يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره يعني من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قرينة لا تستغني عن النية ويكفي التبييت في اكثر الامساك كصوم رمضان والنذر المعين ومن حيث انها غير متعينة في ذلك الوقت صارت من المحتملات فاذا اطلق الامساك فيها لا يتوقف الا على صوم الوقت وهو النفل وفي هذه الواجبات لان التوقف انما يكون على الموضوعات الاصلية كما في قوله رايت اسدا يتوقف صحته وصدقه على رواية الهيكل المخصوص لا على رواية انسان شجاع فان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله فلكون هذه الواجبات من المحتملات لا يتوقف عليها الامساك كانت النية شرطا من اوله يقع الامساك من اوله من العارض الذي هو محتمل الوقت فاذا توقف على وجه وهو التوقف على الموضوع الاصلي وهو النفل ههنا لا يحتمل الانتقال الى محتمل الوقت وفيه اشارة الى الفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء في جواز تاخير النية في الاول دون الثاني والرد على من جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التاخير قوله وحكما ايضا عدم التعيين هذا ما ذكره فخر الاسلام في اصوله وصاحب المنار وغيره قوله وحكما ايضا ان لا يتضيق وقته هذا الحكم مما لم يذكره القوم في كتبهم سوى فخر الاسلام فانه ذكر في شرح التقويم من حكمه انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وعن الكرخي انه عند ابي حنيفة

يتضيق كالحج والصحيح ماذكرنا قوله مشكل في الزيادة والمساواة كذا في التلويح وقال شارح المغني ما لم يعلم انه متوسع او متضيق قوله يشبه المعيار والظرف قيل الحج شبه باربعة اشياء بالظرف وبالمعيار وبالمطلق عن الوقت كالزكوة وبالموقت فكان مشكلا قوله كوقت الحج هذا اولى من قولهم كالحج اذ الاشكال في وقته لا فيه فقولهم لا يخل عن تسامح وبيان ذلك الاشكال من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار المن جهة انها لا تسع الا حجا واحدا واذا اشهر الحج لا تفضل عنه لغيره فصارت كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء الوقت كوقت الصلوة كذا في التلويح وقال شارح المغني في بيان انها تشبه الظرف وتشبه الظرف من جهة ان العمر قد يفضل عنه وهو فرض العمر اذ هو عبادة تتادى باركان معلومة وان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج فصارت من هذا الوجه كوقت الصلوة فاشكل امره اهو معيار ام ظرف ولا يخفى ان خلط احد الوجهين بالآخر ثم قال وبهذا الايصير مشكلا بل غاية انه يصير ذا حظ من الطرفين له شبه بالمعيار وشبه بالظرف اقول هذا عين الاشكال على ما مر حوا نعم اتفق كل من الشبهين تسامحا على ما قيل ان المعيار شرطه ان تستغرق اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم للنهار والحج ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا غير يكون اركانه يفضل عنها الوقت الثاني من الوجهين بالنسبة الى سني العمر وقد قرروا بوجوه الاول ما ذكره صاحب البيان من انه فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي تفضل وذلك محتمل في نفسه وكان مشتبها فسمياه مشكلا كذا في التقويم وشرحه الثاني ما ذكره شارح المغني من ان الحج فرض العمر فعلى اعتبار انه ان عاش شيئين يكون موسعا وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء بمنزلة اجزاء الوقت في الصلوة وعلى اعتبار انه لم يعش الى السنة الثانية كان اشهر الحج من العام الاول متعينا للاداء فيه لا يسعه تاخره فيكون مضيقا فصار مشكلا توسعه وتضيقه والى هذا الوجه اشار فخر الاسلام في اصوله حيث قال ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر اشهر الحج في كل عام صالح للاداء فيه اشهر الحج من اعوام الاول لوقت معين للاداء لا الى ما ذكره صاحب البيان وانظر صاحب التقرير والبيان الثالث ما ذكره صاحب التلويح من ان وقت العمر فضل عن الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فتشبيه المعيار من انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش اداه وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة واذا تحقيت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال الرابع ما ذكره ناصر والفرق

بين هذه الوجوه ظاهر قوله وحكمه الصحة في العمر اي صحة اداءه في العمر متفق يعني كل عام صالح للاداء حتى لو اخر عن العام الاول واداه في عام آخر كان مؤديا لا قاضيا وكذا حكمه الاثم بالتفويت اي بتفويت الحج في عمره وهذا لا خلاف وانما الخلاف في ان الحج واجب على التوسع او على التضيق فقال محمد وجوبه بطريق التوسع ولا يتعين العام الاول للاداء فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته في عمره الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت وذكر في اشارات الاسرار في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل التاخير فانه كان الموت قضاه لم يلحقه وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت تعلق الحج بتاخيره وبصير مضيقا عليه وسيأتي في كلام المصنف قال ابو يوسف وجوبه بطريق التضيق ويتعين عليه الاداء في العام الاول احتياطا فلا يسعه التاخير وعن ابي حنيفة رحمه الله فيه روايتان فان قلت لم ثبت ان وقته موسع عند محمد ومضيق عند ابي يوسف زال الاشكال قلنا انما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال الا انه لا يحتمل التضيق عنده ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده وانما حكم ابو يوسف بالتضيق بطريق الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويته لانه من حيث انه ينقطع جهة التوسع بالكلية ولهذا لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه بالاتفاق ولا يصير قضاء فعلم ان الاشكال باق لم يزل بما قاله وبالجملة ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ثم اعلم انه يأثم عند ابي يوسف اذا مر يؤد في العام الاول لكنه اذا اداه في عمره يرتفع الاثم وعند محمد لا يأثم بالتاخير الا اذا مر يؤد في عمره ثم يأثم نص عليه الصدر الشهيد فيحتاج فان قيل فعلى هذا يرتفع فائدة الخلاف لانه اذا مر يؤد في السنة الاولى فلا يخل اما ان يؤدي في عمره اولا فان ادى لا يكون اثما عند الموت اجماعا وان لم يؤد في عمره يكون اثما اجماعا قلنا فائدة الخلاف انه اذا مر يؤد في السنة الاولى تبطل عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضاء وغيرهما فقد نص في اكثر الفتاوى ان الذي اخر الفرض من غير عذر تبطل عدالته وعند محمد لا تسقط عدالته استدل محمد بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان تاخير جائز وبيان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت اداءه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فرضا من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذا العام بعينها ومن سنة تمضي لا يتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الجهة عليه لانه كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا بتعينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت اداءه اشهر الحج دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف بان اشهر الحج من السنة الاولى [illegible] يخاطب بآخر الوقت فيحرم عليه التاخير عنه كما في آخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت [illegible] اشهر الحج من عمره لا من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره الا التي لم يحي وهي لتقصيره وقته الابالاتصال
وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الاتصال لا
يبقى وقت الحجة غير الوقت الخاص فيكون التاخير عنه تفويتا كما حين الصلوة عن آخر وقتها
فذلك يتعين العام الاول للادا بحلاف الواجب المطلق حيث يجوز تاخيره لان الفوات
فيه بالموت والعجز ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا
فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى العام المقابل وبخلاف تاخير صوم
القضاء والكفارة لانا نالموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا واما تاخير النبي عليه السلام فقد كان
لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب او غيره فان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عريانا ويلبون
تلبية فيها شرك ولم يمكن تغييره للعهد فاذا تمت مدته بعث عليا وقرأ عليهم سورة البراءة
ونادى الا لا يطوفن بهذا البيت عريان ثم حج بنفسه على ان تاخيره انما حرم الفوت وذلك
بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر
الحج فلما ارتفع الشك في حقه صار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره قوله

حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل العود مرطه الى الكمال قوله لان جهة اصالة الصوم
المستقل اه يعني ان ادراك الثاني مشكوك لانه لا يدرك الا بالحي اليه والحياة والملك في هذه
المدة في الاحتمال سواء فلم تثبت القدرة على الادراك لان القول الموت موهوم والحياة متحققة
فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب الحال لانا نقول انه معارض فان العجز ثابت في الحال
حقيقة فبقي بالاستصحاب فلا تثبت القدرة قوله لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
عليها فانه اذا سالنا سائل وقال قد وجب علي حج وارجو ان اوخره الى السنة الثانية والعاقبة
مستورة عني هل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس
اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك
السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تحيا فلك التاخير فيقول السائل وما ادري
ما ذا في علم الله تعالى فما فوق كتم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالقليل او التحريم فيلزم منه القول
بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعي والاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب
ابي يوسف فثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار
وقد يقال في جوابه ان مع قول محمد معه التاخير بشرط ان لا يفوته كقول من يقول لمسلم من
عليه السهو يجزيه عن الصلوة بتقدير ان لا يسجد للسهو فيكون متعلقا بالشرط ويجب في حق
السائل الجاهل بانا لا ندري كما قال ابو حنيفة في مسئلة الدهر فجهد لا يحكم بجواز التاخير لعلمه
بعدم الفوات والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وما ذكره ابو الفضل رواية اخرى عنه
مع ان قوله فان كان الموت حقا اه لم يصح على اطلاقه لانه اذا ظهرت الامارات
ومع ذلك لو اخر حتى انقضى ثم مات تحقق بانه يحتمل ان يكون معنى قوله يحل فيه التاخير
بتقدير انه لا يفوته توفيقا بين الروايات واذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت انما لا يحل له

وقد يقال ان قوله الحج بقوله تعالى
وله على الناس حج البيت وهي نزلت
سنة عشر من الهجرة والتي نزلت سنة
ست هي قوله تعالى واتموا الحج والعمرة
امر بالاتمام بعد الشروع فلا يثبت
بمثل الفرضية كذا في البيانات
والتقرير منه

على كتاب الصوم في رمضان الخاني
منه

التاخير انه لم يبق مشكلا اذ الغالب كالمحقق والاختلاف في الشكل وردبانه يلزم منه تسليم الاشكال
لانه يلزم ان يجب في حقه بقوله لا ادري وهو عين السؤال وقوله وما ذكروا من الفصل وقد اجزى
عن محمد ليس بقوي لانه لم يذكره احد في كتابه فالاولى في الجواب ما ذكره المصنف قوله ولذا صح
تطوع من عليه الفرض قال فخر الاسلام ومن حكم هذا الاصل ان وقت الحج ظرف له لا معيار
الا ترى انه ينفصل عن ادائه وان الحج افعال عرفت باسمائها وصفاتها لا بمعيارها فاشبه وقت الظرف
فلا يدفع غيره من جنسه ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح من عليه حجة الاسلام كما نفل من عليه
الظهر عني لان وقت الحج ظرف لا معيار وقلنا كذا وهذا الظهر ما ذكره المصنف قوله وقال الشافعي الحج اعظم
امر الحج استحسانا في الحجر عن التطوع فاذا نوى النفل وعليه حجة الاسلام العينية ووقع عن
حجة الاسلام لان الحج اشتمل على زيادة مشقة على المكلف ليست في غيره ولهذا لم يجب في العمر
الا مرة فكان وقوعه صيانة للهودي عن الفوت واشفاقا على الموذي والحجر عن التطوع تطفيل
حجا لسفيه لان تحمل المشاق العظيمة واختيار النفل وترك الفرض مع ان الثواب في الفرض
اكثر وتحقق العقاب على تركه من السفه والسفيه يحجر عندي في امر الدنيا صيانة لماله
فيحجر في امر الدنيا صيانة لدينه اولى فيجعل نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية
الحج ويتادى الفرض بالاجماع ويصح اصله بلا نية ممن اغمي عليه فاحرم عنه اصحابه ورفقاؤه
وباحرام الرجل عن ابويه واعترض بان نية النفل لما لغت لم يبق اصل النية كما في الصوم عنده
اجيب عنه بان الصفة في هذه العبادة قد تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة
في الحج بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة لا تنفصل عن الصوم وردبان الصحة
في الحج اذا عدمت ايضا لم يبق اصل الحج وبقاء الاحرام ليس ببقاء الحج فان بقاء الشرط وبقاء
بعض الاركان لا يكون بقاء للشرط ولا للجميع لاستحالة قوله والجواب ان الحجر ينافي العبادة
قالوا في الجواب الحجر عن التطوع يفوت لاختيار وكل ما يفوت الاختيار ينافي العبادة
فالحجر عن التطوع ينافي العبادة اما الاولى فلوقوع ما لم يرد وعدم وقوع ما اراد ولم يرد
من مفوت الاختيار الاذلك واما الثانية فلان العبادة لا تصح بلا اختيار واحد المتنافيين
وهو العبادة ثابت فينتفي الآخر وهو الحجر وقال ثمس الائمة في اثبات الحجر بالطريق الذي قالم
نفي لاختياره وجعله مجنونا فيه وهذا ينافي ادا العبادة فيصح هذا القول على موضوعه
بالنقض ويرد الحجر عند الشافعي انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها وقد يرد الجواب
بان الحج عبادة وانها لا تتادى الا عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجه واقعا عن الفرض
من غير اختيار مع ان نية النفل في الاعراض عن الفرض بلغ من ترك اصل النية كان مؤديا
للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا وفيه بحث لانه يمكن ان يقال من مراد الشافعي هذا
بعينه وارد عليكم في جواز صوم رمضان بنية النفل فانكم ما جعلتم نية النفل معرضا عن
الفرض وجوزتم الفرض من غير اختياره فكما انكم جعلتم نية النفل نية للفرض فكذا يجعل
الشافعي الحجر في بكونه معيارا لا يدفع به هذا السؤال وجواز الفرض من غير اختيار لا بنية

اي مما يقال في جوابه
منه

النقل وكل ما هو جوابكم فهو جوابه بعينه قوله وتقرير ان جوازه اه يعني لانسلم ان جواز فرض الحج بالطلاق النية باعتبار ان التعيين ساقط بل هو فرض ولكن لا يحتاج الى الذكر باللسان او القلب حالة الاحرام لوجوده بدلالة سعي في المؤدى بكسر الدال لا في المؤدى بفتحها وهو انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام لان الظاهر من حال المسلم الذي عليه حجة الاسلام انه لا يتكلف لحجة النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا واضرف مطلق النية الى الفرض والمطلق قد يقيد بدلالة الحال بخلاف ما اذا صرح بالنفل اندم به ما تعين بدلالة الحال اذ الصريح فوق الدلالة ولما توجه ان يقال ان هذا منقوض بشهر رمضان اذ انوى الصحيح المقيم النفل فيه فانه يقع من رمضان وان كان ما تخالف الدلالة وهو الصحيح موجودا اجاب عنه بقوله ولا يرد النفل في رمضان لان الصوم فيه متعين لامر الله في وقته فكان وقوعه عن رمضان لتعينه في وقته لكونه معيارا لا لدلالة سعي في المؤدى بكسر الدال والكلام فيه هذا تقرير الكلام ولكنه يشكل عليه مسئلة ضيق الوقت فانه اذا ضاق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل بتفويت الفرض بادآء النفل فتامل قوله وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة يعني ان النيابة يجري في الشروط الا يرى انه لو غسل اعضاء المحدث بغير ماء كان له ان يصلي به واما النيابة في الافعال فلا يجري عند بعض مشايخنا وإليه مال شيخ الاسلام وتوضيحه ان النيابة عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق العجز بسبب الاغماء واما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لان وقفاءه اذا احضروه الموقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطايف كمن طاف راكبا بعذر وعند بعضهم تنابهم صنه في الافعال ايضا تصح قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يفقوا به ويطوفوا به ليكون اقرب الى اداآئه ولو اداه عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنايب عند العجز بالاجماع وردبان ذلك عند العجز الدائم واما الاحرام عن الابوين فانما يصح بطريق ان يجعل نوابه لهما او لاحدهما وله ذلك عند اهل السنة لانه حقه فيصرفه الى من يشاء لان تكون الافعال عنهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعد ما احرم عنهما ولم يسقط حجة الاسلام عنهما قال في المبسوط اذا حج عن ابيه او امه حجة الاسلام بلا وصية يجزيه ان شاء الله تعالى ونسك فيه بالاحاديث ثم ذكر في آخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستحباب لان سقوط حجة الاسلام عن الميت بادآء الوارث طريقه لانه امر بينه وبين الله تعالى والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستحباب قوله وهو نوعان ادآء وقضاء لم يذكر الاعادة في هذا التقسيم لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا في داخله في الادآء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون الثاني ادآء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع بعد الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا لا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح والفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود

السهو قال في التلويح لا نزاع في الطلاق الادآء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل ادآء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وهذه الامثلة الاربعة لغير الموقتات وترك امثلة الموقتات لظهورها واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي تحقيقان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الادآء الا فيما يتصور فيه القضاء واما فيما لا يتصور كصلوة العيد والجمعة فلا يطلقون الادآء فيه ولهذا قالوا الادآء ما فعل في وقته المقدر له شرعا او لعذر خرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر له شرعا كالزكوة يعني له الامام شهرا وما وقع في وقته المقدر شرعا ولكن بغير الوقت الذي قدر له اولا كصلوة الظهر فان وقته الاول هو الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان فاذا او قعها في الثاني لم يكن لو آء وليس فوتهم اولا متعلقا بقولهم فعل فيكون معناه فعل اولا ليخرج الاعادة لان الاعادة قسم من الادآء كذا ذكر المحقق في شرح المختصر وقال في التلويح ان الاعادة قسم مقابل الادآء على ما هو ظاهر كلامهم والقضاء خارج عن تعريف الادآء بقولهم اولا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الادآء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الادآء واعادة المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وتقييد الوجوب بالاطلاق تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم الاداء قد يتاخر عن وقت الادآء سهوا او عمدا مع التمكن المانع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم وقيل القضاء هو ما فعل بعد وقت الادآء استدراكا لما سبق له وجوب على المستدرك والفرق بين التعريفين ان فعل النايم والحايض قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا في قول فان بعضهم قالوا بوجوب الصوم عليهما نظرا الى عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك بجمع عليه وهو ينفي الوجوب قطعا المهم الان يقال يجوز ترك الواجب على ما هو مذهب الكعبي والاعادة ما فعل في وقت الادآء ثانيا لخلل وقع لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع جماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول اذ لم يكن فيها خلل والحاصل ان الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه فادآء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما قوله لم يعتبروا في التعريف التقييد بالموقت فيتأول الموقت وغيره وهو تسليم عين الواجب بالامر اي بسبب الامر فالباء للسببية ويتعلق بالواجب لا بالتسليم فقوله تسليم يشمل الادآء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء لانه تسليم مثله لا يقال القضاء واجب بالامر خصوصا عند من يوجبه بامر جديد لانا نقول لما ان القضاء واجب بالامر [illegible] لكن بما يعين تسليم عين الواجب بالامر هو تسليم مثله لانه لما لا يعين الواجب بنفسه بالامر ابتدا وجب بالشرع ليتوسع عوضا عن الفايت فالواجب بالامر يتناول عين الواجب ومثله لكن تسليم عين الواجب لا يتناوله تسليم مثله ولما ورد ان الادآء لا يختص بالواجب بالامر

فالوا الصوم واجب على الحايض حال حيضها لكنها ممنوعة شرعا منه

بل يعم الواجب الخبر ايضا كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والواجب للنذر دفعه
بانه ليس المراد بالامر الخطاب بل اللفظ الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا
نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو وله على الناس حج البيت وقد يدفع بان الخبر يجيء بمعنى
الامر كقوله تعالى يتربصن كان الامر بمعنى الخبر في قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده في النار اي فقد تبوأ فمثل ذلك الخبر في معنى الامر عدل اليه لمجيء المبالغة والتأكيد
واما في الواجب بالنذر فنقض وجوبه بالنذر ووجوب آيته بالامر مثل قوله تعالى وليوفوا
نذورهم وقوله عليه السلام اوف بنذرك وما وردانه كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو
وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد دفعه بقوله والمراد بالواجب بالامر هو الفعل
بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري يعني ان الواجب بالامر غير الواجب بالسبب
اذ الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ الذمة وهو ممكن التسليم واما
الوصف الشاغل للذمة فهو حاصل بالسبب لا بالامر ولا يتصور فيه التسليم قبل فعل هذا
يكون اضافة الواجب الى الامر بطريق الحقيقة ويكون قول الواجب بالامر احتراز عن الواجب
بالسبب فانه لا يمكن تسليمه لكونه وصفا في الذمة وقال صاحب التحقيق لما شغل الشرع
الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه
هو لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق ويرد عليه ان العينية بالقياس الى ما علم من الامر
لما ثبت بالسبب في الذمة فحاجة الى هذا التكليف فالاولى الاقتصار في الدفع
على ما ذكره صاحب التلويح وتبعه المحشي وتحقيق الكلام ان ههنا ثلاثة امور احدها
نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلاة
والثاني وجوب الاداء وهو لزوم وتفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر والثالث ما علم
وجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا ولا يمكن تسليم وجوب الاداء وهو ظاهر وكذا
لا يمكن تسليم نفس الوجوب عند الجمهور وقد جوز تسليمه صاحب التحقيق ومن تابعه
وما ورد انه كيف يمكن تسليم عين الواجب فالتسليم لا يتصور في الافعال الشرعية كالصلوة والصوم مثلا لانها تعرض
بسبب تعاونها وجعله مجازا لا يليق بالتعريف دفعه بقوله والمراد بتسليمه ايجاده
والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه وتقرير الدفع ان
الافعال الشرعية تطلق حكما للجواهر شرعا وذلك من مسلمي الفن ولهذا توصف بالبقاء
شرعا حتى قبلت العقود والاقالة والنكاح والطلاق وقد ثبت بالنصوص
وزن الاعمال وثقلها فيجري فيها التسليم كما في الاعيان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه
فتسليمها الخارجي انما هو العلم الى الوجود يسلمناه ولكن لا يسلم ان جعله مجازا لا يليق به لانه
تعريف لفظي يعتمد حقائق الالفاظ على انه مجاز مشهور واستعمالهم في التعريفات جائز مطلقا
على الصحيح وعما حققنا يتبين ضعف كلام المحشي فليتأمل في قوله ولهذا قال فخر الاسلام وقد
يدخل في الاداء قسم آخر قال الامام بدر الدين انما ذكر قوله يدخل في الاداء احترازا عما يقال

وتجب صاحب البيان

اي دفعا ورد من انه كيف يمكن
تسليم ـــه

ادى النفل وهو ليس عين الواجب فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم آخر وما
ذكرنا قسم آخر اذ نحن في الاداء الذي هو موجب الامر عند عامة الفقهاء فلا يرد نقضا بين
ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع وهو بعين القسم الآخر النفل على قولين
جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب قال في البيان اي يزداد على قول من جعل الامر حقيقة
في الاباحة والندب لان النفل حينئذ يكون مأمورا عنده فيكون الاداء عنده تسليم عين المأمور به
وتسليم عين المندوب وتسليم عين المباح اذ الكل موجب الامر عنده ولما ورد انه قال في
الاسلام في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل فكلامه موجب الامر وكذا قال
ابو زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فعلى هذا ينبغي ان
يجعل الواجب في التعريف بمعنى الثابت ليشمل دفعه بانه اما على طريق الحكاية حتى غير ان يكون
مختار المحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع اقول ما ذكره المحشي كما لا يخفى والحق انما ذكر
صاحب التنقيح تعريف لمطلق الاداء وما ذكره المحشي تعريف للاداء الخاص لان من خصص
مطلق الامر بالوجوب ويجوز مجيئه للندب مجازا فله ان يعرف مطلق الاداء بما يعم اداء النفل
ويقول كما قال صاحب التنقيح او يقول تسليم عين الواجب وتسليم عين المندوب بتبع
قول الفقهاء في سنة الفجر ويتركه سنة الفجر ويقتدى من لم يدرك ركعا ان اداها فالاداء
يطلق على المندوب لقوله تعالى انا امره يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان الآية
نزلت في تسليم مفتاح الكعبة فهو لم يكن واجبا وقد زلت على ان الاداء يطلق على تسليم المندوب
اذ الآية عامة في كل امانة فليتأمل قوله وقضاء وهو تسليم مثله عرفه فخر الاسلام بانه تسليم
مثل الواجب بدأ بالامر وعرفه شمس الائمة وصاحب التقويم بانه اسقاط الواجب بمثل
من عنده هو حقه قال صاحب البيان لا بد منه لانه لو ادى دراهم الغير الى ورثته لا يكون
قضاء وللمالك ان يسترد ها من رب الدين وقوله هو حقه احتراز عن الوديعة ولذا
زاد المحشي قوله من عنده اي لا بد ان يزيد ايضا قوله وهو حقه اذ لو لم يكن من عنده لا يكون
وهو حقه لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من عليه دراهم الغير الى ورثته
لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها عن رب الدين وكذا لو صرف لعصر الظهر ان ظهر
اليوم الى ظهر الامس بان تبين ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لا يصح لكونه
ليس من عنده وهو حقه وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت حتى منها بين النفل
والفائت لكونها ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين الظهر والنفل ذاتا
لا وصفا وكان المحشي توهم ان مجرد قوله من عنده يكفي في الاحتراز بناء على ان المراد
من قوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة ومنشأ توهمه ما ذكر صاحب
التحقيق عند قول صاحب المنتخب من عنده وهو حقه ان المتوهم يتوهم ان اسقاط
الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقيقة لانه اسقاط بمثل من عنده
فدفعه بقوله هو حقه اي المراد من قوله من عنده ما يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة

قوله انه يزداد الخ نقل القول
فخر الاسلام وقيد دخل في الاداء
ـــه

وهو اشارة الى الاشارة الى ما ذكره
بعض شراح اصول فخر الاسلام ان
الآية تدل على الاداء دون ما انت
ـــه

لان النفل ليس بحق الله تعالى
ليس فعله صرفا لغيره بنية تبديله
ـــه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومنشأ توهمه ما ذكره صاحب التحقيق عند قول صاحب المنح من عنده وهو حقه ان المتوهم يتوهم
ان اسقاط الدين بصوفه رأس الوديعة اليه يكون قضاء حقيقة لانه اسقاط بمثل من
عنده فرفعه بقوله هو حقه اى المراد من قوله من عنده ما يكون ذا حقه لا يجرد الحضرة وبينهما
بون بعيد ثم الحق ان يعرف القضاء بتسليم مثل الثابت بالامر واجبا كان او نفلا فيدخل فيه
قضاء سنة الفجر مثلا وان كان قضاؤها محالفا للقياس بناء على ما ذكره الزيلعي من ان القياس
في السنة ان لا يقضى اختصاص القضاء بالواجب لورود الخبر بفضلها قبل الزوال بتعاط الفرض
لا يقال كيف يعرف قضاء بهذا وان القضاء لا يجري في النفل كله لانا نقول هذا التعريف لا يقتضي
سوى ان من القضاء ما هو قضاء نفل وذا لا يلزم منه قضاء كل نفل قوله فيدخل فيه قضاء اصحاب
الرخصة واعلم انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته سهوا او عمدا يصير قضاء
حقيقة ولكن اختلفوا فيما انعقد سببا ووجوبا وتاخر وجوب ادائه لمانع سوى كان المكلف قادرا على
اتيانه كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر كالصوم والصلوة في حق الحائض والصلوة في حق النائم
والمغمى عليه فقال بعض اصحاب الحديث انه قضاء مجازا لان القضاء الحقيقي مبني على وجوب الاداء وهو ساقط
عن هؤلاء بالاتفاق فيكون قضاء مبتدأ لكنه سمي قضاء مجازا لفوات ايجابه في الوقت كما في حق
غيرهم وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لانه فعل بعد وقته
لاستدراك مصلحة ما انعقد سببا ووجوبا وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت فيكون هذا
القدر كافيا في نقل الحكم الى الاداء بشرط لزوم الحرج قال في الميزان في هذه المسئلة ليس
من شرط القضاء ووجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة
لعموم دليله وفوته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على
ما عرف في مسئلة المجنون هذا ويستعمل كل منهما في الاخير مجازا اذ يطلق كل واحد من الاداء
والقضاء على الآخر مجازا على ما في التنقيح وبه قال شمس الائمة والقاضي ابو زيد وجعل فخر الاسلام
القضاء حقيقة في معنى الاداء وقد اشار صاحبه صاحب الكشف الى التوفيق بين القولين فان
فخر الاسلام نظر الى معناها اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله
حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا فيه والقاضي الامام
وشمس الائمة نظرا الى العرف والشرع فوجدا كل واحد منهما لمعنى هو في غير ما اختص به كل
واحد به وتبعه صاحب التلويح في ذلك وقال المحصل اذا عرفت هذا حيث قال ويستعمل كل منهما
في الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى المستحق
وفي اسقاط الواجب اما استعمال القضاء في الاداء فكقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
اى اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة اى ادرت لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى
وقيل الواجب الاصلي يوم الجمعة الظهر فاقيمت الجمعة مقامها للحاجة فكانت اسم الظهر
لها حقيقة وفيه تامل واما استعمال الاداء في الاداء كما يقال اداى على الدين لان اداء

تسليم الدين متعذر اذ الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قال ابقاني وينفرع على الاول
جواز الاداء بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضي فرضي هذا الوقت لان قضاءه
الوقتية مع بقاء الوقت متعذر وينفرع على الثاني جواز القضاء بنية الاداء اذا يقال
نويت اداء ظهر الامس لان اداء آخر الامس بعد مضيه محال ثم قال وفي جعلهم الاداء مجازا
عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم مرجحوا بان اداء من قبيل الاداء الكامل اتى كلامه
ولا يقدح فيه ما يقال من ان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها لجواز ان يكون من باب
استعمال القضاء مكان الاداء لا يقال الاداء انما يكون باعيان دون الامثال انا نقول
ان العينية والمثلية المعتبرتين في الاداء ليستا بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى العالم
من امر كما صرح به العلامة الرماني والقرر الصمداني لعلامة النقاراني في التلويح فيجوز
ان يكون ما يؤدى به الديون امثالا بالقياس الى ما فيها ويكون تسليمها ادا باعتبار
انها اعيان بالقياس الى ما علم بالامر وامثال اللغة فقد ذكر ان القضاء حقيقة في تسليم
العين والمثل ان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام والكل موجود في تسليم العين والمثل وايضا
كما في تسليم مثله وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة العناية والاستقصاء
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل والحاصل ان اطلاق لفظ الاداء على
القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر الوقتية
جائز وقيل لو ادى ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن بقاء الوقت بنية الاداء يكون
قضاء حقيقة وكذا الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فخرجوا وصاموا بنية الاداء
فوقع صومه بعد رمضان فهو قضاء حقيقة بنية الاداء وكذا لو نوى قضاء الظهر من ظن
خروج الوقت وهو لم يخرج بعد وكذا الاسير صام بنية القضاء على ظن مضي الشهر
ولم يمض فيجوز في الكل وقيل هذا ليس بناء على هذا الاصل لانه لو اقتصر على قصد القلب
ولم يذكر بالسان يجوز وكلامنا في اطلاق اللفظ فكان الجواز باعتبار انه ناء اصل
النيتو لكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله منفو على ما عرف كذا في البيان قوله ويجب
بقضاء ان عقل المثل يوجب الاداء خلافا للبعض اعلم ان القضاء لا يخلو اما ان يكون بمثل
معقول او يكون بمثل غير معقول والثاني يجب بسبب جديد بلا خلاف واما الاول
فقد اختلف فيه المشايخ فقال بعضهم منهم صاحب الميزان وابو اليسر العراقيون من
مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي والمعتزلة انه يجب بسبب جديد اي ثبت ابتداء
بخلاف النص الوارد بوجوب الاداء وقال المحققون من اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس
الائمة وفخر الاسلام وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعلماء اصحاب الحديث انه يجب
بما يوجب الاداء والمراد به النص الدال على وجوب الاداء في الجملة لا الذي هو سبب لوجوب
الاداء على التعيين فلا يرد النقض بصوم الحائض لانه انعقد سببا لوجوب في حقها
وتاخر وجوب الاداء لمانع وقد عرفت ان ليس من شرط وجوب الاداء القدرة حقيقة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بل تصور هكذا فقيل المراد به الامر وجوب الاداء مضافا اليه واليه مال القاآني حيث قال
عند صاحب المغني انه يجب بالسبب الذي يجب به الاداء خلافا للعراقيين اختلف الشارع
في انه القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد ام يثبت ذلك بالامر السابق فقال
الجمهور منا عما آينا ان ذلك بالامر السابق وقال العراقيون منا واكثر اصحاب الشافعي ذلك
بالامر الاخير ثم قال فظهر بهذا التقرير سقوط الاعتراض بصوم الحائض لانه خارج عن
محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول هذا كلامه ورد عليه المحوا وبانا لا نسلم انه خارج
عن محل النزاع وثانيا بانه قد فسر السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين
الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب حيث قال الباء تتعلق بالواجب والضمير للواجب
اي الاداء تسليم نفس ثابت في الذمة بسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم
الى هنا كلامه فكيف يستقيم بعد جعل الموجب للاداء الامر ولا يخفى انما ذكر المحوفي
الرد من سوء الفهم وقلة التدبر ان الواضح ان نفس الوجوب ثابت بالسبب اي الوقت
مثلا ووجوب الاداء ثابت بالامر والمكان في كلام صاحب المغني لفظ السبب مذكورا
في الموضعين ولم يمكن ان يكون فيهما بمعنى واحد فتعين القاآني في موضع بالامر وفي آخر
بسبب نفس الوجوب وايضا قد تحقق وجوب الصوم فيمن متلبس بالحائض ليلزم القضاء لان
القضاء يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل لاعلى وجوب الاداء والوقت شرط
للاداء لا ان الوقت الماء ليس شرط الاداء صوما اذا يريد الامر بالاداء فيه فعلم ان صوم
الحائض غير داخل في محل النزاع على ما قرره القاآني فليتأمل في هذا المقام فانه من مزالق
الاقدام قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لامثل للعبادة الا بالنص وتقرير الاستدلال
لان القرن تعرفت قرينة بوقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص اما بيان
انها عرفت قرينة بوقتها فبالنص لان العقل قاصر عن ادراك كيفيتها واما بيان انه اذا فات
شرف الوقت لا يعرف لها الا بالنص فلانه لا قياس لاندراك المماثلة بينهما هن مشتمل على وصف
فضل الوقت وبينما ليس كذلك وقد ذهب وصف فضل الوقت لقوله عليه السلام من
فاته صوم يوم رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وبين ان المراد به فضل الوقت لاحالة
فان الامر بالقضاء وارد ولزوم القضاء ثابت بالاتفاق واذا لم تثبت المماثلة لم يثبت
القضاء الا بنص جديد قوله فان قيل حاصله انه لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة
الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة وحاصل الجواب انه ينبغي ان لا يسمى
قضاء لكن فيه نفع آخر داع الى ان يسمى قضاء وهو استدلال الوجوب السابق بخلاف
الواجب ابتداء فان هذا المعنى ليس بموجود فيه فلا يسمى قضاء فيفتقر قوله قلنا في
الاستدلال على المختار تقريره ان الشرع ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة
وروده بالوجوب معقول فيكون مستعديا الى غير ما ورد به اما الاول فلقوله تعالى
في الصوم فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر الآية

وقوله عليه السلام من نام عن صلوة اي غفل عنها نائما او ناسيا فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها واما الثانية فلان الاداء كان فرضا بالامر مستحقا عليه وما كان كذلك فبالاستقرار
لا يسقط الا باداء من عليه الحق او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شئ من
ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما السقوط من قبل من له الحق فلورود النصوص الدالة
على القضاء الدالة على بقاء الواجب واما العجز فليس الا في حق ادراك وصف فضل الوقت
فان القدرة على اصل العبادة باقية والمكلف متمكن من تسليم مثله من عند يقرفها له
من جنسه وهو النفل الى ما عليه من الواجب فيتقدر السقوط بقدر العجز ويسقط
عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان كان عامدا اذ ليس له مثل يكون مضمونا به
وههنا بحث من وجوه الاول ان الدليل الذي يدل على وجوب القضاء اخص لانه
من المدعى لانه يدل على وجوب القضاء على من له عذر والمدعى اعم من ذلك والجواب ان
الدليل بعبارته اخص من المدعى وليس الاستدلال به وانما هو بدلالته وهي ايت باخص منه
الثاني انه ناقض المدعى لان المدعى ان القضاء انما يجب بالسبب الاول والدليل يدل على
انه بنص آخر فلولاه لما عرف القضاء والجواب ان النص ورد لبيان الواجب اسقط بخروج
الوقت لا يجب به الحكم والا لما صح تسميته قضاء الثالث انا لا نسلم ان المكلف متمكن
من القضاء لان القدرة على اصل العبادة الموقتة منتفية بعد فوات وقتها فان
الامر متقيد به فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب
بالقدرة الميسرة على ما سيجيء ان شاء الله تعالى والجواب انه ذلك بينما كان الوصف
مقصودا بالذات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان معنى العبادة ان يكون الفعل عملا
مخلاف هوى النفس تعظيما لله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الزمان والمكان لكنه
جعل سببا يعلم به الايجاب الاصلي وبعد ما علم فذواته لم يستلزم زوال الواجب
مخلاف الزكوة فان الصفة فيها مقصودة لان الاغتناء من غير النقد لا يتحقق الرابع
ان القضاء يقتضي المماثلة بان يكون بمثل من عنده وذلك يقتضي ان لا تقضي صلاة
المغرب لانها نافلة له على هيئة المغرب شرعا وان جماعة لو قضوا صلوة الليل بالنهار لم
يجز ان يجهر الامام بالقراءة لان الجهر بها في نافلة النهار غير مشروع والجواب ان التبيرة
منهي عنها والنهي يقتضي المشروعية باصله وما لا يشرع من الوصف كيفية كان او كمية
فزال من مقتضيات كونه نفلا واذا انتفى ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الا الاصل
المشروع فجاز كيف ما كان الخامس سلمنا انه قادر على المثل لكن مثل العبادة لا يكون عبادة
الا بنص لان العقل لا مدخل له في ذلك فهو اول المسئلة والجواب ان النص ورد بان الواجب
لم يسقط فيكون باقيا على حاله والاداء ممتنع فلو لم يكن مثل العبادة عبادة يسقط الواجب
به لم يمكن القضاء فدلالة النصوص الواردة على القضاء تدل على وجود المماثلة السادس
لو فاتت صلوة المريض العاجز عن القيام والركوع والسجود قضى في حالة الصحة بالاتفاق

وبيانه ان الصلوة والصوم كل منهما
مشتملان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا
وجبت على المعذور على الوجه الاولى
والكاملة الفائتة الممكنة التدارك اذا
كان العذور سببا من ابتدائها فالوجه
كذلك لان الشارع موصوف بالرأفة
بالمؤمنين
منه

والركوع والسجود والجواب ان السبب في حق الاداء انعقد في الفعلين موجبا للقيام والركوع والسجود الا انه للعجز في هذه الحالة لو اختار الفعل له الانتقال الى الخلف وهو المقعود او الايماء فكان اداء في القضاء من غير تفاوت كذا في التقرير قوله فلما عقل النقصان قيس الخ يعني لما ثبت ان نفس الصوم والصلوة معقول المعنى تعدى الحكم الى الفروع وهو المنذورات المعينة بان نذر صوم يوم الخميس او صلوة فيه او الاعتكاف او نذر حجة في عام معين فلم يصم ولم يصل ولم يعتكف فيه ولم يحج في ذلك العام يجب قضاؤها وبهذا ظهر الجواب عما قيل لهم ان مثل العيادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير الوقت حقا للعبد هل يجب اقامة مقام الواجب في الوقت فقلنا يجب ان الشارع اقامة في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليها غيرها بجامع ما ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل موجب قضائها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات بمثل المرض والاغماء والجنون في رواية اخرى وبالتفويت والفوات في رواية ثالثة اي فيما رواها بو اليسر ان لو نذر بصوم او صلوة في يوم معين ولم يف به يجب القضاء بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم الايفاء بالفوات والتفويت صح لا يظهر ثمرة الخلاف في هذه الاحكام وانما تظهر في التضحية فعند المحققين بالامر السابق وهم يطالبونه بامر جديد قوله واعترض حاصله انما ذكر تم حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة الملكوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرها من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدا الايما اوجب الاداء وحاصل الجواب المتبع وتقريره ظاهر مما ذكره المحقق لكن فيه بحث لان المراد بالسبب الجديد ههنا دليل غير ما وجب به الاداء على ما صرحوا ولا يخفى ان النص الوارد في الصوم والصلوة ليس مما يجب به الاداء في المنذور فيكون سببا جديدا لا محالة ولا يفيد ما ذكره لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر متقضيا له ونحن قائلون بما قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يبقى بانا خير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء كذا في التلويح قوله ثم لما ورد ان القضاء واعلم انه يتفرع من هذا الاصل اعني ان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند العامة وينص مقصود عند الاخرين مسئلة النذر بالاعتكاف وهو ان يقال لله علي ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسم العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف بصوم مبتدا حتى لا يجوز قضاؤه في رمضان آخر وعند زفر وابن زياد لا شيء عليه لانه التزم اعتكافا في صوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولو قضاه في شهر آخر يلزمه الصوم فيزيد على ما التزمه فيبطل وجه الظاهر هو قول من يقول بالسبب الجديد ان القضاء يجب بالتفويت ابتداء لا بالسبب الاول وهو النذر

والتفويت بسبب مطلق عن الوقت كالاوامر المطلقة فكان التفويت كالتضييع على ما بجابه مطلقا فلذا يلزم بصوم مقصود ولا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني وعلى قول العامة الواجب بالنذر كالواجب بالامر وذلك مضمونا بالقضاء فكذا هذا واذا وجب صار من ضرورة وجوب صوم مقصود اذ الصوم شرط والشرط يعتبر وجوده مطلقا لا وجوده قصدا لكن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يلزمه الوضوء فما دام رمضان باقيا لا يلزمه صوم مقصود بالنذر الاول اذ الاصل ان النذر بالشيء نذر بشرطه وتقرير السؤال بوجهين الاول انه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول ينبغي ان لا يلزمه القضاء كما قال زفر وابن زياد لان السبب لا اثر له في ايجاب الصوم ويجب القضاء بالاتفاق فعلم انه وجب بسبب آخر والثاني انه لو كان واجبا بالسبب الاول لجاز قضاؤه في رمضان الثاني لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه ومع هذا المجوز علم انه بسبب آخر وهذان الوجهان يصلحان دليلا لمن قال بانه بالسبب الجديد قوله اجاب عنه بقوله ووجوبه اه يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول كان موجبا في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له فالسبب الموجب للاعتكاف يكون مؤثرا في ايجابه لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا بعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده مطلقا لا وجوده قصدا كالطهارة فلهذا صح نذره ولهذا الاعتكاف فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام اي رمضان بدون الاعتكاف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب وذلك النذر بعينه لانه نذر مطلق من الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المعارض فكان الصوم المقيد واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر لا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال المعارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصال صوم الشهر فان زوال شرف الوقت لم يزل الاتصال ببقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين كذا في التقويم وفيه تامل اذ الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء لكونهما غيرين ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات الا ان يقال العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب آخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في رمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بواجب آخر كما اذا نذر الاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا قوله انما جاز يعني ان جواز الاعتكاف بدون صوم مقصود مخصوص بمع ان الاصل انا لنذر بالاعتكاف يوجب الصوم قصدا لما كان بعارض شرف الوقت لانه يضاف الى صوم شريف فكان الاعتكاف فيه افضل فاكتفى بصوم الشهر اذ الفضيلة

ومايثبت بشرف الوقت فتدقات بحيث لايمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم تثبت القدرة على الاداء الا فسقط استدراك الشرف الوقت فبقى الاعتكاف مضمونا بالطلاقه اذ لاعجز عنه والطلاقه يقتضى مسوما مقصودا مخصوصا به وههنا بحث اما ولا فلان شرف رمضان لما قام مقام الصوم المقصدى ينبغى ان يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق بصوم رمضان لذلك واما ثانيا فلان الاصل فى الشروط ان يراعى وجودها لا وجودها قصدا فلم لايجوز فى الاعتكاف كذلك واما ثالثا فلانا الموت موهوم والحيوة متحققة فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب الحال والجواب عن الاول ان الشرف الحاصل بالقصد يزداد به على الشرف الحاصل من المتضمن كما ان النفل بتحريمة مقصودة مبتدأة افضل من نفل فى ضمن تحريمة فرض وعن الثانى ان حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه وعن الثالثة معارض فان العجز ثابت فى الحال حقيقة فيبقى بالاستصحاب فلا تثبت القدرة قوله ومن البين وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت اى سقوط ماثبت بشرف الوقت من الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط من وجوب القضاء مع رعاية ماثبت بشرف الوقت من الفضيلة وذلك بان يقضى الاعتكاف فى رمضان آخر لان سقوط شرف الوقت يوجب صوما مقصودا مخصوصا بالاعتكاف ولاشك ان وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت لان فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع فى جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لاتوجد الا فى واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لايكون الا باعتكاف فى رمضان مع ان العبادة مما يحتاط فى ابنائه قوله اما محض اى خالص ليس معه شائبة القضاء كامل وهو ان يؤدى مجمعا بجميع الاوصاف المشروعات واجبات كانت او سننا مؤكدة وفى المغنى المحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه الذى شرع قال لقائل ان هذا التعريف يتناول الكامل من الحقيق والقاصر بخلافه والتحقيق ان كل اداء محض ترك شيئا من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وح فالاولى ان يقول فى تعريف الكامل ما يؤديه الانسان على الوجه الذى امر به هذا كلامه واعترض عليه المص بان هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردة كاملة اذا لم يترك فيها شيئا من الواجبات لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيره بل هى سنة مؤكدة وهو قريب من الواجب ويمكن ان الصلوة منفردة قاصرة اقوله قد صرح القائل بان اداء المنفرد اداء قاصر وعلل ذلك بقوله لان المنفرد ترك الجماعة فى اكمل اى كل الصلوة وهى واجبة فى المكتوبة فعلى هذا لايرد عليه الاعتراض والعجب من المص انه لم يطلع على هذا الكلام مع ان مابين كلاميه بعد مقدار ثلاثة اسطر قوله قاصر باعتبار ترك الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث قوله ورده مشغولا بجناية كمن غصب عبدا او زعاما جنى على انسان فى يد الغاصب

الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة صح

يعنى شبه الواجب فى القوة لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق منه

ثم رده الغاصب مشغولا بجناية يتحقق بها رقبته او طرفه لو رده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة ويقطع على قصور الاداء انه لو رفعه المالك الى ولى الجناية يرجع المالك على الغاصب بالقيمة قوله وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف لموضع لان فعله اداء حقيقة باعتبار بقاء الوقت لكنه يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء بالتحريمة مع الامام بفراغه وانما صح اجتماع الاعتبارين المتناقضين فى فعل واحد لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه والوصف تبع ولهذا بنى الاجل ان فيه شبهة القضاء قلنا لايتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم وجد من المقتدى ما يوجب الكمال صلوته بان دخل مصر للوطن والوقت باق ونوى الاقامة فى موضعها لايتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر لانه قاض بعد فراغ الامام حكما فصار بمنزلة القاضى حقيقة بعد الوقت فلا يؤثر فى فعله نية الاقامة اذ المغير انما يعمل فى الاداء لكونه محلا للتغيير دون القضاء لانه قد تقرر بخلاف ما اذا وجد المغير منه قبل فراغ الامام حيث يتغير فرضه قيصير اربعا لان شبهة القضاء فى فعله انما تثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد هذا ولقائل ان يقول هو موجود حقيقة وقاض شبها فباعتبار كونه موديا يقتضى تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء لايقتضى فلم ترجح الشبهة على الحقيقة وكان ينبغى ان يكون الامر بخلافه احتياطا لامر العبادة وظهور ترجيح الحقيقة على الشبهة لايقال هذا الاسئ ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بها يكون اهدار لجهة القضاء بالكلية لانا نقول ليس ههنا شبهتان فضلا عن العمل بهما بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير جعل الحقيقة شبهة ايضا فليس فى اعتبار الشبهة فى عدم التغير العمل بالشبهتين بل باحدهما وقد يجاب بان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء كما ذكرنا والمغير انما يعمل فى الاداء المحض لا فيما فيه شبهة القضاء وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انفسد الامر بمثل والقضاء بالمثل يجب بما يجب به الاصل وهو الاداء مع الامام فلم يتغير الاصل لا يتغير المثل قوله وتسليم عبد مشترى بعد ايامها واعلم انه اذا تزوج امرأة على عبد الغير صحت التسمية بالاجماع حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء لان مهر المثل فلو كانت التسمية باطلة لوجب مهر المثل وملك الغير لايمنع صحة التسمية قوله كان تسليما اداء لانه تسليم عين ما وجب بالتسمية لكنه شبيه بالقضاء لانه مملوك قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات فالعبد المتملك ثانيا كان مثل ما استحقته لاعينه ويتفرع على كونه اداء لان الزوج مجبر على تسليم اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وان المرأة تجبر على القبول

ويتفرع على شبه القضاء ان للزوج بملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليم الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق الحبس في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد استقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذ لا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين قوله يعقل فيه المماثلة اي يدرك العقل مماثلة قوله اذ كان المغصوب مثليا يعني اذا غصب مثليا كالحبوب والموزون والعددي المتقارب فاستهلكه فعليه رد المثل قضاء كامل معقول اما كونه قضاء فلانه تسليم مثله من عنده واما كونه بمثل معقول فلانا ندرك المماثلة بين الغايات ومثله واما كونه كاملا فانه مثل له صورة ومعنى وقوله كعليه بالقيمة في القيمي الذي لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة او المثلي الذي انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق فانه قضاء قاصر لما كونه قضاء فظاهر واما كونه قاصرا فلفوات الصورة وبقاء المعنى الاول سابق لكونه مثلا له صورة ومعنى والضمان انما وجب بتحقيق الجرأة فوته الغاصب على المغصوب منه من الصورة والمعنى فالجبر التام ان يدارك بما يماثله من كل وجه فيه صورة ومعنى كالحنطة حتى يقوم مقام الغايات من كل وجه فكان سابقا على المثل معنى لا صورة وهو القيمة وتحقيقه ان الواجب الاصلي هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام في الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فيجب رد المثل لا القيمة اذ المقصود هو الجبر وذلك بالمثل لان فيه مراعاة الجنس والقيمة وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة لضرورة صيانة اهدار حقه وهذا بالاتفاق واما فيما لا مثل له يجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن بمثلها من جنسها معدا لما بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ولو من وجه ومعنى من كل وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانهما عدا لا قيمة لكان اول من القيمة التي تفوت فيها المماثلة صورة قوله لعدم جريان هذا التقسيم اي تقسيم القضاء الى الكامل والقاصر في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر ردود بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة لانه لا يصير بعد الفوات دينا في الذمة بالاجماع حتى يلزم في القضاء فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول كامل قوله لا يضمن المثلي بالقيمة قال ابو حنيفة رحمه الله غصب المثلي ثم انقطع عن ايدي الناس يعتبر قيمته يوم الخصومة لان المثل القاصر وهو القيمة لم يشرع مع احتمال الاصل اذ هو الواجب في الذمة وانما تحول الى

قيمة العجز وهو موهوم الوجود بان يصير الى اوانه وانما ينقطع الاحتمال ويتحقق الناس بالخصومة عند القاضي فيعتبر قيمته عند الخصومة قال ابو يوسف يعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل بان لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت التحق بالا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب يعتبر قيمته يوم الغصب وقال محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان الصير الى القيمة للعجز عن ادآء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان من حقوقه الى ايدي الناس فانقطع قوله بمعنى انه لا ندرك بعقولنا اذ العقل قاصر عن درك المماثلة لان يكون ما يدركه المعقول بناء على انه في نفس الامر مخالف للعقل اذ العقل حجة من حجج الله تعالى كالشرع بل اقوى منه فلا يناقض النقل الذي ورد فيه اذ حكم الحكيم لا تناقض لامارة الجهل قوله كالفدية للصوم فانها شرعت خلفا منه عند العجز المستدام كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله والفدية والقضاء ابدال الذي يتخلصون عن مكروه توجه اليه ولا ندرك المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى ظاهر لان الصوم امساك والفدية اعطاء ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع قوله فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص دون المال لانه غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاول صورة ومعنى فهو مثل كامل وكل ما هو مثل كامل لا يجوز العدول عنه عند احتماله الى غيره اما الثانية فان العدول عنه عند احتماله الى المثل القاصر غير جائز فضلا عما ليس بمثل اصلا واما الاولى فهي من حيث الصورة ظاهرة واما من حيث المعنى فلان المقصود بالقتل الاول ليس الا الانتقام غالبا والثاني فالانتقام كالاول وهو اقرب الى الاحياء الذي هو المقصود من شرع القصاص كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة فلم يجز ان يزاحمها ما ليس بمثل صورة ولا معنى فان قيل اذا لم يكن المال مثلا بوجه من الوجوه فينبغي ان يسقط الدم عند عدم احتمال القصاص ويتأخر الى دار الجزاء اجاب عنه بانه قد شرع اخذ المال عند عدم المثل بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لانا نقصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عيني هي وسيلة الى البقاء صيانة للدم عن الهدر لان الدم عظيم الخطر لكون الآدمي بنيان الرب تعالى ولهذا قارن القتل بالشرك بقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ومنه على القاتل بسلامة نفسه له مع قتله نفسا معصومة وعلى القتيل بعدم اهدار دمه بايجاب شيء يقضي حوائجه وحوائج ورثته قوله من غير ان يفعل فيه المماثلة لان المراد من المماثلة ان كان الاتحاد بالذات فظاهر ان المال ليس بمتحد مع النفس ذاتا وان كان المراد به هو ان يسد احدهما مسد الآخر ويقوم مقامه والمشابهة كذلك لان الآدمي مالك متبذل لما سواه وهو سمي لقدرته والمال مملوك متبذل وهو سمي لعجزه لا يقوم مقام الآخر والا لكان المال متبذلا لنفسه والابتذال لا يتحقق منه ولا تشابه لان المشابهة عندنا انما تتحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة بخاصل الاوصاف لا بالبعض

وقوله لان صفة النقصان ثابتة في الاداء اذ التحقق وجوبها لصفة وفي القضاء لم يتحقق لان وصف الجماعة ليس بلازم في القضاء لم يكن قضاء الفائت كالمنفرد كما لا يلزم في الكفارة الكمال فان فوت الجماعة فيه فصور لا شبهة فيها اما ظهر في الفوائت حيث سقط التحري عن فعلها وليتك بالجهة حقيقة فانه الوجوب بثبت في القضاء ولم يوجب حقيقة لانت

من ذلك يتحقق اما الاول بمعنى الاشكال بالنظر الى التمثيل فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وذلك ظاهر فيكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء كذا ذكره القاني والمناسب ان كلام المحشي ان يقول انا نختار ان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر انا نمنع ان الضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالامر الى النفس ابتداء الى آخره ثم اقول كون الضمان عين ما وجب به لا يقتضي ان يكون من قبيل الاداء اذ الاداء تسليم عين ما وجب به وهو ظاهر قوله ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم يعني لما قلنا ان الراي لا مدخل له فيما ليس له مثل معقول ورد علينا وجوب الفدية في الصلوة وتقريره ان الفدية اذا ثبتت في الصوم بنص غير معقول فلم لم يجز الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صوم الثابت بنص غير معقول على رأي القياس كون حكم الاصل معقول المعنى وتقرير الجواب ان الامر الفدية في الصلوة احتمال ان يكون للحاق في الاصل معلولا بعلة التعجز وان كنا لا ندركه فان عدم الادراك لا يستلزم عدم الوجود بالضرورة والصلوة نظير الصوم لان كلا منهما عبادة بدنية لا تعلق لهما بالمال بل الصلوة اهم من الصوم لانها عبادة لذاتها حسنة لمعنى في نفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس الذي هو وسيلة الى العبادة وان لا يكون معلولا بمعنى معقول فلا يكون العمل واجبا بالرأي لان ما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل كونه معلولا وغير معلول امرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول فانا اذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة اولى احتياطا في باب العبادات لانها مبنية على التخفيف لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه ولهذا لم نحكم باجزاء الفدية عن الصلوة مثل حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به قطعا لكونه منصوصا علينا ورجونا القبول والاجزاء في فدية الصوم حتى قال محمد في الزيادات فيه نرجو ان شاء الله تعالى كما قال نرجو ان شاء الله تعالى في فدية الصوم اذ تطوع بها الوارث بان مات من عليه الصوم من غير ايصاء بالفدية ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة به لا يقال لو كانت لصلوة اهم من الصوم يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة كثبوته في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى لانا نقول معلومية المعنى المؤثر في الحكم لا بد منها في الدلالة سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كما لا يخفى او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن بالقياس وقد تقرر الجواب بانه لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة بينهما شرعا والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويجوز ان لا يكون فامرنا بالفدية في الصلوة احتياطا لانها ان كانت مشروعة في الصلوة فقد صادفت موداة والا فهي مبتدأة يصلح ماحيا للسيآت هذا والمثل اذا اطلق على البدنين يكون بمعنى الاتحاد بالنوع واذا اطلق على المالين والبدنين يكون بمعنى ما يسد احدهما مسد الآخر وينوب منابه كذا في التقرير فالصلوة مثل الصوم لكونهما بدنيتين والفدية مثل الصوم

هذا تقرير ذكره في الاسلام في شرح التقويم منه

قال الله تعالى ام تنبع السيئة الحسنة تمحها منه

لسدها مسده وبهذا يندفع ما قيل لا يخلو اما ان يكون المراد بالمثلين ما يسد احدهما مسد الآخر وينوب منابه كما قال متكلمو اصحابنا والمحدثين بالنوع كما قال بعض المتكلمين لا سبيل الى الاول لان الصوم لا يسد مسد الصلوة ولا ينوب منابها وكذا عكسه ولا الى الثاني لان الفدية ليست من نوع الصوم لانها عبادة مالية والصوم عبادة بدنية قوله وهو قوله تعالى على الذين يطيقونه فدية اي على المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية طعام مسكين وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا وكان ذلك في ابتداء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم بالافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقرأ ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه اي يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية فعلى هذا الوجه غير منسوخ كذا في الكشاف وفي التيسير وفي قراءة حفصة لا يطيقونه وهو قوله كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير وقيل عطف على قوله لا يطيقونه اي لا يطيقونه بجهد الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فالصيام خير لهم قال فخر الاسلام وهذا مختصر بالاجماع يعني قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا بالاجماع اي باجماع القائلين بانه غير منسوخ او بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد بدون حرف لا يكون مختصرا ضرورة وفي شرح السنقي بالاجماع اي اجماع الفقهاء اما المفسرين فيه اقاويل وفي الكافي باجماع اهل التفسير وقيل قوله مختصر بالاجماع مجرى على ظاهره لان عند من جعله منسوخا تقديره وعلى الذين يطيقونه فلا يصومونه فعليهم فدية وعند من جعله غير منسوخ فكما ذكرنا ان لا مضمر قال صاحب الكشف والصحيح انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضي الله عنهما وذلك ان الصوم فرض على الحبلى بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الآية على ظاهرها لكانت الفدية واجبة على المطيق والصوم واجبا على العاجز وهو قلب المعقول او كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو لا يليق بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة وهذا على قول من لم يجعل الآية منسوخة واما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ الفاني باجماع الصحابة عندهم كذا في التحقيق قوله لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يكون معقدية استدراك من قوله وان كان مشعرا بعلية المبدأ وفيه رد على ما قيل ان المعنى المؤثر في ايجاب الصوم معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيثبت الوجوب في الصلوة ايضا كما اشار اليه في حواشي التلويح قوله كالايجاب التصدق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية هذا الدفع الاستبعاد ولين يقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او القيمة ليس كذلك والمعنى ان الامر بالفدية في الصلوة للاحتياط بناء على احتمال الثبوت او بل نظير ايجاب

اي كتب عليكم الصيام والصيام خير لهم

والتقدير تعالى والفوز الاوفر لهم وهو ان تصوموا خير لكم اي من تركه ومثله كثير

التصدق بالعين او القيمة للاحتياط بنا على احتمال الاصالة واعلم ان القوم اوردوا هذه المسئلة جوابا عما يرد من ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ونصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان تسقط بفوات وقتها كالحلق وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بعين الشاة فيما اذا هلكت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشرآء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره اذا كان من وجبت عليه غنيا ولم يضح حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة مقام التضحية وذلك غير جائز بدون نص وقد تقرر الجواب انا لا نوجب التصدق مقام التضحية بل الان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا في التضحية لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبه من جنسه كشكر نعمة اللسان بالثناء والحمد وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة بالبدن وشكر المال يدفع بعض المال للفقراء وهذه عبادة مالية ولهذا اشترط لوجوبها الغنا كما في الزكوة وصدقة الفطر فينبغي ان يكون فيما نحن فيه كذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشارع نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى الاراقة في ايام النحر تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام وذلك لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناوله من طعام الضيافة وكذا يكره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الآثام بمنزلة الماء المستعمل واليه الاشارة في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقلت القربة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء ويبقى اللحوم طيبة طاهرة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستوآء الغني والفقير فيه الا انا ذكرنا محتملا ثابتا بالراى ويحتمل ان تكون الاراقة اصلا دون التصدق ابتلآء من الله تعالى فانه يبتلي عباده بما شآء فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن بفوات وقته نظرا بالموهوم وهو التصدق مع الاحتمال احتياطا في باب العبادة والحاصل انا اوجبنا التصدق باعتبار احتمال الاصالة لا باعتبار كونه مثلا لها وخلفا عنها فصار كدم يجب بترك الرمي لا بطريق انه مثل له وخلف عنه لانه ليس له مثل معقول صورة ومعنى بل وجوبه لجبر نقصانه تمكن في نسكه بترك الرمي وههنا بحث لما اولا فان المشروع في باب المال وان كان هو التصدق لكن لما نقله الشارع الى التضحية انتفى ذلك فلا يمكن اعتباره لان مقابلة المنصوص ولا بعد فواته واما ثانيا فلان احتمال كون التضحية اصلا لا بد وان يكون لحكمة لعدم المعهد بالتقرب بها بخلاف التصدق فان كانت الحكمة هو التطييب فلا فرق بين الاحتمالين وان كان غيره ذلك فليس بمعلوم فاذا كانت الحكمة هو التطييب فلا فرق بين الاحتمالين وان كان غيره ذلك فليس بمعلوم فاذا فان التصدق في بعينها حية كذا في شرح المغني

ثبت بالنص على خلاف القياس بقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وبقوله عليه السلام نحرنا فاهنا ناستة ايكم كذا في التقرير

من عين الشاة على ما في شرح المغني ومن التصدق على ما في البيان

الرجل الماسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عنه الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض وهذا ان حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض ومثال ذلك كثيرة وعن الثاني ان قوله لا بد وان يكون حكمة مسلم قوله فان كانت الحكمة هي التطييب فلا فرق بين الاحتمالين نعم غاية ان يكون بينهما فرق من هذه الجهة وهي غير مؤثرة فان الفرق بينهما ثابت من جهة ان احدهما منقول عنه والآخر منقول اليه وايضا قوله وان كان غير ذلك فليس بمعلوم مسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا الآن عدم علمنا به لا يستلزم عدم وجوده في نفس الامر قوله واما الثاني والجواب ان ايجاب التصدق بعد ايام التضحية لاحتمال الاصالة بطريق الخلافة والمماثلة لم ينتقل الحكم وهو الوجوب من التصدق الى التضحية وفي شرح المغني وجوب التضحية الى مثله بعود وقت وجوب التضحية لمجيء العام القابل ومن قال التصدق بالعين او القيمة فكانه لم يعرف الحكم في هذا المقام والله الموفق للمرام قوله في العام القابل قال في التحقيق حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لا ينتقل الحكم الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة قوله فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك يعني ان الحكم بوجوب التصدق اذا وقع بجهة كون التصدق اصلا من الوجه الذي بينا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة امثالا تبطل القدرة على المثل الاصلي كما في الفدية وقد صار كونه اصلا محكوما فلا يبطل بهذا الشك انتهى واقول باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر فان قيل فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلنا لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمتيقن بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم بقوله تعالى فعدة من ايام اخر كذا في التلويح قوله ولا سبيل اليه الا النص قال في التنقيح وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بالنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فان كونها قربة مخصوص بزمان وقال ايضا في موضع آخر وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فلا يضمن المتلف بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء اذ الاعراض وهي هذا علم ان القضاء بمثل غير معقول سوآء كان في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد لا سبيل اليه الا النص وقوله لامتناع العمل بالقياس تعليل لعدم السبيل الى القضاء بمثل غير معقول سوى النص وقوله كما في الفدية معناه كامتناع العمل بالقياس في الفدية او كما لا سبيل اليه سوى النص في الفدية وعلى كلا التقديرين تمثيل والله اعلم هذا كم من السوآلين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انه تظهر لامثيل وان اردت تحقق المقام وتبيين المرام فاسمع ما نتلو من الكلام قال القائل
في بيان ان الفدية في حق الشيخ الفاني من هو في حالة قضاء ولا مماثلة بينهما لا صورة ولا معنى
كما عرفت لكن النص جاء بذلك فيعمل غير معقول فاقتصر الحكم عليها وهو قوله وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز في موضع
لا يلتبس كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه
باثبات لا ولان الصوم واجب على المطيق وغرم بالنظر الى اول الآية ثم نقل عن الصوم الى الفدية
في حق غير المطيق ليجزيه عنه على سبيل الخلافة تيسيرا للامر عليه وهذا هو معنى القضاء ثم قال
فان قلت لا نسلم ان الفدية وجبت خلفا عن الصوم ولما يكون كذلك ان لو كان الخطاب
بالصوم متوجها على غير المطيق وهوهم وكيف يتوجه عليه وفيه تكليف العاجز قلت الدليل
على اذ ذاك الخلافة لا ما سماه تسمية ذلك فدية فانها اسم لما يفتدى به المرء مما لحقه من مشقة
ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم اما قولك تكليف العاجز غير جائز قلنا هذا اذا كان
الفرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان الفرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة
على من اسلم في آخر جزء من اجزاء الوقت بحيث لا يسع الا التحريمة على ان القضاء يتوقف على
انعقاد السبب في حق الاصل لا على وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض بعد
طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد انعقد سببا في حقها كما في حق المطيق اذ لا مانع من ذلك
انتهى كلامه فاخذ الملخص من كلامه لتبيين مرامه فاحل بالمقصود في هذا الباب مع انه لم يراع
قانون الآداب وبالجملة كلامه في الاضطراب والله المرجع والمآب قوله
فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي كان الملخص ان مرادهم بالنص
عبارة النص وليس كذلك كما لا يخفى على من تتبع كتبهم قوله فلا تضمن المنافع بالمال المغصوب
وعند الشافعي تضمن بالمال المتقوم لان المنافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة وحكما
وعرفا اما حقيقة فلان المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي والمنافع بهذه الصفة واما حكما
فلانها اموال متقومة شرعا صلحت مهرا وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة
بالاجماع والعقد لا يجعل غير المال مالا ومتقوما كما في الحر والميتة واما عرفا فلان الاسواق
تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحر والخنازير بيت للتجارة والاجارة ولنا ان لا
مماثلة بينهما وضمان العدوان معتبر بالمثل بالنص وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان
الحر على قطيع واحد باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدهما بالاخرى مع وجود المشابهة
صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع المماثلة بينها العين والمنفعة اولى قوله واما
الثالث فلان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير ابقاء غير محرز لان الاحراز هو الصيانة
والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليس بمتقوم ولا يخفى ان هذا القياس معصول التتابع فلا تكون مثلا للمال

المتقوم فلا تقضي الا بنص ولا نص كذا في التلويح وذكر في البيان ان المنفعة ليست بمال لان المالية
للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان
المأكل لا يسمى تمولا والمنفعة لا تبقى وقتين بل كلما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم
لانه من شرط الضمان اذ التقوم لا يبقى الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولانه ليس
بشيء ولو وجد فبعد الوجود لا يبقى التقوم الاحوازا يضا فان الصيد والحشيش كل واحد منهما
مال لميلان الطبع اليه ولكن غير متقوم لعدم الاحراز والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فلا
يكون متقوما قوله تحرزا لصاحب التنقيح لانه ذكر هذه المسئلة اعني ملا يعقل له مثل لا يقضى
الا بنص ليفرع عليها قوله وعليه فقال فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم ولانها غير متقومة لانها لا يتقوم
بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض ولا يضمن الشاهد بفوات الولد لقصاص اذا قضى به
ثم رجع ولا يضمن غير الشاهد اه تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص هذا وزعم
المحشي ان هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم فلهذا قال فلا يضمن الدية
فاعل القاتل لولي القتيل بالفاء مكان الواو ولا يضمن وقال في تعليله لانه لم يفوت الولي القتيل
شيئا الا استيفاء القصاص وهو اى استيفاء القصاص معنى لا يعقل المال مثلا ولا يقابل وهو
معنى لا يعقل له مثل كما في التوضيح تعريفا قال صاحب التلويح والمال ليس مثلا لصورة وهو
ظاهر ولا لمعنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع اولياء هلاك
المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابقاء حياة للمقتول
وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة
الدم المعصومة عن الهدر بالكلية هذا فاخذ المال منه وصرف الى ما يهوية كما ترى ولعل انه لم
يصرف الى محله اذ تعليله لصاحب التنقيح مع بيان التلويح وذلك التعليل يشعر
بالتفريع على ما ذكر صاحب التنقيح فلم يبق وجه للتعرض قوله وانما قيد بوالي القتيل قيل
كما لا يضمن له الدية لا يضمن بالقود وانما اقتصر في الذكر على الاول لخلاف الشافعي فيه دون الثاني
ولا يخفى ما في هذا الكلام قوله فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو يعني الامام راكع يأتي
بتكبيرات العيد ان كان يرجو ادراك الامام في الركوع ولو كان لا يرجو كبر للافتتاح وهوى
ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع بلا رفع يديه وليس في ذلك وضعه آية
موضع حال محض لقيام وكل ما فات موضعه فهو قضاء فكان التكبير في الركوع قضاء لكن القضاء
يعتمد القدرة على مثل من عنده قدرة ولا قدرة ههنا لان الرجل ليس بقادر على تكبيرين عنده
قدرة في الركوع فكان ينبغي ان لا يقضي لكن الاتيان فيه قضاء بشبه الاداء وذلك ان الركوع يشبه
القيام حقيقة لاستوى النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القائم والقاعد وما يمكن فيه
من النقصان بالانحناء غير مانع لمشابهة لان قيام بعض الناس كذلك وحكما لان مدرك الامام
في الركوع مدرك للركعة فقلنا يأتي بها فيه لبقاء المحل من وجه احتياطا بالطريق القضاء
بل لشبهة الاداء والاحتياط في العبادات ان يجب بالشبهة الا ان تكبير الركوع محتسب تكبيرات

كناية عن جعل القول قولا فلا يضمن قائله
متفرعا على قوله فلا يضمن المنافع

لان الرفع سنة والوضع سنة فلا يجوز
اتيان سنة في ترك سنة وعن ابي يوسف يأتي
بالتكبيرات في الركوع لانها فاتت عن موضعها
لا يقدر على مثل من عنده في الركوع فلا
يصح ادراك فضيلة الاداء ولا فضيلة كالفوت
والقراءة فيه وكما لو نوى بها الامام الاتيان
بها فيه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العبد مع انه يؤدي في حالة الاختيار وهذا الحكم قد يثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط في اثباتها فيثبت بشبهة الاداء قوله فان من تزوج امرأة على غير معين صحت التسمية عندنا ويجب الوسط وقال الشافعي لا تصح التسمية ويجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع والعبد المطلق لا يصح التزامه في البيع للجهالة فكذا في النكاح وكما لو سمى ثوبا او دابة او دارا وقلنا المهر يجب عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة في مبادلة ما ليس بمال فان الشرع اوجب مائة من الابل في الدية على عبد اوامة في غرة الجنين فكذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر مال واجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كما لو اقر لغيره بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا للفقراء والمالك بخلاف تسمية الثوب والدابة لان الجهالة فيها جهالة الجنس لان كل واحد يشتمل على اجناس مختلفة فلا يتحمل بخلاف العبد فانه معلوم باعتبار الجنس وكذا مجهول الوصف فجهالته يسيرة فيتمشى ابتداء على الحكمة وهو النكاح لانه مبني على المضايقة وهو البيع واذا ثبت هذا فلو اتى بالعبد الوسط يكون تسليما اداء ويجبر المرأة على القبول لانه ادى عين الواجب واتى بالقيمة يجبر على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب دون عينه لكنه يشبه الاداء وذلك لان الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما فحصل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكن تسليم المجهول فتجب القيمة بهذا الاعتبار ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه لا بتعيينه ولا بتعيين الاقوم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه ومساوية للمسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الاداء اعتبارا والعبد اصلا تسمية فكانه وجب بالعقد احدهما فلهذا اخير الزوج لان اعتبار القيمة وجب لامكان التسليم وهو الى الزوج قوله ولا بد له من الحسن ثبوت الحسن للامور بين قضايا الشرع لان قضايا اللغة فان صيغة الامر تتحقق في الكفر والسفه والعبث والسلطان الجابر بالمر انسانا بالظلم والغضب فعلم انه من قضايا الشرع فان قيل الفعل عرض وصفة والحسن صفة والصفة لا تقوم بالصفة وايضا الفعل قبل وجوده يوصف بكونه حسنا واجبا والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض يوصف بانه موجود ومحدث وموضوع وعرض وصفة ولون فهذه صفات راجعة الى الذات لا معاني زائدة عليها ولان الفعل يوصف بالحسن لدخوله تحت تحسين الشرع كما يوصف بانه حادث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانها حادث بحدوث قام به لان الحدوث محدث ايضا فيحتاج الى حدوث آخر فيتسلسل ولان هذه صفات نسبية اضافية ليست بمعان قائمة بالذات لتكون موصوفة على الحقيقة وانما تقتضي وجود غير تكون علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كالاب والابن فالذات موصوفة بها حقيقة وان لم تكن الابوة والبنوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها واما وصف المعدوم بهذه الصفة على طريق الاول والثاني فمجاز وعلى الطريق الثالث حقيقة كوصفه بانه معلوم كذا في الميزان ثم الحسن

من اضافة المصدر الى مفعوله اى تبين الاصل فان تسليم المعين غير متصور منه

عند من جعل عقليا عبارة عن كون الشئ له عاقبة حميدة وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض وقيل عبارة عن كون الشئ مطلوب الوجود كذا في التحقيق وهذا قريب من معنى اللغة وهو ما يميل النفس اليه فان مالت طبعا لحسنه طبعي وان مالت عقلا فعقلي وان مالت شرعا فشرعي كذا في البيان قوله لا بمعنى كونه صفة الكمال قال في المواقف الحسن لمعان ثلاثة الاول صفة كمال والثاني ملاءمة الغرض وقد يعبر عنها بالمصلحة والثالث تعلق المدح والثواب على الرضى كرروا ان الحسن يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع والثاني كونه صفة كمال والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وفي مختصر ابن الحاجب ويطلق لثلاثة امور اضافية لموافقة الغرض وللامر بالثناء عليه وللمأخوذ فيه ولا يخفى ان ههنا نوع مخالفة ولذا قال الحصر في حواشي التلويح ليس المراد الحصر في الثلاثة لما ان لها معاني اخرى وعد في هذا الكتاب رابعة معان قوله بمعنى كونه متعلق المدح والثواب تحرير البحث وتخليص محل النزاع اما ان الواجب في المناظرة فالحسن يطلق على معان كما عرفت ومحل الخلاف هذا المعنى ومعنى كون الشئ متعلق المدح والثواب نص الشارع على المدح او على دليله كقوله تعالى رجال يحبون ان يتطهروا في حق اهل قباء فانه تعالى مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار وكقوله تعالى ويبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار فانه تعالى نص على بجازاة المؤمنين العاملين بالجنة والمجازاة بها لا تكون الا بفعل ممدوح ثم اختلفوا في كون الحسن بهذا المعنى موجبات الامر بمعنى ثبوت اصله بالامر او من مدلولاته بمعنى انه حكم العقل والامر دليل عليه ومعرف عليه فقط وليس بعلة له محصلة اياه ايضا كما في الاول ان نقول بمعنى انه يثبت سابقا بحكم العقل بذلك ولو بعد ورود الامر واعتبار دلالة الامر عليه لاطرادها وان كان العقل يدركه في بعض المواضع بدون ورود الامر وبما قررنا يظهر التقابل بين القسمين فقال الاشاعرة واصحاب الحديث وجماعة من اصحابنا هو موجب الامر اي شرعا لثابت فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به حتى يكون مقتضاه واليه اشار شمس الائمة في اصوله وهو مختار فخر الاسلام بناء على ان لا حظ للعقل فيه بل يعرف بالامر اذ العقل غير موجب بحال والحاكم بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته في شئ من الشرايع وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي وفي البيان لمعرفة الحسن وبيانه من وافقهم وهم الماتريدية على ما ذكر الحصر في حواشي التلويح وقالت المعتزلة الحسن مدلول الامر ومقتضاه بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه ومعرف له فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة لانه موجبه اذ الموجب متأخر والمقتضى متقدم والعقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحكم بالوجوب يكون حكما بالحسن ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويسجبها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ وكذا العقل عندهم

موجب تاعلم بالحسن بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح والشرع
مبين للحسن في البعض فانهم قالوا الاحكام على ضربين ضرب منها يدرك بالعقل وضرب منها
لا يدرك الا بالشرع والضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنفس العقل كحسن الكذب الضار والى
ما يدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع والضرب الثاني لا يستقل العقل بادراك فيه
كما في وظائف العبادات وما في وجوب صوم آخر يوم من رمضان لكن الشرع اذا ورد بموجب
العقل يكون وروده مؤكدا لما في العقل ومتمما وافهم وايجاب معرفة الله تعالى وقال
صاحب الميزان مدلول في المفهوم يعني فيما يفهم حكمته عقلا ومن جهة فيما لا يفهم يعني
لما كان العقل حافظا في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان
الامر بها وبمعرفة ما ثبت حسنه في العقل وجوبا لما لم يعرف به والمختار عندنا ان
الحسن مدلول الامر ومقتضاه سواء كان في المفهوم او غيره اذ الامر حكيم والحكيم لا يامر شيئا الا
الحسنة قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان ان الله لا يامر بالفحشاء والحاكم بالحسن
هو الشرع والله تعالى متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ هو خالق فعال
العباد جاعل حسنها بعضا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة
بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع وليس للعقل بحر ولا آلة فهم الخطاب بل بحسن
آلة المعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته
موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه اوقف الله تعالى العقل على انه غير مولد للعلم بل جرى
عادته ان خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعدا لكسب اى ترتيب العقل المقدمات الحلوة
ترتيبا صحيحا والحاصل ان الحسن قد يعرف العقل بخلق الله تعالى العلم به ابتداء كحسن
الصدق النافع وحسن تصديق النبي عليه السلام واما مع كسب كالحسن المستفاد من النظر
في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفه الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع واما
عند الاشاعرة فالحسن لا يعرف الا بعد كتاب ونبي قوله فالمامور به اختلف في ان الاصل
هو الحسن لحسن في نفسه او في غيره فقال شمس الائمة ثاكان مطلق الامر يقتضي الايجاب
وهو على انواع الطلب اقتضى الحكم بكمال نوع الحسن الشرعي وكون المامور به حسنا لحسن
في نفسه الا بدليل يدل على عدم حسنه في نفسه وقال بعضهم لما ثبت الحسن اقتضاه كان ضروريا
فيكتفي فيه بالادنى مرتبة وهو ان يكون حسنا لحسن في غيره لانما ثبت اقتضاء بقدر بقدر
الضرورة وقد ارتفعت بالادنى كذا في شرح المغني قوله في قول الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه
قال في التقرير معنى قولهم حسن لمعنى في نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات
المامور به مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه ولعل تحقيقه ان العقل لو كان موجبا
لمعرفة الحسن لدل عليه حين النظر في المامور به وان قرر عدم كونه مامورا به صادر عن الحكيم
كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهية وجدها شكرا للمنعم بتوحيده وتصديقاله
وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مامورا به لكان حسنا قوله فاما ان لا يقبل سقوط

التكليف هكذا قال في التنقيح وقال فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف وقيل
وصف الحسن لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه
حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولا يلزم منه سقوط حسنه فان عدم الوجوب لا يستلزم عدم
الحسن كالمندوب على انا لا نسلم سقوط الوجوب فلذا غيره صاحب التنقيح الى سقوط التكليف
وقال المحصل واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه ماجورا بقاء حسنه اذ لو سقط لا يلزم
منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر التي حراما كان الاذن الترخيص ثبت لعدم اباحة الحق نفسه
فيكون الصابر ماجورا لهذا وقوله لعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن غير مسلم لانه ان اراد بعدم
الحسن مطلقا فمسلم وان اراد به عدم الحسن الذي ثبت بالوجوب فممنوع لانتفاء الاخير وفيه
تامل وقد يجاب ايضا بانه اراد بسقوط الوصف سقوط الحسن لحسن في نفسه وسقوطه كان
مع سقوط الاصل كالصلوة بعذر الحيض ولا كالصلوة في الاوقات المكروهة والاول ليس
من قبيل ما سقط الحسن لمعنى في نفسه وسقوط هو ما يسقط اصلا لا وصفا وفيه ما فيه
وقيل معنى هذا الوصف كونه ماموراً به فالاقرار لا يبقى ماموراً به في حالة الاكراه بخلاف التصديق
وفيه ان سياق كلامه اياه ثم المفهوم من كلام المصنف ان تغيير قول فخر الاسلام سقوط هذا
الوصف الى سقوط التكليف حل قوله بحيث لا يزل عليه الاعتراض كما اشار الى هذا في حواشي
التلويح قوله كالتصديق في الايمان ذهب بعض الناس الى ان التصديق المعتبر في الايمان
هو التسليم وهو فعل اختياري وليس من جنس العلم اصلا بل امر وراءه لكونه فعلا اختياريا
وكون العلم كيفية وانفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وقال صاحب التعديل
التصديق يجب ان يعلم معناه فان الجهل به اوقع بعض الناس فيما وقع فانه قد توهم ان المراد
به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة محمد عليه السلام وقرءون
كان عالما برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت
ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى آخر
لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما
قضيت ويسلموا تسليما ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان يذب الصدق
الى المخبر اختيارا وانما قيدنا بقولنا اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق الخبر ضرورة
كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة ووقع صدقه في القلب ضرورة من غير ان ينسب الصدق
اليه اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه وايضا التصديق ماموربه فيكون فعلا اختياريا
فالكفار العالمون كذبوا الرسل فهم كافرون لعدم التصديق والتسليم في الاية هو التصديق
فعلم من هذا ان التصديق امر اختياري زائد على العلم وهو حصول المعنى في القلب الى هنا
كلامه وقال صاحب التلويح يجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كردن
وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا يعني انه هو القدرة في فن المنطق
والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى

وهو مذهب الاستاذ ابو اسحاق في احدى
مذهبيه وقال الكرخي لا يعتقد الحرام
وهو تسليم ثم قتل منه

وهو الشيخ ابو منصور ابن تميمة الاسلاف
الكرام مولانا صدر الشريعة العلم على اليه
درجته في دار السلام منه

التصور وهو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بكرديدن المقابل للتكذيب وحاصله
الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها فمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه من وجود
واحد متصف بالصفات الكمالية يعني ادراكا انه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان بالرسول
التصديق بانه نبي واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء به من عند الله تعالى حق بمعنى ادراك
انه كذلك والاذعان والقبول له ولذا قال وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود فظهر
ان التصديق بمعنى محدد في انها من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق بمعنى
الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط في المنطقي ذلك بل اعتبر متعلقا عاما حتى يشمل
الجهل المركب ومن هذا يتبين ضعف ما قال المحقق الشريف ان قوله وجعله مغايرا للتصديق
ثم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها والتصديق المعنوي في الايمان
قبول لنبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبر به محمد عليه السلام
والزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبر به محمد عليه السلام وبينهما بون بعيد هذا
وذاك لان نبوته عليه السلام نسبة مخصوصة متضمنة لالزام المخاطب اتباعه في جميع ما جاء به
فقبولها قبول لوقوع تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات
غاية ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الآخر وقوله وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم
في البعض يكون كفره باعتبار تحجر اللسان واستكباره عن اظهار الاذعان وعدم رضاه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار
جواب عما قال بعض الناس ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار هذا تحقيق كلام التلويح
بحيث ينضم به مراد المص ثم قال فان قيل هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب
المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما يصح الامر للعلم او التيقن ونحو ذلك ثم اعترض على صاحب التعديل بانا اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان
وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرديدن التصديق من غير ان يكون للقلب اختيار
في نفس ذلك المعنى هذا كلام اجيب عنه بان مراده من جعل التصديق بالاختيار انه
مشروط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب
من انتقاء الذهن ومعونة النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار والتزام
العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي عليه السلام بالنظر في معجزاته اختيارا
ولم يلتزم العمل بموجبه بل عاند فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار
في التزام موجب التصديق لا في نفسه قوله لا يحتمل سقوط التكليف يعني التصديق في حال
سواء كان مكرها او لا فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر لان التصديق متى تبدل بضده
كان كفرا باي وجه كان قوله او بقبله كالاقرار ومعنى قبول السقوط ان يجب عليه الاقرار

حتى لو بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كافرا لانه كان ملتزما بالقلب بالايمان فهو التصديق
حقيقة وليس معدن التصديق ولكن هو دليل على التصديق رجوعا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت
يتمكن من اظهاره عند كفر اوان زوال تمكنه من الاظهار بالاقرار لم يعد كفره الاول فيلزم السيف على رأسه
دليل على ان الحامل على التبديل رفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد واما عند التمكن فتبديله
دليل تبديل الاعتقاد واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق
والاقرار شرط اجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه كان مؤمنا عند الله
غير مؤمن في احكام الدنيا كالمنافق كافر عند الله تعالى لعدم التصديق مع وجود الاقرار
وقال كثير من اصحابنا وكثير من الفقهاء انا لايمان هو التصديق والاقرار الاقرار ركن
يحتمل السقوط بعذر الاكراه حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بلا عذر كان كافرا عند الله
تعالى وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة
ان لا اله الا الله الحديث وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله الحديث وقوله
عليه السلام اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله الحديث فان هذه الاحاديث تدل
على ان الاقرار من الايمان وجه قول فريق الاول ان الايمان لغة التصديق وكذا عرفا فمن
اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن معنى اللغة ولقد حققنا الكلام في حواشينا
على شرح الامالي من اراد ذلك فليطالع ثمة قوله والصلوة فانها حسنت لمعنى في نفسه
وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا فان قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين على
الشمال صار فاطرا قلال الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم
الحاق السجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء
وتلاوة القرآن وسائر اركان الصلوة تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه
والممكنة لخالقه وتعظيم المعظم حسن في اشاهد كانت الصلوة في ذاتها حسنة وضعا
ولهذا كانت راس العبادات قوله اذ لا تدل عليه يعني ان الصلوة لا تدل على الايمان والتصديق
عدما يعني ان عدمها غير دليل على عدم التصديق حتى صح اسلام الصبي وان لم يصل بالاجماع
وجودها غير دليل على وجوده لا مقيدا بصفة الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه
بخلاف الاقرار فانه دليل التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا قوله وسر ان كمال الايمان
يعني ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فيحصل عمل كل
شيء من الجسد ايضا تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه
المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولذا جعل راس الشكر الحمد الذي هو
فعل اللسان قوله وتسقط باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ويسقط
الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه قوله وانما يحسن يعني ان الصوم صار حسنا بواسطة
حسن فقر النفس التي هي عدو الله تعالى وعدو العبد كما جاء في الخبر الا تعالوا حتى لداوي عليه السلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فقال ياداود عد نفسك فانها انتصبت لعدائي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا يسمى الجهاد معها الجهاد الاكبر كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر قوله واما حسنت الزكوة بواسطة حسن دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا قوله لكن هذه الوسائط لا يخرجها اه وقد يقرر بان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد فصارت كالواسطة فان النفس غير جانية في صفتها بل هي محبولة عليها كالنار على صفة الاحراق ولهذا الالام على ميلها الى الشهوات ولا تسئل عنه لانه طبع فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف سخطنا القهر قلنا وجب قهرها لما فقهوها انها لا تقع المزكي في الهلاك بسبب متابعتها كما وجب اتباعه عن التاجر احترازا عن الهلاك والفقير لا يستحق العبادة لانها لا يستحقها الا الله تعالى والبيت ليس بمحتاج في نفسه لتعظيم اذ هو كسائر البيوت لكن لما اضافه الله تعالى الى نفسه صار تعظيمه تعظيم صاحبه ولما ثبت ان الوسائط بخلق الله تعالى صارت هذه العبادات حسنة بلا واسطة كالصلوة فشرطت لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في الزكوة لان قال الصلوة صارت حسنة بواسطة الكيفية ايضا لانا نريد بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك بخلاف فان الصلاة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة الشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة كذا في الفوائد البدرية قوله واما قلنا هذه الوسائط هذه الامور يعني قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت لانا لو اسقطنا ما يكون حسن لفعل لاجل حسنها ورد بمنع لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كان الكلام منصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول مستفادا بهما كما تقرر في موضعه ويؤيده انهم اعتبروا في حسن الجهاد المامور به كفر الكافر واسطة صح به في الاسلام قوله فان قيل ان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت نفس الصوم والزكوة والحج فكيف تكون وسائط حسنها وتقرير الجواب انا لا نسلم النفسية وعلى تقدير التسليم يكفي التغاير الذهني في كونها وسائط الحسن وتحقيقه ان الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار وكذا الزكوة ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي المفقر المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بصرف الفقير ذلك المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة القبور فقط في الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة فتكون الزيارة جزءا خارجا عن الحج ممتازا عنه في الخارج ولو سلم فلا ينافي كونها وسائط فان الواسطة لا يجب ان تكون مغايرة للاصل في الخارج كما في الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء الميت والى هذا التحقيق اشار بقوله فليتامل لله تعالى حكمة ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاتيان بالواجب

او بما تراض ما يسقطه بعينه مثل الحيض والنفاس الصلوة واحترز به عن الحدث في غير الصلوة كالوضوء والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه وانما كان حكم كذلك لانه وجب بحسنة فلا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد بالواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او بعرض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان ما ثبت بالسبب وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عرض ما يسقط بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض ولا يجاب عنه صاحب التحقيق بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى الى المقتضي وفيه نظر لانا لا نسلم ان السبب عرف بالامر بل باضافة الواجب اليه كصلوة الظهر مثلا على انه تكلف لا يخفى واجاب عنه الفاضل الچلپي بالتزام الشق الثاني قوله ان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا ممنوع لان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب اداءه بالامر بالخطاب بدرجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع فيه غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر جزء من اجزاء الوقت قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لان الوضوء يسقط عند عدم وجدان الماء بعينه وتارك تحصيل الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة يسقطه شيآن والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة وردبان كلامهم لا يقتضي انحصار السقوط في هذين الوجهين لجواز وجه آخر ولا دلالة فيه على انه غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي كما ذكرنا لا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء لعدم الماء وتارك الفرض ممنوع بل الواجب ثابت ولكن يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم وقوله والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ممنوع اذ لا اثر لهما في اسقاط الطهارة فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بها الصلوة لفوات الاهلية شرعا فسقوط الطهارة بناء عليه قوله بنفس المامور به اي بنفس الاتيان المامور به من غير احتياج الى فعل آخر في الكلام مضاف محذوف كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب عباده وافنائهم وقد قال عليه السلام الاترى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن الجهاد لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكتابه آمرة ذابا عن اعتبار كفر الكافر وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة لذاتها اذ هي بدون الميت بمنزلة كذا ذكره القاضي الامام الدبوسي وعلى الرافضي والمنافق نصيحة منهي عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت بواسطة اسلام الميت اذ هي فيها تضاهي الحج والحدود فانها ليست بحسنة لذاتها اذ هي بدون الميت كذلك وانما حسنت بواسطة زجر القاضي عن الفساد لتحصيل المقصود والمال والعرض قال الفاضل الچلپي فهم من حسن هذه الافعال لمعنى الكفر والاسلام والعاصي مع قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس المامور به مما يدل على ان هذه الاشياء بمنزلة على الاتيان بالمامور

اي الاتيان بالواجب الا فيما يسقط كالحيض والنفاس

فكيف تحصل به فان زعمت ان مرادهم المعنى الذى لاجله حسن هذه الاشياء هو كتب الاعداء
وقضاء حق الميت والزجر عن العاصى قيل لك هذا خلاف ما صرحوا به على انه انما يستقيم
ذلك ان لو كانت هذه الاشياء امورا اخر فى الخارج وراء الجهاد والصلوة واقامة الحدود
وهو ممنوع والا فالقول بمغايرة هذه الاشياء مع الاتحاد فى الصوم والزكوة والحج
بحث قوله وهذا الضرب من الحسن الحسن وغيره شبيه بالاول يعنى ان المامور به الحسن لغيره
لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فاذا لم يكن مغايرا له يجب الخارج يكون شبيها
بالحسن الحسن فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن الحسن فى نفسه قوله
لكن لا مغايرة بينهما فى الخارج يعنى صار هذا القتل والضرب فى الخارج اعلاء كلمة الله تعالى
مع المغايرة بينهما فى المفهوم كما ان المفهوم غير المتعلق لكن فى الخارج هو عينه فى الجهاد
مفهوما وهو القتل والضرب ليس حسنا الحسن فى نفسه قوله فان قيل لم جعل هذا من قبيل
الحسن فى غيره الشبيه بالحسن الحسن فى نفسه دون العكس فى الزكوة والصوم والحج قلنا
لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط وبيان ذلك انها تنافى حكم العدم بخلافها فانها قائمة وفيه نظر وهو
ان يقال لم لا يجوز ان يكون اعلاء كلمة الله تعالى مندرجا فى الجهاد حيث يوجد ان يوجد
فيكون من قبيل الحسن الحسن فى نفسه اذ لا يتحقق جعل الوسايط فى حكم العدم طريقا الى
ارتفاعها قوله كالوضوء فانه فى ذاته ليس بحسن لانه تبرد واضاعة ماء انما حسن لكونه
وسيلة الى اداء الصلوة والسعى الى الجمعة وهو المشى بالاسرعة لما روى عن ابن عمر وابن مسعود
وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا قبلوا على العمل الذى امر تموه وليس
فى حديث السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء على انه يمشى على هيئته فى الجمعة
فانه يعنى السعى ليس بحسن فى نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام بل تعب وانما حسن لكونه
وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال بل لابد لها من افعال اخر
ولهذا يسقط بسقوطها الا ترى الى جواز التيمم لصلوة العيد والجنازة مع وجود الماء
عند فوات خوف الفوت لانه انما يجب للتوصل الى ادائها فاذا فاتت لا الى خلف سقط
واذا سقط صار وجوده كعدمه فكان فرضه التيمم ولا تتادى بالسعى حتى لو سقطت
الجمعة بسقط السعى ولو امكن اداؤها بالسعى كان يكون معتكفا فى المجد يسقط السعى
لكن الجمعة تتادى بفعل مقصود بعده قوله فاى حكم الحسن الحسن فى غيره يعنى ان تتادى نفس
المامور به من غير احتياج الى فعل آخر والا بل يحتاج الى فعل آخر قوله ووجوبه بوجوب
الغير اى بقاء الوجوب ببقاء الغير وسقوطه بسقوطه لان اداء الجمعة قد يتصور بلا سعى
كالمعتكف فى الجامع واداء الصلوة مع عدم الطهارة لا يتصور وكذا ان تصور بسلامة
الخلق كلهم لا يبقى الجهاد فرضا كذا ذكره الاكمل فى التقرير وفيه نظر لان الجهاد قد يكون
مع الباغين وان كثروا ولو احسن المحقق فى التعليل حيث قال حتى لو انهزم الكفار يسقط
وجوب الجهاد منهم فان بقى منع الباغين قوله ولو فاتت صحت يسقط الموصلى ولا يفوت

ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعى يعنى لو سقطت الجمعة بمرض او سفر سقط السعى فان
قلت الوضوء والسعى قد يسقطان بفقدان الماء والعجز عن السعى لمرض قلنا لو سلم ذلك يكون هذا
بيان ما به الافتراق بين الحسن الحسن فى غيره والحسن الحسن فى نفسه لان سقوطها مختص بذلك
قوله والامر الاول يقتضى الاول وعليه الجمهور وخلافا البعض فانه ذهب الى انه يقتضى القسم الثانى
اعنى الحسن الحسن فى غيره وقد بينا ذلك فيما مر قوله لا تقتضى الكمال الكمال يعنى ان المطلق منه
يقتضى كمال المامور به وهو الحسن لعينه لان الطالب من الحكيم لما اقتضى الحسن كماله يقتضى كمال
الحسن اذ المطلق من الكامل وهو الشارع يقتضى الكمال وذلك فى الحسن الذاتى اذ فى الحسن لغيره
شبه الجواز لانه ثابت من وجه دون وجه فى الميزان الذى مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع
مسئلة الحسن والقبح لمن قال انها عقليا قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته اولى
الغير ومن قال هو شرعى فالحسن ما امر به يجب ان يكون كل ما مور به حسنا لعينه الا اذا
ثبت بالدليل ان حسنه لغيره وهذا هو الاصح كذا فى البيان وعلى هذا اعنى على ان مطلق الامر
يقتضى الحسن لعينه قال الشافعى وهو ترك زفر ثانيا والامر بعد الزوال يوم الجمعة دل على
صفة الحسن الماموربه وعلى ان المامور به هو المشروع فى حق من تناوله الامر يوم الجمعة دون غيره
حتى قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم يفت الجمعة لان الامر لما تناول الجمعة بالسعى اليها وترك
الاشتغال بالظهر لزم منه انتفاء شرعية الظهر فى حق من تناوله الامر فان فرض الوقت واحد
بالاجماع فاذا تعين شئ لذلك بطل الآخر لكن قولهما عندنا فى فراغ الامام لانه بشرط السلطان
فى اقامتها عند الشافعى يخرج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط وقالا ايضا بناء
على هذا الاصل لما لم يخاطب المعذور من العبد المريض والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار
الظهر مشروعا فى حقهم ولذا صح اداء الظهر منهم بالاجماع بلا اساءة فاذا ادوا الجمعة
مع الامام بعد ما صلوا الظهر فى بيوتهم لم ينتقض الظهر باداء الجمعة مع الامام حتى لو
خرج الوقت قبل تمام الجمعة مع الامام لم يلزمهم اعادة الظهر عندهما قلنا الفرض الاصلى
فى حق الكافة الظهر لان فرض العين ما يخاطب الآحاد باقامته والجمعة مما لا يتمكن الواحد
من اقامتها بنفسه بالاجماع لان الامر بالجمعة ورد فى هذا اليوم وليس كذلك على سبيل النسخ
للظهر كما قالت لانه بعد فى انها تؤدى الظهر وهو لا يسع قضاء الجمعة لاختلافهما اسما ومعنى اذ
ويشرط لكيفية الجمعة بالاجماع فعلم ان موجب الامر بها ليس بنسخ بل اقامتها مقام
الظهر وكان الامر بها مقررا للظهر لانا نحكم بان الامر حتم فى حق غير المعذور ورد فى حق المعذور
فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر بدليل ان المسافر لو صلاها قبل الظهر كان ذلك
فرضه ووقته بالاجماع وكذا المقيم الصحيح لو صلى الظهر بعد فوتها كان الظهر فرضه ووقته فعلم
ان الظهر مشروع فى حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة فى حق المسافر فكما ان الشارع جعل
الدلوك يوم الجمعة سببا لاحدهما على ان يختار العبد الجمعة واذا ثبت هذا فلو صلى الصحيح
المقيم الظهر صح لانه فرضه فى وقته وقد اتى بالجمعة كما فى حق المعذور لانهما سيان فى كون الظهر

وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله الآية

وعند ان يلزمهم الاعادة استحسانا
كذا فى البيان كما فى سائر الايام

www.alukah.net

مشروع الوقت وان اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة
كالمسافر اذا صام الشهر كالمقيم مع عدم الوجوب لان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة بادآء
الظهر لانه منهي عن ذلك والنهي لغيره لا ينافي المشروعية فيؤمر بنقض الظهر بالجمعة ثم يصلي
الظهر كما امر يا سقاطه بها من لم يصل للعموم قوله تعالى فاسعوا لا يقال في الامر بنقض الظهر
ابطال العمل وهو حرام لانا نقول النقض بلا كما ليجائز ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر وعن محمد انه
قال لا ادري ما اصل الفرض في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض بادآء احدهما يريد ان اصل الفرض
احدهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا في المبسوط قوله لا نزاع في وقوع التكليف به اي بما يمتنع لعلم
الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به وفي التلويح لا نزاع في وقوع التكليف بما علم
الله انه يقع وانما النزاع فيما علم انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف القضاة والكفار قوله
والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به اي بما يمتنع لذاته هذا يؤخذ مما في التلويح لكنه
يخالف ما في البيان والتقرير من انه اختلفت الامة في جواز تكليف ما لا يطاق قال اصحابنا
لا يجوز عقلا وغير واقع شرعا وقالت الاشعرية جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم
الوقوع والخلاف في الممتنع لذاته وقال القاآني انما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين
هذا ومما يستغرب ان الاشعرية قالوا بجوازه عقلا مع انهم يقولون العقل ليس بدليل بل
هو معطل عندهم بالكلية فجعل مجوز الشيء مناقضا لذلك قوله والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه
العلم ان ما يمتنع لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف ما لانتفاء شرط
وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بانه لا يكون الفعل من جنس ما يتعلق به قدرة العبد كخلق الجسم
فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر اصلا او يكون من جنسه لكن يكون من نوع او صنف
لا تتعلق به كما لصعود الى السماء وحمل الجبل ووجود مانع كعلم الله تعالى بعدم وقوع ارادته
واخباره سبحانه بعدم وقوعه وهذا اعني ما يمتنع لغيره بان يكون ممكنا لكن لا يجوز وقوعه
عن المكلف لانتفاء شرط وقوعه او وجود مانع هو محل النزاع كما اشير اليه في التلويح لا كما فهمه
المص وكانه لم يتفطن بالفرق بين التكليف بما علم الله انه يقع وبينه بما علم انه لا يقع فتفطن
ولا تغفل وحاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف اذا وقع
به تكليفا بما لا يطاق ام من قبيل ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على المقصد الية باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب التكليف بما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب
بعضهم الى جوازه ولهم وجهان قالوا ولا نسلم ان لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور
وممتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال ولا نسلم حملة وايضا
اخبار انه لا يؤمن في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخبر الله في عرف محال
والا لزم كذبه وكذلك من علم الله تعالى منه انه لا يفعل الفعل فانه يمتنع منه الفعل وكذلك من تنع
عنه فعل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتناعا لان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل
كما شيع في الكلام من مذهب الاشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لان

قوله ولا يمتنع لتأثير العبد في افعاله الا هذا اثر ولذلك لم يكن التكليف واعلم ان المختلف في جوازه

قوله مقصود على قوله قد علم وهذا دليل آخر على ان العاصي يمتنع منه الفعل وذلك في كلها

اي مشروعية ذلك العاصي من علم بموته وممن منع منه الفعل

قوله انما قيد بالامتثال لان مطلق الفعل بعد المنع لا يمتنع

استدعآء الفعل مقدم اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى على ما بينت في الكلام من مذهب الاشعري والجواب وجهان الاول اذا كر تم
لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف بالجملة وان امتنع لغيره من علم وخبر وارتفع هنهنا
محل النزاع الثاني اذ ليلكم يبطل الجمع عليه فيكون باطلا وبيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف
كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل وعدمه لوجوب تعلق العلم بوجوده وعدمه
فان الله يعلم قطعا انه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك ولا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل
فيكون التكليف اما بالممتنع فظاهر او تكليف بالمستحيل واما بالواجب فيكون تكليفا بالمحال وسمي
وهو المعنى بتكليف المستحيل لا يقال بل هو تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول
انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد ولان كل ما يصدر عن المكلف لا قدرة له على الحال
الفعل والتكليف قبله ولان كل فعل فهو مخلوق لله تعالى لا قدرة للعبد عليه واما الموت والنسخ
والاخبار فلا يتم كل تكليف اذ ليس كل فعل له مما علم الله تعالى موت المكلف قبل التمكن منه او اخبر
بانه لا يفعله او نسخه عنه قبل تمكنه منه فكون كل تكليف تكليفا بالمستحيل باطل بالاجماع لانه ليس كل
من جوز التكليف بالمحال قال بوقوعه بل فرقة قوافرقتين فمنهم من قال يقل بوقوعه ومنهم من قال
بالوقوع لكنه لم يقل بان كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل على عدم العموم وقالوا ثانيا لو لم
يجز ان يقع وقد وقع فانه كلف ابا جهل ونحوه بالايمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جآء به ومنه
ان لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه في انه لا يصدقه
يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به والجواب ان هذا
ايضا من قبيل التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه واخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال
في شيء وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديق النبي عليه السلام فيما جآء به ولم يخالجهم الله
تعالى ولا يخبرهم بانهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف بان يصدقوه في عدم التصديق على
التفصيل والتعيين ليلزم المحال بل انما اخبر النبي عليه السلام بانهم لا يؤمنون كما اخبر
نوحا وخاطبه صريحا بانه لا يؤمن من قومه الا من قد آمن وثالثا وجهان الاول ما اشار اليه المص
بقوله اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال وتقريره انا لو صح التكليف
بالمستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان التكليف به هو الطلب وهو
استدعآء الحصول واما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه استدعآء حصوله فرع
تصور الوقوع وموقوف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور
لتصور ثبوتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن
ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهية وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته
لذاته يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقايق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة
ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة فالمتصور انا اربعة
ليست باربعة هذا خلف وقد استدل بان الغرض من التكليف الابتلاء وذلك فيما يفعله العبد

وهو قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

ومن هذين الاصلين وهو قوله الاشعري ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى يلزم ان لا تكون القدرة الا حال الفعل وهو قول الاشعري والا فهو لا يصح به

انما قيد بانه لا يستغفر بما علم الله تعالى انه لا يقع اذ لا يلزم من تصوره تصور الامر على خلاف ماهيته

باختياره فلو كان وجوده منه غير ممكن لما تحقق معنى الابتلاء والثاني ما اشار اليه بقوله
واما نقلا يعني مما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه
والا لزم امكان الكذب به وهو محال وامكان المحال محال وردبان التلازم بين الشيئين وقوعا
التلازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول ممكن وبالزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع
الكذب من الله تعالى لا يستلزم امتناع مايلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه قوله
واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد له من قدرة اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله
والمحققون على ان المراد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها
فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي
مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون
قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه فلا اقال
لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا يقال
بجيبان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
ضرورة فان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع لانا نقول هذا معارض بان الفعل
عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم
التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته
التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى
ايجاده وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به
وقصده الى ايجاده قوله وانما قال بلا حرج غالبا يعني قيد بذينك القيدين الكمال الاول
قيدله والثاني ايضا قيد له بعد تقييد بالاول ليخرج الحج بلا زاد ولا راحلة فانه قد يتمكن من
ادائه بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف وهو نادر فلا يجوز بناء الحكم عليه
وكذا يتمكن من اداء بلا راحلة فقط وهو كثير لكن لا يتمكن بدونها الا بحرج عظيم في الغالب
نادرا بل قد يكون صحيحا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث
نادر قوله ولا شرط لنفس الوجوب لانه خبري يعني لا يشترط لنفس الوجوب القدرة
الحقيقية ولا المتوهمة لانه يجب جبرا من الله تعالى بغير صنع منا كذا في الكشف وذلك
لان الايجاب الذي يثبت به الوجوب غيب وما هو غيب غير معلوم ليوجد فيه الاختيار
او عدمه وقد يقال يشترط لنفس الوجوب السبب والاهلية ولوجوب الاداء القدرة
المتوهمة وللاداء حقيقة القدرة قوله فان قيل لما قال وهي شرط لوجوب الاداء لا لنفس
الوجوب فمفهومه ان نفس الوجوب قد ينفك عن التكليف المشروط بالقدرة فهو ينافي علية

وبهذا التحقيق يندفع ما يقال ان الفعل
بدون علته التامة ممتنع فهو واجب
فلا تكليف به بالمحال لانا نقول الكلام
في المشروط عند عدم الشرط وفي الثاني
التكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان التكليف
بما يمتنع لزومه انما يكلف بايقاع الفعل
قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل
هو قبل المباشرة مكلف بايقاع المستقبل
بالمباشرة

ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة
فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ذلك فمعنى اشتراط
التكليف بالقدرة هو ان لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق
الارادة به والا فالكلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق
سبب الوجوب قبل المباشرة وردبانه بعيد عن الصواب اذ نفس الوجوب حاصل بالسبب
سواء كان قادرا عند تعلق الارادة به اولا وقد يجاب ايضا بمنع علم انفكاك نفس الوجوب
عن التكليف وبيان انه قد ينفك عنه بان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس
الوجوب ليس كذلك الا ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة
للعبادة عند حضور الوقت ووجوب الاداء هو لزوم ايقاء تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف
لا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول اقول حاصل
السؤال منع كما هو الظاهر فمقابلته بالمنع خارج عن قانون التوجيه فلا يليق فلا يليق شئ من
الجوابين لدفعه قوله وهو شرط لوجوب اداء كما وجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي
يمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل
الفعل يكون فضلا من الله تعالى كذا في التلويح قوله ولذا لم يلزم ذو الاداء في الجزء الاخير من
الوقت قال لو فعل اذا بلغ الصبي واسلم الكافر في اخر جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة
لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت
التكليف لعدم شرطه وهو القدرة الان علماءنا استحسنوا وقالوا بالوجوب فيه لان
سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود ووجوب الاداء يقتصر الى توهم القدرة
لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة ان يظن ان
الوقت امتد بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فثبت بهذا القدر وجوب الاداء
ليظهر اثره في الخلف وهو وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير قال القاني وتحقيقه
ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي تقارن الفعل عند اهل
السنة والجماعة خلافا للمعتزلة لانها لا تبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم
القدرة وانه محال وفيه نظر لانه على تقدير تسليم عدم بقاء هذه الاعراض لا يلزم من تحقق
القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز ان يبقى في الثاني عرض يتجدد الامثال
وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سابقة على الاداء ضرورة غرة ما به يصير الفعل
به غالب الوجود ظاهر التحقيق عادة كمن ادرك اسعة في الوقت مع كونه اهلا للاداء الصلاة
وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء لا نفسه بمعنى انه يأثم بترك الاداء والنوع
الثاني ما يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه وهذا النوع من القدرة
يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه لا نفسه فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف
عند سلامة الآلة ولكن لا نسلم ان توهم سلامة الآلة كاف لصحته فان توهم حدوث آلة

www.alukah.net

الابصار والمشي الاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه لكونه احتمالا بعيدا قلنا هذه القدرة انما لا يصح بناء التكليف عليها اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود هو المكلف كما بينا فتوهم القدرة وان كان بعيدا يكفي لصحة التكليف كما في الحلف على من لا يسأ ثم قال والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسئلة للاحتياط لان اتيان شئ ليس عليه اولى من تركه ما عليه ولهذا لم يأثموا بترك الشروع في الجزء الاخير هذا كلامه وفيه نظر قوله وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت وهذا على ما ذكر في طريقة بعض مشايخنا ان ادراك جزء من الوقت يلزمه الصلوة لانه به يتمكن من ادائها بان يأتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لا قضاء وهو المذهب ينبغي الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا فيما سوى الفجر ظاهر اما فيه فلا يجب اداؤه لانه لا يتصور بعد طلوع الشمس بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا لم يشرع او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله كالوصي للتيتم فان من دخل عليه وقت الصلوة وهو عادم للماء يتوجه عليه خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية ويجب عليه طلب الماء ظنا ان يقربه ماء ثم ينتقل بالفجر الملل وهو التراب لا يقال اليتيم يجب عند عدم الماء بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا لانخاطب الاصل لطلب الخلف لانا نقول قد ثبت بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء ان التيمم خلف فان ايجاب حكم مرتبا على عدم حكم آخر دليل الخلفية والاجماع منعقد على الخلفية ايضا وان اختلف فان التيمم خلفا والتراب والخلف لا يجب الا عند وجوب الاصل وتحقق العجز عنه لعارض بالاجماع فعلم ان خطاب الاصل متوجه قوله ولكن حلف على من لا سأ او على تحويل الجزء ذهبا فانه ينعقد اليمين موجبة للبر لتصوره عقلا بناء على انها من الامور الممكنة في ذاتها فينعقد يمينه ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهر ويجب الحلف وهو الكفارة وفيه خلاف زفر فعنده لا ينعقد اليمين لكون البر مستحيلا عادة قوله والجواب المشهور عن قول زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا تقرير الجواب سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء ووجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقيدة بحالة سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة وكذا الجواب المشهور عن قول زفر

ان قضاء الواجب مبني على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم من انه لا يجب القضاء لعدم وجوب الاداء بعدم القدرة بل هو مبني على نفس الوجوب وحاصله انا لا نسلم ابتناء وجوب القضاء على وجوب الاداء كيف وانه يجب على المسافر والمريض قضاء الواجب مبني على وجوب الاداء وقائل ان يقول انه لا يدعى الكلية بان يقال ان قضاء الواجب مبني على وجوب الاداء حتى يرد عليه النقض بقضاء المسافر والمريض لصوم رمضان يدعي في الصورة المذكورة قوله اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب الوقت لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء كما عرفت فكيف يكون الوقت من جملة اسباب وجوب الاداء فتامل قوله فلان وجوب القضاء التكليف قال في التقرير ان القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى وما كان كذلك لم يشترط البقاء الجواب فالقدرة لم تشترط البقاء الجواب والقضاء بقاء فلم تشترط له اما الاولى فللاحتراز عن تكليف ما ليس في الوسع واما الثانية فلانه لما كان شرطا لوجوب الاداء انما كان لدفع ضرورة تكليف ما لا يطاق وقد اندفع الضرورة لانعدام التكليف في القضاء وهذا بناء على ان القضاء يجب بما يجب به الاداء وهو المختار عند المحققين وعليه المعارضة واما عند من اوجب القضاء بسبب جديد فلا يرد عليه من القول باشتراط القدرة للقضاء كالاداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع ومن هذا علم ضعف كلام المعارضة وقد يقال لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا ليتوصل به يشترط توهمها فكذلك القضاء اذا كان الفعل مقصودا يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهم القدرة وفي النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء الصلوة وغيرها بناء على توهم الامتداد فيه ليظهر اثره في المؤاخذة ووجوب الايصاء كما في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في وجوب القضاء ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ان الاداء يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عنه سقط كما في سقوط فضل الوقت وابتلاف المنافع وملك النكاح فلو لم تكن القدرة شرطا للقضاء لما سقط بالعجز وفيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخلف ولا نسلم ان المؤاخذة ووجوب الايصاء خلف عن القضاء ودليله المذكور على اشتراط القدرة ممنوع لانا لا نسلم القدرة على المثل عز القدرة المشروطة في وجوب الاداء لان الاولى سابقة على الثانية فان الثانية عبارة عما يترتب عليه الفعل وهو لما يكون بعد الاقتدار على المثل وكل ما هو سابق على شئ فهو غيره لئلا يلزم تقدم الشئ على نفسه وما قيل لو اشترط القدرة في القضاء لما جاز قضاء صلوة فاتت في الصحة موميا او قاعدا في المرض والازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فيه الاتفاق واما الملازمة فلان القيام والركوع والسجود فروض الصلوة وقد جاز بدونها لانتفاء شرطها وهو القدرة عليها مردود بان انتفاء الشرط هو توهم القدرة الحقيقية والقدرة الحقيقية هي المعلومة ههنا فان كان الفعل المرتب قياما فقدرة القيام

لان ما ذكره مبني على قول من اوجب القضاء بسبب جديد مع انه من يقول ان القضاء يجب بما يجب به الاداء

شبكة الألوكة www.alukah.net

شرط وان كان قعود افقدرة القعود شرط وكذلك في الركوع والسجود فالشرط موجود كذا
في شرح اصول فخر الاسلام قوله فهي زائدة على الشرط المحض بدرجة التغيير واليسر ثابت
كرامته من الله تعالى وفضلا منه علينا حيث بنى التكليف في بعض الواجبات عليها ليحصل اليسر
في الاداء تسهيلا على العباد ولذا شرطت في اكثر الواجبات المالية لان اداءها اشق على النفس
من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب باختيار امر
شاق وليس معنى التغيير فيها ان الواجب كان واجبا اولا بالممكنة بصفة العسر ثم باشتراط
الميسرة كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها لكانت مغيرة جاز اقوله وبقاؤه
شرط لبقاء الواجب يعني انه يشترط ببقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لكونها شرطا ولكن لمعنى
بدل صفة الواجب بها فان بذلك صارت شرطا بمعنى العلة فيشترط دوامها لبقاء الواجب
باعتبار ذلك المعنى فان قيل بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة كاستغناء المشروط فينبغي ان لا
يشترط دوام القدرة الميسرة الدوام الواجب اجيب بان ذلك اذا امكن لبقاء بعد زوال العلة
كالرمل في الحج فاما اذا لم يمكن فيبقاء العلة شرط لبقاء الواجب وههنا كذلك لان اليسر لا يبقى سوى ما
وفيه نظر لان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم يلزم لوجود العلة ووجود اللازم
بدونا الملزوم محال وزوال علة الرمل ممنوع فانه عليه السلام رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة
الامن بعد الخوف ليتذكر عليها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متباينة له فمن غلبة المشركين كان
علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك يكون علته تذكير نعمة الامن قوله
اعترض عليه المعترض صاحب التنقيح كما نص عليه صاحب التلويح قوله واجيب عن الاول
المجيب صاحب التلويح واعترض عليه صاحب التلويح بانه لا محذور ههنا اقوى من بطلان حق
الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المصرف جنس الفقير وعدم تفويت الملك
واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق وما ذكر من الصور فلا نسلم خلوها عن جزء يلحقه في دار
الجزاء هذا ولا يخفى ان الزكوة من المأمورات المطلقة وان الامر المطلق لا يستلزم الفور حتى
يأثم المكلف بالتاخير قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب قال فخر الاسلام ولهذا قلنا لا يسقط
بموت المكلف في حق احكام الآخرة وهي المؤاخذة وان كان الموت عجزا كليا قال في البيان
ولما منع ان منع دلالة عدم سقوط الاثم على عدم اشتراط القدرة في وجوب الفعل اذا
الفعل ساقط عن الميت اجماعا وايضا ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم
مع ان بقاءها شرط لبقاء الواجب حتى لو هلك المال بعد التمكن من ادا الزكوة بقي الواجب
في حق الاثم وان سقط في حق احكام الدنيا واجاب عنه في التقدير بانه لم يذكر قوله ولهذا
دليلا على اثبات ذلك الاصل والا لدار لكون هذه المسئلة فرعا لذلك الاصل وانما ذكره
استئناسا وتنبيها وبيانا للمذهب فلا يكون قابلا للمنع قوله وذلك لان القدرة الممكنة
حاصلة ان القدرة الممكنة لا يشترط ببقاءها لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيها
معنى العلة بدليل انها لم تغير صفة الواجب من اصل الامكان والقدرة الميسرة يشترط

فقد ذكرنا ما يصدق ذكرنعم في مواضع من
كتابه وسنذكر ما يذكرها ان شاء الله تعالى
منه

بقاؤها لبقاء الواجب لانها شرط في معنى العلة بدليل تغيرها صفة الواجب من العسر الى اليسر وفيه
بحث فان القدرتين سيان في تغيير صفة الواجب فالقدرة الممكنة تغير من الامكان وهو عدم
لزوم المحال من فرضه وقوعه الى الممكن وهو جواز وقوعه بلا اضطراب وفوق والقدرة الميسرة
من التمكن الى اليسر فالسر في اشتراط بقاء الميسرة لبقاء الواجب دون الممكنة ان الثابت
بالقدرة الممكنة لوحظ فيه شدة الاهتمام بوجوده حتى لم يلاحظ فيه ان يكون على صفة
اليسر فيبعد ان وجب لا يسقط ولو كان في الاداء عسر يفوت القدرة الممكنة والثابت
بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للعبد فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب والا انقلب
اليسر الملاحظ في اصل الوجوب عسرا قوله لانها غيرت صفة الواجب اما باعتبار تحقق
الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة او باعتبار انه كان له صلاحية ان يكون واجبا قبل
وجودها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة سمي لتلك الصلاحية صفة الواجب قوله ولذا قيل
لا يشترط للقضاء يعني ان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم تشترط
لبقاء الواجب لان البقاء غير الوجود اذ صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد وطرئ
ينزم من كون الشيء شرط البقاء كالشهود في باب النكاح حيث شرط للانعقاد لا للبقاء وقد
حققنا هذا الكلام قبل هذا المقام ولما كان ما ذكره المصنف تزييف الجواب المشهور عن قول
زفر فيما سبق مخالفا لكلام فخر الاسلام ومن تبعه اراد ان يبين وجه المخالفة بان كلامه لا
يخلو عن شيء حيث قال اولا وثالثا فلا وفيه بحث ولم يبين توجيه البحث لا في المتن ولا في الشرح فاقول
وجهه ما ذكر في الاسرار من ان الاصل ان القدرة المشروطة لوجوب الاداء تشترط لبقاء وجوب
الاداء لانها شرط الاداء فانه تعالى ما كلف نفسا الا ما ليس في الوسع واسقط كثيرا من حقوقه
بالحرج ولا يخفى انه مخالف لما ذكره فخر الاسلام قال صاحب الكشف ولم اجد جوابا شافيا لهذا
وقد اجاب عنه صاحب التقرير بان مراده من كلامه ان كان على ظاهره فلا يحتاج الى جواب
لان فخر الاسلام قائل باشتراط القدرة لبقاء وجوب الاداء وانما الكلام في ان وجوب القضاء
هل هو بالقدرة اولا وان كان مراده خلاف ظاهر كلامه بان اراد من الاداء القضاء فيجوز
ان يكون ذلك اختيارا منه لمذهب العراقيين في كون القضاء بنص جديد قوله فلا يبقى
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي وقال الشافعي اذا تمكن من الاداء بعد الحول ولم
يؤد ضمن لتقرر الوجوب عليه بالتمكن فلم يبرأ بالعجز كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج
ولان الواجب جزء المال النامي فلو طرأ بعد التمكن يصير مفوتا للحق عن محله فيضمن
كمن لم يصل حتى خرج الوقت ولنا ان كل واحد منهما لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى
باتفاقهما يعني ان الحق متى وجب بصفة لا يبقى بدونها لان الباقي غير الواجب كالمال اذا
ثبت مبيعا او هبة يبقى كذلك وكذا ما في الذمة من صوم وصلوة واجب جزء
المال النامي فلو بقي بعد هلاكه لانقلب غرامة قوله فان النصاب يعني ان النصاب لم يجعل
من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيمكن من ادا

لان شرائط اليسر بناء على انه لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان اثناء الخمسة من المائتين
واثنا الدرهم من الاربعين ايسر من اثناء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرطا لوجوب
لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب
واجب واحد فلا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه قوله لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى
الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على كمايد الحاجة
فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب
وبما قررنا يندفع ما قيل ان الاغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه تعالى يمدح
اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة
قوله فان قيل منشؤه تصريحه بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط الوجوب
لا شرط اليسر يعني فعلى هذا ينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من القدرة الممكنة
ح قلنا انما تسقط الزكوة بفوات التمام الذي تعلق اليسر به لا بفوات اصل المال فاذا اهلك
بعضه بقي فيسقط الباقي لبقاء اليسر بقاء التمام وفي ذلك قوله وكذا اذا لم يحصل الخارج باذن رب
ولم يخرج شيء عن ارض الخارج تارة يكون تحقيقا واخرى يكون تقديرا بان يكون متمكنا من الزراعة
وتركها وانما اعتبر التقديري فيه لان التقصير من جهته فكانه عمر على نفسه كما تهلك الملاك
الزكوة وانما الحق الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا لان الواجب في الخراج
غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان
الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج كذا قال البقالي قوله
بخلاف الحج وصدقة الفطر فيه رد على من زعم ان الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه
القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر على
المشي واكتساب الزاد في الطريق بالمذاهب التقديرية ماشيا واذا كانت القدرة المشروطة زيادة
على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاؤها بقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج
بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت
بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب سبب وجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من البر وصاع من الشعير او التمر ثم لم يشترط بقاؤها بقاء الواجب حتى بقي
في ذمته بعد فوات الغنى بتقرير الزاد والراحلة وجبتا بالقدرة الممكنة لا بالقدرة الميسرة واما الحج
فلان شرط وجوبه الاستطاعة ولا تتحقق الاستطاعة غالبا الا بالزاد والراحلة المعتادين
لمثل هذا السفر وكان اشتراطهما الثبوت ادنى تمكن من هذا السفر لا للتيسر اذ التيسر لا يقع الا
بجملة مركبة اعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة
للتمكن لا للتيسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب فان قيل لم لم يعتبر هنا ادنى القدرة من
السير والكب في الطريق كما كان في الصلوة توهم امتداد الوقت مع ان ذلك اندر فلنا الاذى في
ذلك حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص وانما اعتبر في الصلوة الخلف

القدرة تعالى تنا تطلع ايسيلا

وهو القضاء لا يعين الاداء ولا خلف للحج واما صدقة الفطر فكذلك لا يجب بصفة اليسر
لم يجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنى ليس للتيسر بل ليصير المخاطب به اهلا للاغناء لقوله عليه
السلام اغنوهم عن المسالة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك ولا يلزم ان صدقة
الفطر يجب بثياب البذلة حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة من حاجته الاصلية ما يؤدي النصاب
وجب عليه صدقة الفطر وبمثل هذا المال يحصل التمكن من الاغناء لا اليسر لان اليسر انما هو بالمال
الناجي ليكون الاداء من الفضل وذا ليس بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء
بل اذا هلك نصابا بالبذلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واذا لم يكن هذا النوع من الغنى مفيدا ليس
بان تكون القدرة الميسرة شرطا لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء الوجوب
قوله اختلف في ان امر الامر للمكلف بامر غيره بشيء سواء كان بلفظ الامر كما في قوله عليه السلام
مروهم بالصلوة او بالصيغة يعني صيغة الامر كما في قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا هل ليس
بامر من الامر لبذل الاول بنى بذلك الشيء وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والامر
للصبي من قبل الشارع بالصلوة قبل لو كان امر الابنى عليه السلام بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان قوله
عليه السلام لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امرا للصبيان بالصلوة وليس كذلك
لان عدم التكليف ههنا مانع قلنا ولا يعني لو كان الامر بالامر امرا كان قول المغير عبد لآخر
يخرج من ملكك تعديا لان امر العبد الغير يغير اذنه والامر لعبد الغير بغير اذنه تصرف في ملك الغير
يكون تعديا ولكان ذلك مناقضا لقول الملك للعبد لا تخرج لانه امر له ونهي والازم منتف للقطع
والاتفاق كذا قال المحقق في شرح المختصر ونقول لانه بمنزلة قول الملك للعبدات مامور بهذا
وانت بمامور وهذا واجب عليك وليس بواجب فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوت
الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما منطوقا ومفهوما قلنا لا مدخل لذلك في لزوم التناقض
علة ما في الباب انه يترجح احدهما بقوة دلالته على ان هذا ليس اختلافا بالمنطوق والمفهوم
بل بالذات والواسطة قوله وقيل امر واستدل على ذلك بانه فهم من امر الله تعالى رسوله انه يامرنا
وكذا من قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا والجواب انا نفهم ثمة قرينة تدل عليه
وهو العلم بانه مبلغ لامر الله وامر الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل نفسه الذي محل
النزاع قوله واثباته يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء يفسر تفسيرين احدهما حصول الامتثال
به والآخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المامور به على الوجه
يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء
به فقد اختلف فيه فقال الاكثرون وهو المختار عند المحققين ان اتيانا المامور به يوجب
الاجزاء المفسر بسقوط القضاء به ويستلزمه وقال القاضي عبد الجبار ومن تبعه
لا يستلزمه احتج الفريق الاول بانه لو لم يستلزم الاتيان بالمامور به على الوجه الذي يسقط
القضاء لم يعلم امتثال ابدا اي خروج عن العهدة بحيث لا يبقى على تكليف بذلك الفعل
والازم منتف اما الملازمة فلان ترج يجوز ان يأتي بالمامور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه

فعله مرة اخرى واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والغرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شئ وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل وقد منع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فان مذهب عبد الجبار وهو انه قد اتى الواجب واتى بالمامور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال لا يمتنع عندنا ان يلزم الحكيم ويقول اذا فعلت اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك وهذا شعر بان ليس القضاء في الخروج عن عهدة الواجب هذا الاحتمال في انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر ولا خفاء في ان الاتي به ثانيا لا يكون فعل المامور به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا يتم الدليل الثاني على انه قد لا يسلم انه القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم واصح الفرقين الثاني بوجهين الاول انه لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما اتما او ساقطا عنه القضاء والتالي منتف اما الاولى فلانه امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كما تما وان امر بصلوة بظن الطهارة فقد اتى به على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فكان ساقطا عنه القضاء واما الثانية فبالاتفاق والجواب اما اولا فبمنع انتفاء اللازم بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلى مثلها لان المسئلة مختلف فيها قلنا المنع الى ان تثبت واما ثانيا فبان المامور به صلوة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بامر آخر فهذا واجب مستانف بامر متجدد والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء مجاز الا ترى ان الاول الثاني لو كان مسقطا للقضاء لكان تمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء ولا يسقط باتفاق والجواب انه ان اريد بالقضاء في قوله لكان تمام الحج مسقطا للقضاء قضاء الحج المامور به والا فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو اتى بالمامور به على وجهه وان اريد قضاء الاتمام فلا نسلم انتفاء اللازم هذا تحقيق الكلام في هذا المقام وما ذكره المص في اثناء الكلام مما يستدل به على مسئلة اخرى مختلف فيها وسياتي بيانها ان شاء الله تعالى قوله ولا كراهة فيها يعني في الصلوة من حيث انها صلوة فلا ينافي ما اشتهر فيما بينهم من اسناد الكراهة الى الصلوة قوله وقال الشافعي تبقى صفة الجواز لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه فلو زال جوازه بنسخ وجوبه لما جاز واللازم منتف وثمرة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وكون الوجوب منسوخا مجمع عليه فبقي الجواز عندنا وليس عندنا قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان الارادة شرط لصحة الامر لكنهم اختلفوا فيما بينهم البغدادية منهم ارادة الله تعالى لفعل نفسه هو انه فعله وهو غير ساه ولا مكره وفعله غير وهو حشو وامر فيكون الامر عين الارادة ح وقال غيرهم ان الارادة غير الامر لكنها عين الطلب

والية مال بعض اهل السنة فعلى هذا يكون الخلاف بنائيا لا ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة توجب لمحالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا يكون الخلاف ابتدائيا قال شارح المغني وعند التحقيق هذه المسئلة ترجع الى مسئلة خلق الافعال وقال القاآني والحق ان هذه الخلافية مبنية على خلافية اخرى وهي ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامور بن بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام وقد يستدل على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة في الشاهد فان السيد اذا امر عبده وانكر عليه السلطان ذلك واعتذر عليه السيد بانه لا يطيع امره واراد اظهار ذلك العذر للسلطان ولم حضر عنده فامر عبده بالفعل فانه ح لا يريد من العبد الفعل ليظهر للسلطان تردده فان العاقل لا يريد افعال نفسه وعارضت المعتزلة بان هذا وارد عليكم ايضا لان الامر عندكم طلب الفعل فالعاقل لا يطلب افعال نفسه قال الشيخ ابن الحاجب في مختصره هذا السؤال لازم فاعترف بانه وارد ولكن الجواب ليس بوارد لان الطلب لا يستلزم عقابه بل الطلب مع عدم امتثال العبد يستلزم خلاصه فيكون المجموع مطلوبا والعاقل قد يحصل احد جزئي مطلوبه ويتوقع حصول الجزء الآخر فالسيد يطلب منه الفعل ويتوقع منه عدم الامتثال ويكون غايته ان المامور به وامر قوله في الامر الاعم من امر الله تعالى ذكر في حواشي شرح التلخيص ان اسم التفضيل اذا استعمل باللام ومن يجوز ان يتعلق من باعتبار اصل الفعل لا باعتبار المعنى التفضيلي فلا اعتبار في الكلام قوله ويؤمر الكفار بالايمان باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي المدلول عليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الآية قوله واعتقاد وجوبها العبادات اي وجوب ادائها الثابت بالخطاب اللازم لثبوت ثبوت نفس وجوبها ذكر في المنار وبالشرايع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف وفيه اشكال لانه ان كانت المواخذة اعتقاد لزوم موجب الامر والاداء كما يشير اليه كلام شمس الايمة حيث قال ولا خلاف ان الخطاب بالشرايع يتناولهم في حكم المواخذة في الآخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم يكفرون اللزوم اعتقادا او ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهذه مواخذة بترك الايمان لانهم مخاطبون بالاعتقاد بالشرايع والاقرار بها فالتخصيص بالمواخذة في الآخرة ليس بصحيح لانهم مخاطبون بالايمان فقوله بلا خلاف ليس بصحيح لان من قال انهم ليسوا بمكلفين بادائها في الدنيا لا يمكنه القول بان العقاب على ترك ادائها كذا في شرح البديع وقد يقال اصل الوجوب ثابت في حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التي ثبت بها سلامة الاسباب والآلات فهو ازم كمديون لم يطالب دينه حتى مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فيؤاخذ في الآخرة قوله فيعاقب عليه فان قيل ما سبب مؤاخذه الكافر باصل الوجوب دون الملم قلنا لاشك ان المواخذة في حكم الآخرة متعلقة بوجوب الاداء لكن الكافر جعل نفسه باختياره الكفر مخاطبا عن اهليته

ان على ان الارادة ليست شرطا لصحة الامر

فان الكفر من العوض ما المكتبة

المطالبة بخلاف المسلم فانه الذي وجب عليه الحق هو الذي اخرجه اهلية المطالبة فسقط
عن جهة صاحب الحق فلا يواخذ بها في الآخرة قوله وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات
في الدنيا بيننا العراقيين سنا وبين عامة مشايخ ماوراء النهر فذهب اهل العراقيين انهم يؤمرون به
يعني ان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي واما عند مشايخ ديار ماوراء النهر لا يؤمرون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم فانها يحتملان السقوط بعذر واما
الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا وقال قوم منهم مكلفون بالنواهي لانهم ليق بالعقوبات الزاجرة
دون الاوامر قوله وانما يظهر فائدة الخلاف فيما بقي في الآخرة وقيل فائدة الخلاف
تظهر في الدنيا ايضا فان الزكوة تجب على غير مسلم وقد حال عليه الحول في زمان الكفر عند
العراقيين كما تجب عند مشايخ ماوراء النهر بعد مضي الحول وكذا الحج على من استطاع اليه ثم صار
عاجزا عند الفريق الاول دون الثاني ليس ببعيد قوله كان هذا القائل لم يجعل حول المرام
والله الموفق للمرام قوله بخلاف الايمان اشارة الى دفع ما يرد على تعليل التنقيح اعني قوله ولكن
الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له من انه منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا
لنيل الثواب وحاصل الدفع ان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان واذا جاء الحق وزهق
الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر
فلا يصير الكافر اهلا للثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر قوله ومنه النهي لصدق
تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد والنهي في اللغة المنع ومنه
النهية للعقل لمنعه عن الرذايل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف واعلم انا لعلة اختلفوا في النهي
فذهب جماعة من المتكلمين الى ان المقصود بالنهي ليس هو عدم الفعل
كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدورا للعبد ولا
حاصلا بتحصيله فيكون عبثا بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وذهب جماعة اخرى
منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان
يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه قوله فان المكره ليس
بمنهي عنه حقيقة قال في التقدير صيغة النهي وان كانت متبددة بين التحريم كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع معناه لا تبايعوا والتحقير نحو
ولا تمدن عينيك وبيان التعريفية كقوله تعالى ولا تحسبن انه غافلا والدعاء كقولك للداني
لا تكلني الى نفسي وايانا يس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد الى ما هو الاولى كقوله
تعالى لا تسئلوا عن اشياء الآية والشفقة كقوله عليه السلام لا تعذوا الدواب كراسي فهو
مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق واختلف فيها فقيل انها حقيقة في التحريم دون
الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف على ما تقدم
في الامر وموجبه والحق به الانتهاء عن المنهي عنه لان ضد الامر موجبه وحسن الايثار
هذا بقي ان صيغة النهي هل توجب التكرار والمقول قال المحقق في شرح المختصر بخلاف يعني

صيغة النهي الامر في ان حكمها التكرار فيتحتم حكمها على جميع الاديان والنفوس فيجب الانتهاء
في الحال وبه يشعر كلام العلامة التفتازاني في شرح التلخيص حيث قال وليس النهي كالامر في
عدم التكرار لعدم التكرار اذ الحق ان النهي يقتضي التكرار وقال صاحب المفتاح الخلاف
في ان النهي يوجب التكرار كالامر لا يتاتى ههنا لانه يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار يعني اذا
قال لغيره الامر يوجب التكرار لانه يقول لانا النهي يوجب التكرار لان الانتهاء الواجب
مما يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار اذ هو عبارة عن الامتثال بموجبه مرة بعد اخرى
بخلاف الامر فانه لا يقتضي الاستغراق فيتصور فيه التكرار قوله وهو يوجب دوام الترك
يعني ان النهي يوجب دوام ترك المنهي عنه عند المحققين الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف
فيه بعض حيث ذهب الى انه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كما في الامر قوله لان
معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم ولانا لم نزل العلماء يستدلون
بالنهي على الدوام مع اختلافا في الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما
صح ذلك قوله كقوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وكقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن قوله قال المخالف لو كان للدوام لما نفك عنه وقد انفك عنه فان الحايض نهيت
عن الصلوة والصوم ولا دوام قلنا كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض
لانه مقيد به فلا يتناول غيره على ان النهي ههنا مستمر مستغرق لجميع العمر منقطع في وقت
فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم في جميع عمرها في ايام حيضها قوله ويقتضي
القبح ذكر في الميزان ان حكمه ضرورة المنهي عنه حراما فاما موجب الانتهاء فحكمه من حيث هو
امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي اما حكمه ضرورة المنهي
عنه حراما وفيه نظر لاحتمال العكس وهو ظاهرة لا تفعل وكون المنهي عنه حراما مقتضاه
لا موجبه ولذا قال المصنف ويقتضي القبح يعني انه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة
الناهي فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يامر الا لحسنه قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وورد انه يجوز تحريم الامة
فيه عقوبة لمخالفته جرما نا او تعبدا اما تحريم الحرمان كتحريمهم على اليهود كل ذي ظفر
وكتحريمهم عليهم الشروب من البقر والغنم عقوبة لهم لمفسدة فيه لما اجمل لنا ذلك مع انا
اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله ذلك جزيناهم ببغيهم واما تحريم الصيد في حالة
الاحرام والجواب انا لا ندعي انه في كل منهي عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح
والحسن والقبح شرعيان فكل ما نهى الشارع عنه فهي قبيح كما ان كل ما امر به فهو حسن غاية
ما في الباب انا لا ندرك القبيح وذلك لا يوجب العدم في نفسه وقوله تعالى ذلك بما كانوا
ببغيهم لا دلالة فيه على عدم القبح وانما دلالته على ان حكمة النهي وجعله قبيحا المجازاة
ببغيهم وكذا في حرمة الصيد لا دلالة عدم فيه سوى عدم العلم به وهو ليس بدليل
قوله فهو لما بعينه اعلم ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به اذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تقرر هذا فنقول المنهي عنه في صفة البيع ينقسم انقسام المأمور به الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك ينقسم المنهي عنه الى القبح لعينه وانه نوعان وضعا او عقلا او شرعا والى القبح لغيره وانه نوعان وضعا ومجاورا تحقيقا للمقابلة فما قبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرفت قبحها بحيث لا تحتمل الحسن في العقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب مركوز في العقل وكذا الظلم وما قبح لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال وكذا امانى الصلباء والرحم قبل ان تحمل لا مالية فيه فصار بيع هذه الاشياء بمثابة الحلول في غير محله كخضرب الميت وخطاب الجماد وكذا الصلوة لما حضر الشرع اهلية العبد لاداتها على حال الطهارة عن الحدث فيكون فعل الصلاة عن الحدث بمثابة الحصول من غير محله فالتحق هذه الاشياء بالبيع عقلا بواسطة عدم المحلية والاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم ان قبح لعينه انذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما تقرر ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع هو عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه المنهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة قوله وحكمه البطلان اى عدم المشروعية باصله ووصفه لانما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه لان القبح الذاتي ينافي المشروعية وهذا بالاجماع ولقائل ان يقول الكذب من هذا القبيل وهو قد يستحسن القبح عنه ويصير حسنا لاصلاح ذات البين فلو كان قبحه لذاته لما جاز الانفكاك عنه ازما بالذات لا يزول وكذا بيع الحر كان جائزا في بني اسرائيل قوله واما لغيره وصفا لازما المنهي عنه يعني يتصل بالمنهي عنه المعنى المقتضي للقبح بحيث يصير لازما له ولم يمكن الانفكاك عنه وذلك مثل الربا فانه وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون فيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فيه كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم الزائد لا عوض له فلم توجد المبادلة فيه وهو فرع على المزيد عليه وكان كالوصف والان اصل المبادلة وقد وجد ولكن لم توجد المبادلة التامة فقد وجد اصلها وفقد وصفها وكالصوم في الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق فانه عبادة في نفسه ولكنه قبح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو انه يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت كالوصف اللازم لعدم تصور الانفكاك ولما كان المعنى الموجب للقبح فهذا القسم بمنزلة الوصف كانا شيئا واحدا لا يتصور الانفكاك عنه من الجاور في القسم الآتي فاوجب الفساد في المشروع قوله سواء صدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن يصدق على البيع وليس ركنا البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا صلى فجرى

مجرى الاتصاف كما تقدم قوله او مجاورا المنهي عنه يعني مجاور المعنى المقتضي للقبح من حيث انها اجتمعا بطريق الاتفاق بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب او لا يصدق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل وصل الى القطع لان يكون داخلا في حقيقته كوطي الرجل زوجته حالة الحيض فان المنهي عنه لمعنى استعمال الاذى كما في حالة الظهر الفاسد بان يقع الظهر بين الدين في مدة الحيض وكالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل الانفكاك عنه لانه يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بالسعي بالجمعة في الطريق ذاهبين وكذا الاخلال يوجد بدون البيع بالاشتغال بعمل آخر وكالصلوة في الارض المغصوبة فان النهي عنها لارض شغل ملك الغير بدون الاذن والشغل بدون اذنه مجاور للصلوة قابل للانفكاك بان يلحقه الاذن بها له من المالك وينتقل اليه الملك بسبب من الاسباب قبل فيه يجب اذ لا يسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في المطلق ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك استعمال الاذى من الولي حالة الحيض وجوابه انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك عن الجملة وهو ممنوع وذلك ان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم السابق اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا كما قررنا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك عنه في الجملة كليتا وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي يترك به السعي واذ الشغل لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة كذا قال القائل ولا يخفى ان هذا الجواب من قبيل مقابلة المنع بالمنع وهو غير موجب حكم هذا القسم ان يكون المنهي عنه صحيحا مشروعا في اصله بعد النهي بالاتفاق الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لا يوثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد قوله والمنهي نوعان نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسنا لا يتوقف تحققها على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها لا يتوقف تحققها على الشرع فانها كانت معلومة قبل عند جميع اهل الملل فنهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع اى لا يدرك الا بخطاب الشارع كالصلوة والصوم والبيع فان كون الصلوة عبارة عن اركان معلومة وشرائط مخصوصة لم يكن معلوما قبل الشرع وكذا كون الصوم عبارة عن امساك مخصوص في وقت مخصوص من الاهل وكذا كون البيع عبارة عن ايجاب وقبول بلفظين ماضيين مع شرائط يرجع بعضها الى الاهل وبعضها الى المحل مما لا يعرف الا بخطاب الشارع والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في عينها بلا خلاف لان الاصل ثبوت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي دون غيره فلا يترك هذا الاصل بلا ضرورة والضرورة في الافعال الحسية لانه يمكن تحققها مع القبح

قاله السيد وتبعه شارح المغني النبلي

لوجوده حسنا فلا يمتنع بسبب القبح كالظلم فان قبحه مركوز في العقول وورد الشرع اولا
ولذا حرم في الاديان وقال بقبحه من لا يقول بالتحسين والنهي المقارن بالقرينة الصالحة
عن الظاهر اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة لغيرها فلذلك اقترانه كان وصفا
قائما بالمنهي عنه فيجوز ان يكون القبح لعينه في ان كلامنا بالحل وان كان مجاورا متصلا عنه فلا
والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره اذا ورد عن الافعال الشرعية
يقتضي قبح عينها لكن يكون القبح متصلا بالنهي عنه حتى ينفي مشروعيا ما اصله دون وصفه
عند قاضي الامر لكن كاملا وعلى حقيقته وهما ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار
العبد لان يصير مجازا عن المنع والنفي والنهي المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر
اذا ورد عن الافعال الشرعية يقتضي ما تفيده القرينة وسيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى
قوله فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاورة يعني ان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
على ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو الاذى بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى قل هو اذى حتى يطهرن
احصان المقذوف بالوطي في حالة الحيض وثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول والتحاب
وتكميل المنهي قوله قال الشافعي المنهي المطلق يعني العاري عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح
او لغيره اذا ورد عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لعينه فيبطل المنهي عنه حينئذ واستدل
عليه بوجهين تقدم الاول ان العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة والنهي في اقتضاء القبح
حقيقة فيكون العمل واجبا اما ان العمل بحقيقة كل قسم واجب فلان الحقيقة اصل في
كل باب والعمل بالاصل واجب واما ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فبالقياس على الامر
لان الامر في اقتضاء الحسن حقيقة والعمل بحقيقة الامر واجب حتى كان المامور به حسنا
لعينه في عينه الابدليل فكذلك النهي وهذا الان المطلق من كل شيء ينصرف الى الكامل ويحمل
القاصر والكمال في صفة القبح في كونه قبيحا لعينه كما في جانب الحسن فثبت انه الموجب اصلي
فوجب القول به وح لا يتصور ان يكون مشروعا بعد النهي فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم
ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة بقوله لا محالة باطلة فانه لو كان واجبا
لانسد باب المجاز واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله واما ثانيا فلانا لا نسلم ان النهي
في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له فقياسه على الامر قياس في
اللغة وهو بالحمل ولئن سلم ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لكن ما اذا اردتم بذلك القبح
لعينه ام لغيره والاول ممنوع والثاني هو المطلوب قوله لان المطلق من كل شيء ينصرف الى الكامل
قلنا مسلم قوله والكمال في صفة القبح في كونه قبيحا لعينه قلنا في الحسيات او في الشرعيات
او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام فيه وكل من الاخيرين ممنوع فان الكمال انما يكون القبح
لغيره ايما على حقيقته وتقرير الثاني انا لا نسلم ان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما سنا في
بين المشروعية والمعصية لان المشروعية والمعصية تقتضيان حكمين متنافيين اما يكون شيء واحد
في بعض الصور كالنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح كنكاح المحارم لا يضر لانه مجاز

عن الجمع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين كما نحن فيه فلا نسلم قوله قلنا كمال المقتضى
هنا يبطل المقتضى بخلافه ثمة تقديره ان القبح ثبت بالنهي مقتضى شرعا تحقيقا لحكم النهي
والثابت بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة تصحيح المقتضى فثبت على وجه يكون محققا
للمقتضى لا مبطلا له وذلك فيما ثبت القبح لغيره وضعفا كما قلنا الا ان يكون بطلانه مشروعية
كما ذهب اليه الشافعي لان ذلك ابطال المقتضى لتحقيق وبطلان المقتضى يقتضي بطلان
المقتضى وهو القبح وبهذا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان الحسن في المامور به وان كان ثابتا
بمقتضى الامر لكن كماله وهو ان يكون حسنا لعينه لا يطلب الامر بل تحقق موجبه وذلك ظاهر
بخلاف النهي فان كمال القبح يجعله في اصله يبطله على ما قررناه قوله لان المنهي عنه يجب ان
يكون متصور الوجود قال في البيان ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم
في اطاعته بالاتيان بما نهى عنه باختياره يثاب عليه ومتى اقدم على مباشرة باختياره يعاقب
عليه والابتلاء بالنهي انما يتحقق فيما كان المنهي عنه متصور الوجود وكونه قبيحا لعينه
ومنهيا يقتضي ان لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء على عدم في نفسه لا تعلق له
باختياره وهذا لا يثاب عليه الامتناع من المنسوخ ونظيره ان من امتنع عن شرب الخمر
مع بقاء القدرة عليه يثاب لان العدم بناء على امتناعه اما لو امتنع عنه بانه لا يجدها
لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها فعلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي
قبحه فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع
اذ وجوده لا يمتنع بسبب القبح في عينه واما في الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا
يتحقق شرعا مع القبح لعينه فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب
الخصم وجانب التصور قلنا نرجح جانب التصور اولا لان التصور هو الموجب الاصلي
للنهي لغة وشرعا وعرفا اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى والانتهاء
والامتناع واحد واما شرعا فلتحقق معنى الابتلاء فيه واما عرفا فلانه يستقبح ان يقال
للاعمى لا تبصر والقبح من مقتضياته شرعا فكان اعتبار الموجب الاصلي اولى ولان في
اعتبار جانب التصور يمكن الجمع بينهما بان يكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه وفي
اعتبار جانب القبح لا يمكن ولان في اعتبار جانب القبح ابطال حقيقة النهي لانه يصير
قبيحا وهو غير النهي جدا وفي ابطال ابطال القبح الذي ثبت مقتضى لان في ابطال المقتضى
ضرورة فيقوى على موضوعه بالنقض وفي اعتبار جانب التصور تحقق النهي مع علة
مقتضاه فكان اولى قال فخر الاسلام واما الشافعي فقد حقق المقتضى وابطل المقتضى
وهو في غاية المناقضة والفساد يعني جعل قبح المنهي عنه شرعية عينها فصار منفيا
وابطل حقيقة النهي وهو مناقضة لان وجود التابع يستلزم وجود المتبوع وجعل
القبح لعينه يستلزم انتفاء المتبوع وهو النهي وذلك باطل قوله وكون النهي لم يقابل النفي
في بعض الصور كالنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح كنكاح المحارم لا يضر لانه مجاز

شبكة الألوكة www.alukah.net

عن النفي ثمة لعدم المحل قوله واما من ذكر كالامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك فانه معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى المعنى الشرعي واجاب عنه صاحب التلويح بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء قال المحقق الشريف يرد عليه ان النهي عن الشرعيات يقتضي المشروعية وينبغي ان تكون الصلوة مشروعة للحائض في هذه الايام ولم يقل به احد واجيب عنه بان ذلك الاقتضاء فيما اذا لم يدل دليل على ان النهي عن الفعل الشرعي لقبحه لعينه او لغيره والصلوة في حالة الحيض ليست كذلك بل حما دل الدليل على ان قبحها لعينها لان اشتراط الطهارة عن الحيض وغيره في الصلوة مثلا ثبت بنص على وفاق القياس قوله والقائل ان يقول ايراد على قوله لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود وفيه بحث لان قوله يجب لو قدم عليه لوجد بشعر بان المراد انه يجب ان يكون متصور الوجود وقت الاتصاف من الفعل لا قبله فلا وجه لهذا الايراد بعد ظهور المراد قوله والمشروعات تحتمل هذا المعنى يعني ان المشروعات تحتمل الفساد بالنهي ولا تنافي ان المشروعية قائمة باصل الفعل والمعصية بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد فان المحرم اذا جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم بجماعا لاخلاله يفسد احرامه ويجب عليه المضي في ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض والصلاة في الاوقات المنهية والاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فعلم انه لا تنافي بين المشروعية وبين قبح الوصف قوله كالصلوة في الارض المغصوبة فانها مكروهة بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة والصوم في ايام النهي فان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالصلوة ودون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار لداء ما تعلق عليه من بديطوله او يقصر بقصر والمكان ليس بسبب للصلوة ولا معيارها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف ولا اثر لكون ظرفا لان نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف ولما كان اتصال الوقت اقوى كان تاثير اشد فقلنا الصوم في ايام النهي فاسد فلم يضمن بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع فيه لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارات لانها وجبت كاملة لا يتادى ناقصا ولما كان اتصال الوقت بالصلوة اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلوة في الاوقات المكروهة ناقصة لا فاسدة حتى تضمن بالشروع في الصلوة فيها ولا تصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور لانها وجبت كاملة لا يتادى ناقصا ولما لم يكن المكان متصلا

وفائدة النقصان تظهر في عدم تادية الكامل به وفائدة عدم الفساد تظهر في القضاء بالشروع .. منه

بها ولا وصفا لما كانت الصلوة في الارض المغصوبة مكروهة لا فاسدة ولا ناقصة فتضمن بالشروع فيها ويفعل لاسقاط ما في ذمته والنذور قال القائل ان يقول ينبغي ان لا تصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة مشتملة على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر وسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتها وما جز الصلوة وجز الجز جز وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جز هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون ماموريا به فلم يكن هذه الصلوة ماموريا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجز فلا يكون آتيا بالمامور به ويجاب بمنع ان الصلوة في الدار المغصوبة ليست ماموريا بها من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث انها صلوة مطلقا وح كون جز الصلوة المطلقة منهيا عنه ممنوع والهيئة الحاصلة بها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلوة المطلقة ضرورة كون النهي لازمة لها اذ الصلوة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة واذكان الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه اتى بالصلوة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور بها فتصح ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل ماموربه لكونه جزء من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرع من قرار نفس الفعل وفيه بحث لان هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة المعينة واذا كان هذا الجز منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة ماموريا بها والا يلزم ان يكون ساذ وناويجز ها ذون فيها وذلك تكليف ما لا يطاق واما النقض فغير وارد لان كلامنا في المركب الخارجي لا العقلي قوله والفساد في الوصف لا البطلان خلافا له واعلم ان النهي عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي والقفال وهو قول عامة المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ثم القائلون بانه يدل على البطلان في الجميع اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم شرعا لا لغة والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفي المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمرته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك والبطلان في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فمرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما

شبكة الألوكة www.alukah.net

عبارة عن معنا واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان النهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع في وصفه وان كان مشروعا بوصفه قوله وهو بناء على الخلاف الاول واعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في ان الاول ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفايدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله الثاني لانه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه عنده البطلان يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة والضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فانه لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم المقيد بان لا يكون من الشروط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي اذ لم تكن الضرورة قايمة ههنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا واورد عليه ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا في الصوم وصفا لازما فلا يناسب تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ويدفع بانه من قبيل اختيار المطلق بالمقيد فان شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاولى ووصفا لازما في الثانية هو خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس مثلا قوله فكان كالوصف فان قلت والنهي انما تعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي يفوت به المساواة الواجبة ولا خفاء في كون هذا الفضل تبعا وهو المعني بالوصف نقول النهي انما تعلق بالربوا لفوات شرط الجواز وهو المساواة باشتراط الفضل عن العوض وشرط الشيء تابع فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ان لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك قوله ويفسد البيع بالخمر يعني اذا باع شيئا متقوما كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمنا فيكون فاسدا وكذا اذا جعل الخمر مبيعا والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا بيع مقايضة فيكون كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا

لحكمه

لحكمه وهو الملك في محل تقبله وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجب في محل لا تقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي ليست بمحل العقد قوله الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط تحقق المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشرط بمنزلة الآلات الصناع قوله ان ركن المبيع وهو مبادلة المال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فان الخمر وان كانت مالا لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة والخمر كذلك لكنها غير متقومة لان المتقوم ما يجب بقاؤها بعينه او بمثله او بقيمته والخمر ليس كذلك لانها واجبة الاجتناب بالنص فمن حيث انها مال تصلح ثمنا لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي وقد وجد ومن حيث انها غير متقومة لا تصلح ثمنا فقلنا بالفساد لا بالبطلان قيل فيه بحث لان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا واجيب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بقوله الثمن ركن وجوده ركن الاول مما لا نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في الوجود فنقول المبيع في ملك البايع ركن حتى لو باع شيئا ليس في ملكه لا ينعقد البيع بخلاف الثمن والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه شيء يجوز فلو كان وجود الثمن ركنا كالمبيع لما تحقق البيع بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع قوله البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم ولكن الثمن يثبت به في ذمة المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا بخلاف المبيع وقوله لا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسد لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك التقوم وههنا معنيان ينفك احدهما عن الآخر فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية قوله ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط امر زايد لا يقال المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة لانا نقول هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو ممنوع بل شرط للصحة فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة شرعا فتنعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله ويفسد صوم الايام المنهية لان المشروع هو الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصف قايم به وهو الاعراض بالصوم عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت وظاهر ان الصوم يقوم بالوقت لانه معياره لا يتصور الصوم بدونه ولا فساد فيه والنهي تعلق بوصفه وهو كونه يوم عيد فلم ينقلب الطاعة المشروعة بسبب هذا الوصف معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية فصار فاسدا وهذه الطريقة اختارها الامام فخر الاسلام واعترض ابو المعين فقال النهي ورد عن صيام الصوم بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام الحديث وصرفها الى غيره عدول عن حقيقته وهذا لا يجوز الا بدليل والقول بان النهي وارد لترك الاجابة فيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لا نسلم ان الاعراض عن الضيافة غير

القايل الفاضل السمرقندي

المجيب الفاضل القاآني

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الصوم بل عينه لان فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة
مع السكون وان كان لفعل اضداد فكل واحد منها ترك الجميع كالقيام ترك القعود والاكل
وكالاسلام ترك اليهودية والنصرانية وغيرهما والقول بان ترك الاجابة ليس عين الصوم بل هو
غيره غير سديد لان المغايرة بين الشيئين تطلب من حيث الذات لا الجنس فان تصور وجود
احدهما بدون الآخر من حيث الذات وان كان لا يجوز الانفكاك لا بين جنسيهما كالجوهر مع
مع اعراضه المعينة متغاير ان لجواز تصور وجود احدهما بدون الآخر وان كان الانفكاك بين
جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تقوم الجوهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض
بنفسها ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب في هذا اليوم
المعين شيء واحد وان كان في الجملة يتصور وجود احدهما بدون الآخر واجيب بان النهي
الوارد عن عين الصوم اما ان يكون عن الصوم اللغوي او الشرعي وليس كلاهما في الاول والثاني
اما ان يكون منهيا عنه لكونه صوما في نفسه او لامر آخر لا سبيل الى الاول لانه من حيث كونه صوما
عبادة فلا يجوز ان يكون من تلك الحيثية منهيا عنه وذلك لانتفاء فيه والثاني هو المطلوب
وبان عين الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات مع النية وهذا يتصور ان
يكون قبل يوم العيد وايام التشريق وفيها وبعدها واما الاعراض عن الضيافة فلا يكون
الا فيها فاذن يكون احدهما عين الآخر غاية ما في الباب ان الصوم فيها يستلزم الاعراض عنها وبه
يحصل المطلوب قوله فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلاث والاجابة هذه الطريقة هي
التي اختارها ابو المعين ومعرفتها يتوقف على معرفة مقدمات منها ان الترك ضد
المتروك ويتعلق بها ثواب وعقاب ومنها ان الفعل اذا كان له ضد واحد يكون
فعل كل واحد منهما تركا للآخر ومنها ان ما كان له اضداد ففعله ترك لاضداده فيجوز
ان يختلف حكمه باعتبار الاضافة الى المتروك كترك المنهي عنه فانه واحد في ذاته وبوصف
بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد آخر ومنها انا كان متحدا حقيقة يلحق في
الحكم بالمتعدد لعارض وجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة او تعلق المختلفة
به ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل
الاصل متبوعا والعارض تبعا لاستحالة العكس وتعذر التسوية واذا عرفت هذه
المقدمات فاعلم ان الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب والجماع والاجابة دعوة
الله تعالى عباده بالعقائد وقد شرفه الله محمدا عليه السلام وامته بهذه الضيافة فوجب
عليهم اجابة دعوته فكان الصوم ترك الاجابة والمفطرات الثلاث وهو في نفسه شيء
واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب عبادة مادة وفاعلا بما يتعلق به من الحكم وبالاضافة
الى اجابة الدعوة منهي عنه وهو متحد في ذاته وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة
الدعوة غير الاكل والشرب يتصور وجودهما بدون الاجابة وكان الصوم الذي هو متحد
في ذاته باعتبار المتعددة بمنزلة المتعدد وباعتبار الاضافة الى الاجابة منهي وباعتبار

الاضافة الى

الاضافة الى الاكل والشرب عبادة وكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات
وباعتبار الحكم راجعا الى غيرها هو مستحسن ثم اجابة الدعوة بالنسبة الى الصوم
لان في هذه الايام ضده وفي جميع الاوقات ضد الاكل والشرب فكان الصوم باعتبار
الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع
فترك الاجابة جعل كانه وصفه وترك الاكل والشرب جعل كانه متبوع فبقي بالنظر اليهما
مشروعا وخلاصة الكلام في هذا المقام ان المنهي عنه عين الصوم بجهته والمشروع ايضا
عينه بجهة وجاز ان يكون الشيء الواحد مشروعا ومنهيا بجهتين مختلفتين عند عامة
الفقهاء فان ابا المعين على ان جعل الاعراض الذي جعله الامام فخر الاسلام وصفا
عين الصوم وسماه جهة ولذا قال صاحب البيان ليس بين الطريقين مغايرة في التحقيق
هذا ويرد على المصنف اختار هذه الطريقة هنا مع انه اختار فيما سبق طريقة فخر
الاسلام وقد خطر ببالي ان الصوم في هذه الايام اذا كان عبادة عن مجموع ترك
المفطرات الثلاث وترك الاجابة فكونه منهيا باعتبار ترك الاجابة يستلزم ان يكون
الصوم فيها قبيحا لعينه بناء على ان ترك الاجابة ليس عين الصوم بل عينه كما زعم ابو
المعين فيكون الصوم فيها باطلا لافاسدا وهو خلاف المذهب على ان جعل ترك الاجابة
بمنزلة الوصف على هذا التقدير تكلف وتعسف كما لا يخفى فالحق احق ان يتبع وهو
طريقة فخر الاسلام وعليها جمهور العلماء الاعلام جعل الله سعيهم مشكورا وعلمهم مبرورا
فلا يلزم ان الشروع في ظاهر الرواية لان الشروع فيه متصل بالمعصية وجب
قطعه شرعا وما وجب قطعه شرعا لا يجب على القاطع شيء لانه بار صاحب الحق فيما
عن الهمام وروى بشر والوليد عن ابي يوسف انه يلزم القضاء بالشروع فيه كذا في
الاسرار والكشف وفي المبسوط لا قضاء عليه عند ابي حنيفة وعندهما عليه القضاء لان
الشروع كالنذر وكالشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة فتح وصحة النذر بالصوم
المعصية عنه يعني ان النذر به صحيح لانه نذر بالطاعة والنذر بالطاعة جائز بالاجماع واما
وصفا لمعصية متصل بذاته فعلا واما باسمه ذكرا وهو حال النذر فلا ينعقد
تصور المعصية لا نذر وعند النذر لا معصية فيصح النذر وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه لو اضاف النذر الى يوم النحر لم يصح نذره ولو اضافه الى الغد والغد
يوم النحر صح نذره والفرق ان صح في نذره بما هو منهي عنه وفي الثاني لم يصح لانه
قال غدا وهذا كما لو قالت المرأة على صوم يوم حيضي لم يصح النذر ولو قالت غدا وغدا
يوم حيضها صح النذر وجواب ظاهر الرواية عنه ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم
وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علقت النذر بصفة لا يبقى معها اهلا
للاداء لم يصح لانه لا يصح الا من الاهل كما لو قال لرجل يقول له علي ان اصوم يوما اكلت فيه كذا
في التقرير والبيان وبهذا علم ضعف قول المصنف حتى لو قالوا الوصح بذكر المنهي عنه فقال

آي بيان طريقة فخر الاسلام وطريقة
ابو المعين منه

عند على صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية لان عدم صحة النذر على رواية الحسن دون ظاهر الرواية تولد والصلوة في الايام المنهية دونه فتضمن بالشروع ولا تصح له وقوف ما في المغصوبة اه والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلاثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في الصوم في الايام المنهية لانه بطريق الاتصاف فلذا لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فالقبح فيها اقل من القسمين فلذلك لم تكره ولم يوجب الفساد فالنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة قوله لكونه ظرفا لها فقط يعني لامعيارها فلا يؤثر بالفساد بخلاف الصوم فان قبل لما كان ظرفا لها وجب ان لا يؤثر في النقصان ايضا فان فساد الظرف لا يؤثر في فساد المظروف كالصلوة في الارض المغصوبة وانتم تقولون بنقصانها قلنا اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا بل لانه سببها وفساده يؤثر في فساد المسبب لامحالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا اثر في النقصان وفائدة النقصان تظهر في عدم تادية الكامل به لانما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وفائدة عدم الفساد تظهر بالضمان بالشروع بخلاف الصوم فانه يتقوم بالوقت ويعرف به لكونه معيارا فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع في ظاهر الرواية واما الصلوة في الارض المغصوبة فان النهي عنها متعلق بما ليس بوصف فلم يؤثر في الفساد ولا في النقصان وههنا بحث من وجهين احدهما ان النقصان لا يمنع الجواز كالكراهة بدليل ان من ترك بعض الواجبات في الاداء والقضاء يخرج عن العهدة وينبغي ان يتادى بها الكامل كالصلوة في الارض المغصوبة والجواب انه انما لا يمنع الجواز اذا كان فيما لم يدخل تحت الامر لعدم الاحتلال بالمامور به واما اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا فلا سلم عدم المنع فانه يخل بالمامور به والوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فالنقصان فيه يمنع الجواز كوصف العمى في رقبة كفارة اليمين فانها واجبتها فلم تدخل تحت الامر لشوبها باخيار الاحاد التي لا يراد بها على الكتاب فتوجب العمل لا العلم ففوات لا يؤثر في منع الجواز كفوات صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين اذ المامور به كامل اصلا او وصفا وثانيهما ان هذا الكلام انما يستقيم على تقدير ان يكون الوقت سببا للنفل لان كلا منافيه والنفل ليس بموقت ولا مامور به والجواب التزام اذ الوقت سبب للنفل وذكر في ذلك وجهان الاول اذ ادراك كل كل ازمان نعمة تستدعي شكرا وكان ينبغي الاشتغال بالشكر الا ان الله تعالى رخص بالايجاب في البعض فاذا اندرا وشرع فقد اتى بما هو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض الحق النفل بها فجعل الوقت سببا لما ان يجب بفعل العبد وهو الشروع او النذر والايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع والوقت سبب فيما يوجبه الشرع فكذلك فيما اوجبه العبد بدليل انه لو شرع في النفل في الوقت المكروه ثم افسده وجب القضاء لا في وقت مكروه كما في الواجب بايجاب الشرع قوله تذنيب قال بعض المحققين التذنيب جعل الشيء تابعا

لشيء غير مفارق له وهو هزل او مصنوع اهل التدوين لم يجده في كتب اللغة وفي عبارة الصحاح ذنب عمامة اذا جعل له علامة وهو ايضا ينا سب المقام والذنابة بالضم التابع وفي تسمية البخ تذنيبا اذ نابة اشارة الى ان هذا البحث ليس تابعا للامر والنهي فعند ذكره انما صار تابعا بفعل المصنف وتصرف منه قوله واعلم انهم اختلفوا اعلم ان مسألة الامر والنهي في حكم ضدها عظيمة وقد اختلف الاصوليون فيها اختلافا لا بد من تحرير محل النزاع فيها وتقريرا قوالهم فنقول لا نزاع في ان الامر بالشيء نهي عن ترك ذلك الشيء بالتضمن نهي تحريم ان كان الامر للوجوب ونهي كراهة ان كان للندب فاذا قال لغيره لا تترك الصوم فانه يلزمه لا ترك الصوم وانما النزاع في ان الامر هل هو نهي عن ضده الوجودي مثلا هل قوله اسكن عينى قوله لا تتحرك بمعنى ان المعنى الذي عبر عنه باسكن عينى ما عبر به بلا تتحرك فيكون عبارتان لافادة معنى واحد ام لا لان صيغة اسكن عينى صيغة لا تتحرك فانه ظاهر الفساد لم يذهب اليه احد فذهب بعض الشافعية والقاضي ابو بكر اولا الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده بالمعنى المذكور وقال القاضي آخرا وكثير من الشافعية وبعض المعتزلة ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا انه عينه اذ اللازم غير الملزوم وذهب امام الحرمين والغزالي وكثير من المعتزلة الى انه لا حكم لكل واحد منهما في ضده اصلا بل هو سكوت عنه ومنهم من اقتصر فقال الامر بالشيء عين النهي عن ضده او يستلزمه وقال ابو بكر الجصاص وهو مذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واهل الحديث في ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان واحدا كالامر بالايمان نهي عن الكفر اذ كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع يكون الامر به نهيا عن جميع اضداده وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين الامر الايجاب والندب فقال الامر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به واضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لانحرامه ولا نهي تنزيه ومن لم يفعل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد عند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين ثم ذهب بعض المعتزلة منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وقال بعضهم يوجب كراهة ضده ومختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يوجب ان يكون ضده في معنى سنة مؤكدة وذكر صاحب التقويم ان المسألة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا تظهر المسألة هذا الظهر وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر ايضا وذكر عبد القاهر البغدادي ان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به

مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كخصال كفارة اليمين واحدة منها واجبة مامور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها لغير ها هذا تقرير القول في هذا الباب ولما لم يتعرض المص لايراد ادلة المخالفين والجواب عنها اقتصرنا على هذا خوفا عن الاطناب بما هو خارج عن الكتاب قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده ان فوت المقصود به والا فالكراهة ذكر في العنوان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده لانه ثابت بمقتضى حكمه فكان دون اثباته بالصريح يعني ان استلزام الامر للنهي ثبت باقتضاء النص لا بالعبارة والاشارة والدلالة وذلك ظاهر وما ثبت بالاقتضاء يكون ضروريا فيتقدر بما يندفع به الضرورة وهو الكراهة لانه دون الثابت بصريح النص كذا قال الشلبي في شرحه وانكر الشيخ ابو العين على من قال الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده حيث قال في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتاخرين من ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه بدل ولست ادري ما اذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكاب ضده انهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لا تعدد المامور به من غير فعل كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المامور به كما قال ابو هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد للوعيد اذ هو متوجه بدونه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم يتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة بمباشرة فعل مكروه ليس بمحظور وهذا ما لا يتماراه جميع اهل العلم اجاب عنه صاحبا الكشف بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به واما اذا تضمن الاشتغال به تفويته فلا محالة يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كالصوم يوم النحر وقد يجاب عنه ايضا بانا سلمنا ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه ولكن المعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل الضد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشئ قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها للكسل يعاقب صلوة اخرى فتعاقب هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة لكن يرد عليه ان اراد بالاقتضاء الاصطلاحي وهو ان لا يكون للامر صحة الا به فليس كذلك فان الامر في نفسه صحيح لا يحتاج الى تقدير حاذكر وان اراد ان موجب الامر ذلك وهو ايضا ليس بصحيح وهو ظاهر فان موجبه الوجوب لا كراهة ضده فلا بد اراد به معنى آخر فلا بد من تصوره مع ان غير متعارف كذا في شرح المغني ويمكن ان يقال ان هذا الاقتضاء على خلاف الاقتضاء المصطلح وهو الشئ اذا لم توقف صحة المنطوق عليه بل المراد به ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بالضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فوق للكلف فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فوق للكلف اي عن المطرائي والثلاث فوق الحرمة قال في شرح المغني ان تحريم الضد اذا لم يكن مقصودا

بالامر لانه لم يوضع له بل انما ثبت بطريق الاقتضاء كان الاشتغال الى غاية المامور به مكروها لا حراما ولا يكون مفسدا للمامور به ما لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا للمامور به فحينئذ يحرم لان تفويت المامور به حرام فصار الحاصل انه اذا وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث التفويت فان لم يفوت يكون فعله مكروها فان شابهة المنهي عنه توجب الكراهة فعلى هذا ان المصلي اذا تعدث قام في الصلوة لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر وهو القيام الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية لانه يمكنه الاتيان به بعده ولكنه يكره القعود بعد الفراغ من السجدة الثانية لاستلزامه تاخير الواجب ولا يكون مفسدا الا اذا فات القيام اصلا قال صاحب التحقيق سياق هذا الكلام يترع الى ما ذهب اليه العامة على التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه فخر الاسلام ومن تابعه فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم يفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره فخر الاسلام وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن تاخير مكروها لعدم تاديته الى ارتكاب امر محظور او مكروه فاما الامر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره فخر الاسلام وكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي هل هو على الفور ولم يتكشف لي سر هذه المسئلة فاما صاحب الميزان هذا فصل مشكل الى هنا كلامه ويمكن ان يقال انه انما شاهد الاشكال باعتبار ان حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الظاهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا لركن من الاركان او لشرط من الشرائط وهذا اعم مما ذكره وهو منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة في المضيق وتارة في الموسع بعد الشروع فانه لو شرع في الواجب الموسع في اول الوقت كاول وقت الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما بين الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففي الفرض اولى وكل شئ يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض الذي شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة تكون حراما وما لا يكون مفوتا له كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون في المضيق واخرى في الموسع بعد الشروع والمفوت كما يتصور في الموسع يتصور في غيره فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخي قوله والنهي عنه وجوب ضده ان فوت عدم المقصود به والا فيحتمل السنة المؤكدة يعني عدم ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود به يكون واجبا والا فقد يكون سنة مؤكدة ولا يكون وقال صاحبا التنقيح وان لم يفوت فالنهي يقتضي كونه سنة مؤكدة وقال صاحبا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المنار والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة يعني مؤكدة قريبة من الواجب
والمفهوم من كلامهما الاستلزام وليس كذلك فلذا قال الحلي ولا يستلزمها رد عليهما وهذا
ظاهر قوله اختلف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص قال في جامع الاسرار المطلق هو اللفظ
الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول
وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المتعرض بالذات دون الصفات لانه نفي او اثبات
والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زائدة اما بالنفي او بالاثبات وبهذا يظهر الفرق بين
العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة البهمة
والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بتعرض لما سوى الحقيقة وعند
بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق قوله والمختار انها قسمان
منه يعني من الخاص والعهدة على الراوي واعلم ان صاحب التنقيح ذكر المطلق والمقيد عقيب
العام والخاص لانهما قريبان منهما نص عليه المحقق في شرح المختصر وفقه اعلم ان صاحب
التنقيح لم يصرح بانهما منه وانما نسبه المحوالية قرينة ما فيهما من قوله محتملة الخصوص
كثيرة فما يندرج تحت امر مشترك كذا قال المحقق يعني ممكنة الصدق على خصوص كثيرة
من الخصوص المندرجة تحت مفهوم كلي وانما فسد الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من
ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام
انما تتعلق بالافراد دون المفهومات فخرج بها اقسام المعارف اذ ليس منها سوى المعهود الذهني
مثل اشتر اللحم فانه مطلق نص عليه العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر لانها اعني
اقسام المعارف ليست بحصة محتملة لخصوص وقد اخرجها المحقق بقوله من غير تعيين
حيث قال في التعليل لما فيها من التعيين تخصصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة
او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال ثوبة فخرج به العام ولو نكرة
نحو كل رجل ولا رجال لانهما انضم اليه من كل او النفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع
بما ذكره من التفسير كذا قال المحقق في شرح المختصر وفيه نفي لما زعم الامدي من ان المطلق
هو النكرة في سياق الاثبات قوله والمقيد وهو الخارج عن الشيوع بوجه ما قال المحقق
المقيد هو ما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد
على معنى آخر وهو ما خرج من شياع بوجه من الوجوه هذا ويرد عليه ان اطلاق المقيد
على جميع المعارف ليس باصطلاح شايع هو الثاني اعني ما خرج من شياع ولذا فرق صاحب
التلويح بالثاني وقال المص كرقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين المؤمنة وغير
المؤمنة قازيل ذلك الشيوع عنها وقيدت بالمؤمنة فكانت مطلقة من وجه قيل بين
هذا التعريف للمقيد وتعريف المطلق عموم من وجه لصدق الاول دون الثاني في مثل هذا
الرجل وصدق الثاني دون الاول فيما لم يخرج من الشيوع بوجه مثل رقبة وصدقهما معا
على رقبة مؤمنة لانه شايع في جنسه من حيث انه رقبة مؤمنة ومقيد بالنسبة الى مطلق الرقبة

لانه اخرج من شيوعه بوجه قوله المطلق على اطلاقه قيل قولهم المطلق يجري على اطلاقه قد نقض
قولهم المطلق ينصرف الى الكامل فانا نصرفه الى الكامل ثنائي قولهم المطلق يجري على اطلاقه فان من الاجزاء
على اطلاقه يفهم انه لا يقيد ببعض الافراد فاذا صرف الى الكامل فحينئذ قيد ببعض الافراد اجيب بان
قولهم المطلق ينصرف الى الكامل فيما اذا نبا اللفظ عنه كالرقبة السليمة مثلا فان الرقبة عبارة عن
البدن واليدن موجود من كل وجه فح ينصرف الى الكامل وقولهم المطلق يجري على اطلاقه فيما لا
ينبو اللفظ عنه كالرقبة المؤمنة فان الرقبة لا تنبو عن الايمان فلم يقيد الرقبة به ويجري على اطلاقه
فاندفع التناقض وقد يقال اللفظ اذا كان متناولا ما يحمل على اطلاقه واذا كان مشكلا ينصرف الى الكامل
فلا منافاة واقول قد ذكر في الاسلام في موضع اقتضاء الامر المطلق صفة الحسن اذ كمال الامر يقتضي
كمال صفة المامور به وقال في باب النهي واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى
في غير المنهي عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهي عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهي عنه مشروعا مطلق الطلاق
النهي قال صاحب التقدير اي مع كونه كاملا وقال صاحب البيان اي كمال النهي لان المطلق كامل
ثم قال المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه وقال صاحب التقرير من المسلمات في هذا الفن قولهم
المطلق ينصرف الى الكامل اذا عرفت هذا فنقول قولهم المطلق يجري على اطلاقه معناه المطلق يجري
على كماله وهذا يوافق قولهم المطلق ينصرف الى الكامل واذا اتضحت هذه المقال تبين ان حقيقة الحال
بحيث لا يبقى الا الانكار محال ويندفع ما قيل وما يقال قوله حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى
حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد
بالكافرة والمطلق بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد مرجحا
فايجابه وان كان منفيا فنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة
وهو المؤمنة ونقل عن صاحب التنقيح ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء
كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده
بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد
هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر لان الحمل على هذا المعنى بعيد على ان ايراد الاشكال المذكور
ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد كذا في التلويح قوله وان اتحدا فاما ان يكونا منفيا او
مثبتا فان كانا منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان
لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص المطلق مع المقيد فلا يرد ذكره المص
وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فلا اختلفت ككفارة اليمين والقتل خطأ
حمل خلافا للشافعي هو يقول ان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب
عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى سائر الكفارات لانها جنس واحد اذ كل واحدة
منها تحرير تكفير قوله فان كان الاول وهو ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب فالحمل
عندنا بحيث يجري كل منهما على سننه كما في صدقة الفطر فانه يجب اداؤها عن العبد الكافر
بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد

عن القرينة الدالة على انها للمؤمنة
حسن لعينه او لغيره

وهو ما عرى عن القرينة الدالة على ان
المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادواعن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز
ان يكون بشئ اسباب متعددة فوجب الجمع بين التقييد والعمل بكل واحد منها من غير حمل قوله
وان كان الثاني وهو ان يكون الاطلاق والتقييد في الحكم بمعنى اذا ورد اي حادثة واحدة في حكم
واحد يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه ثلاثة ايام متتابعات وتحقيقه ان التقييد ههنا ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن
مسعود رض وهي مشهورة بحكم الزيادة فاجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة
وقيد يحمل المطلق على المقيد اجماعا لان الحكم الواحد لا يقبل وصفين متتابعا وغير متتابع
وبهذا اندفع ما قيل انتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل
والظهار وهذا يناقض مذهبكم قوله لاستناع الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان
في شئ واحد فلو عمل بالقراءتين يلزم اشتراط التتابع وعدم اشتراطه او يلزم صوم ستة ايام
ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وهو خلاف الاجماع فعلم ان المراد من المطلق المقيد وقيل ان
يقول ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لانا العمل بهما ممكن
بان يقول بجواز الامرين عملا بهما وفائدة التقييد اظهار كون التتابع مستحبا ولم يلزم منه
الجمع بين الضدين لان المكلف مخير بينهما والواجب المخير له وجود في الشرع فلا يجوز ابطال
صفة الاطلاق قوله الشافعي يحمل المطلق على المقيد قال الشافعي ان المتعرض للذات دون الصفات
يحمل على المقيد بصفة من الصفات سواء ورد في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة
واحدة او في حادثتين لان المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل له والمقيد ناطق به
محكم فيه ولابد ان يحمل المحتمل على الحكم وبرجحان الناطق على الساكت قوله لامكان العمل بهما في غير
يعني ان الاطلاق لم يقصد لانه ينبئ عن التوسعة على المكلف كما ان التقييد لم يقصد ينبئ
عن التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال احدهما بالآخر اما بالامكان في حادثتين
فظاهر وكذا في حادثة واحدة لجواز ان يكون التوسعة مقصودة الشارع في حكم حادثة والتضييق
مقصود له في حكم آخر في تلك الحادثة كما لصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال
احدهما بالآخر قال الله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه تنبيه على ان العمل
بالمطلق واجب لان الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه
فكان في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على هذا المنهي عنه والى هذا اشار ابن عباس
رض حيث ايهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه فان الاستقصاء شؤم
والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه واعلم ان ورود المطلق والمقيد على وجوه ستة
الاول ان يكون في السبب كما في نصي صدقة الفطر او في الشرط كقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والثاني ان يكونا في حكم واحد في حادثة
واحدة اثباتا كما في كفارة اليمين والثالث ان يكونا في حكم واحد في حادثة واحدة نفيا كما لو قيل
لا تعتق مدبرا ولا تعتق مدبرا كافرا والرابع ان يكونا في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد

صوم الظهار بكونه قبل التماس واطلاق اطعامه في ذلك الماس ان يكونا في حكمين في حادثتين كتقييد
القتل بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار والسادس ان يكونا في حكم واحد في
حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل واتفق
الاصوليون على انه لا يحمل المطلق على المقيد في الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في جمع بينهما
وذكر بعض الشافعية الحمل في الرابع واجمعوا على وجوب الحمل في الثاني واختلفوا في الاول والسادس
فعند جميع الشافعية وبعض اصحابنا الحمل واجب في الاول من غير حاجة الى قياس وعند عامة اصحابنا
لا يحمل في السادس على انه لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند الشافعية يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال
بعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس وجعلوه من باب المحذوف وقال المحققون منهم
انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم كذا في شرح المغني قوله لان
الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ واعلم ان العموم من عوارض اللفظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ
عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب الاول
انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا والثاني يصدق مجازا وهو اختيار بعض مشايخنا وهو المختار
على ما في الفصول والثالث يصدق حقيقة كما في الالفاظ قال المحقق في شرح المختصر هو المختار
واختار المصنف من عوارض اللفظ والوصف دون المعنى فانه لا يجري فيه عند المتاخرين من
مشايخنا ولذا قال فخر الاسلام بعد ما نقل تعريف العام للخاص اعني ما ينتظم جميع الاسماء
الواقعة على المعاني فقوله او المعاني سهو منه او تاويل لان المعاني لا تعد الا عند اختلافها وتغايرها
وعند اختلافها وتغايرها لا تنتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا
يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا بان المشترك لا عموم له فثبت انه سهو او تاويل وتاويله ان المعنى
الواحد لما تعدد محله حتى معنى مجاز لاجتماع محاله لكن كان ينبغي ان يقول والمعاني فالصحيح
انه سهو قال صاحب التقويم هذا الكلام في غاية الصحة والسداد لكن اشتبه على كثير من الناس
فانهم تحيروا في ابداء فارق بين الشيء والخصب مثلا في جواز عموم الاول دون الثاني مع ان كل
واحد منهما بتناول الافراد باعتبار معنى هو الوجود في الاول وتيسر الاصابة في الثاني ولاعلينا
ان نوضح ذلك وزيادة ان ترتب احكام الشرع انما هي على الاشياء الموجودة في الخارج فما ليس
بموجود منها فيه لا يترتب عليه حكم الشرع بحكم النقيض والعام لابد من كثرة وهي انما
تكون بالافراد فان كانت خارجية وهي بحيث اذا اطلق عليها اللفظ كانت مرادة كالانسان والفرس
والشيء فالعام عندهم حقيقة وان كانت ذهنية ولا تحقق لها في الخارج من حيث هي الا في
ضمن المحال اذا اطلق اللفظ عليها لم تكن مرادة بل داخلة في الارادة وليست عامة عندهم كالانسان
والخصب فان عند الاطلاق على الانسانية زيد وخصب شيء معين لم يكن المعنى المفروض
مرادا بل داخلا في الارادة واعتبار ذلك عاما يبطل الاستدلال بعبارة بعض العمومات
لان الاستدلال بها بما لا سبق له لا يصح فيه فان ذلك بطريق الاشارة فلم يتعرض
الا لنوادر الفرق بين قولهم العام المعنوي وقولهم لا عموم له ان المراد من قولهم العام المعنوي هو

الكلي الطبيعي ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلي يقيد كونه كليا والمأخوذ واحد وهو ان احكام الشرع انما تترتب على الامور الموجودة والكلي هو كلي لا تحقق له في الخارج فلا يكون معتبرا بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود في ضمن الاشخاص والذي وقع منها اولى لكونه اقرب الى القواعد وفق الاصطلاح قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به ذهب صاحب البديع من مشايخنا الى ان العموم من اوصاف المعنى وجعل اطلاق العموم على اللفظ بطريق المجاز وفيه نظر لان استدلال القوم فيما نحن فيه من نظم الكتاب فجعلوه اصلا لتوقف المعنى عليه وان كان في الواقع وسيلة اليه فاطلاق العموم على المعنى ليس مناسبا لاوضاع القوم وهذا لان العموم باعتبار ارادة المتكلم للمعاني والالفاظ وسيلة لبيان مراده واما بالنسبة الى السامع فهو باعتبار الالفاظ لان ارادة المتكلم امر باطن لا يدرك الا بالفاظه كما لا يخفى والجمع المنكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من الجمعيات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق اولا والمختار اشتراط الاستغراق متابعا لصاحب التنقيح وهو اختيار المحققين على ما قال صاحب التلويح فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص فلذا اخرجه عن تعريف العام فليتأمل قوله اختلف في حكم العام من حيث هو عام اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص على ثلاثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف واصحاب الخصوص واصحاب العموم ثم اصحاب العموم فريقان قال الواحد انه يوجب الحكم فحسب ينا وله ظنا وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند حتى قالوا بان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالنص على كل فرد من افراد العموم وهذا مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتاخرين كالقاضي ابي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه ويدل عليه مسائلهم وهذا هو المختار وانما اختار التوقف فهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام محمل في معرفة المراد منه حقيقة لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وما فوقها حقيقة لصدق التعريف عليه واذا كان البعض مرادا منه لاحتماله وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس البعض اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف حتى يأتي البيان واما اصحاب الخصوص فشرذمة من الواقفية لانهم قالوا لا وجه الى التوقف راسا لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ الاخص وهو الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس متيقن اريد به الخصوص والعموم وتناوله للعموم محتمل والعمل بالمتيقن اولى من العكس قوله لاجماع اهل اللسان دليل على المذهب المختار وبيان ذلك ان الامة اجتمعت على تعميم الحكم بتعميم الصيغة فان الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين اجمعوا بالعمومات وقالوا بعموم الحكم

اشتراط الاستغراق مختار العراقيين وعامة اصحاب الشافعي واما عند اكثر مشايخ ما وراء النهر فليس بشرط

وجه التامل الاشارة الى ان الجمع المنكر انما يكون واسطة بينهما عند من يقول بعدم الاستغراق واما عند من يقول باستغراقه فهو عام عنده

لعموم الصيغة من غير توقف ولا حمل على الادنى كقول ابن مسعود ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين كما قال علي رض توفيقا بين الآيتين احداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي زوجها او طلقها فجعل ابن مسعود رض قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناول الآيتين وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا واعلم ان المراد بسورة النساء الطولى السورة التي بعد سورة آل عمران وبسورة النساء القصرى سورة الطلاق لان سورة البقرة اول ما نزلت في المدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق في الثالثة عشر والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء وبهذا ظهر انه لا حاجة الى حمل سورة النساء الطولى على سورة البقرة بناء على ان الآية الاولى فيها كما حمل المحض في حواشي التلويح قوله وقول عثمان وفي المغني روي عن علي رض انه قال في تحريم الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما اخرى والحرمة اولى قال القاآني ووافقه عثمان رض في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل وقد صرح به صاحب البيان ايضا وقال صاحب التنقيح وقد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى وما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية اي الجمع بينهما وطيا وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فقال والمحرم راجح ومن هذا تبين ان قول المحض وقول عثمان مع قوله والمحرم راجح غلط منشاؤه قول القاآني ووافقه عثمان رض في هذا الاستدلال فالصواب ان يقول وقول علي رض قوله ونحن معاشر الانبياء لا نورث اي ونقل عن ابي بكر رض حين استدل بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على ارث فاطمة بنت النبي عليه السلام قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة قوله ومثال ذلك اكثر من ان يحصى يرد عليه ان ما يعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه ان ليس مشاركا لما قبلها في اصل معنى الفعل على الكثرة فقيل

كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اى امثال ذلك متباعدة فى الكثرة من الاحصاء
وردبان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل اسم التفضيل بدون الاشياء الثلاثة ولا شك ان
التفضيل مراد فالمعنى اكثر ما يكون ان يحصى الا انه سومح فى العبارة اعتمادا على ظهور المراد كذا
فى شرح المفتاح الشريفى قوله فلا يخص بالظنى لما ثبت ان موجب العام قبل التخصيص
قطعى سقط احتمال خصوصه لكونه غير ناشئ من الدليل فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر
الواحد لانهما ظنيان والتخصيص بطريق المعارضة والظنى لا يعارض القطعى كذا فى شرح
المغنى وفيه نظر سياتى فى محله ان شاء الله تعالى قوله قال الشافعى التخصيص محتمل وهو شافى
القطع ابتداء فقد سبق انا صحابنا العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا وفريق قالوا بانه يوجبه فيه قطعا نمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل ارادة الخصوص
من المتكلم فيتمكن فيه شبهة لا يبقى مع الاحتمال والجواب انا نريد بان احتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال ضرورة انا فى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان
يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل وان اريد بانه يحتمل
التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا
بمعونة القرائن لم يرد به ان عدم خلو العام عن التخصيص يحتاج الى معونة القرينة
والا لم يكن عمومه اى شموله لكل الافراد عند عدم القرينة مظنونا كما هو مذهبه بل اذا قطع
بذلك محتاج اليها قوله حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل اذ
قلة خلو العمومات عن التخصيص الى غاية شهر الحاقه بالعدم بطريق التاكيد المستفاد منه
النفى والاستثناء وزيادة من الاستغراقية ومن الطرفان حال هذا الكلام انتزل منزلة
المثل بوجه لما اريد منه عمومه مع تاكيده بما ذكر مما خص منه البعض والا انتقض بمثل
والله بكل شئ عليم بل بنفسه ايضا حينئذ قوله فاذا اختلفا تعارضا والحاصل انه اذا تعارض
العام والخاص بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما
عن الآخر او لا فان علم اتاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص
وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناوله ان كان
متراخيا عنه وان لم يعلم حمل على المقارنة واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص الخاص
لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض فى القدر
الذى تناوله الخاص والعام جميعا لان القدر الذى تفرد العام يتناوله فان حكمه ثابت بلا
معارض ونظيره قوله تعالى والذين يتوفون منكم وفوله تعالى واولات الاحمال اجلهن على رأى
على فيثبت حكم التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها لانه يتناولها الاول والثانى فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها لانه يتناولها الثانى قوله على رأى ابن مسعود
رض انما قيد به لان على رأى على رض لا يكون مثالا لان قوله تعالى واولات الاحمال متاخر عن
قوله تعالى والذين يتوفون منكم لكن حيث ان عاما من وجه خاصا من وجه يكون مثالا

لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكونا متحدا كقوله تعالى والذين يتوفون منكم فى حق الحامل للتوفى
عنها زوجها قوله وفائدة كونه متحدا الخ خصصا بمعنى ان فائدته ان العام لا يصير به ظنيا الان صيرورته
ظنيا باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير به ظنيا قوله ثم اختلفا علم ان
الخلاف فى ان العام اذا خص منه شئ يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ وانما الخلاف فى
العام الذى لم يخص منه شئ وعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا اذ لو ورد متراخيا لا يكون
تخصيصا بل يكون نسخا وعند الشافعى يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا وهذا الخلاف
مبنى على الخلاف فى موجب العام فعنده موجبه ظنى قبل الخصوص كما هو ظنى بعده فكان تخصيصه
بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومنفصلا وهذا اولى مما قيل ان بيان تقرير عنده وعندنا موجبه
قطعى قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من القطع
الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح منفصلا اذ بيان التغيير لا يصح منفصلا اتفاقا والحاصل ان
دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا يحمل على النسخ دون
التخصيص فان قلت اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص
العموم لا يجوز ان يكون متراخيا رجعنا المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل قوله وينسخ الخاص
به ان تقدم فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغى ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان
ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين
يتوفون منكم فى حق غير الحامل قلنا هو من هذه الحيثية يكون عاما الا خاصا وانما يكون خاصا
من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما تناوله من حيث
انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عين عنه بالعام فانما يكون نسخا من
حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله واذا خصا لعام اعلم ان التخصيص عندنا هو قصر
العام على بعض ما يتناوله بدليل مستقل موصول والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو
اما العقل نحو فوق كل ذى علم عليم ضرورة انه تعالى مخصوص منه واما قوله تعالى خالق
كل شئ فقيل هو على عمومه لان الشئ بمعنى الشئ وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل واما الحس نحو اوتيت من كل شئ قال فى التلويح فى هذا القبيل رد على من زعم
ان التخصيص لا يجرى فى الخبر كالنسخ وتقرير الرد ظاهر وقد يقال من قال التخصيص لا يجرى فى
الخبر اراد به خبر الله تعالى ورسوله لا خبرا محكيا عن الغير وقوله واوتيت من كل شئ خبر الهدهد
واما العادة نحو لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا فى راس كل حيوان الا انه معلوم عادة
انه غير مراد لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيقع على المتعارف وهو ان يكتفى فى
التناثر وبا مشويا واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو لا يملك
فى كذا حيث لا يقع المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة حتى يكون حق بكما سببه
ولا يملك المولى استكسابه ولا وطى المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف يتادى
الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان تادى الكفارات باعتبار الرق وهو فى المكاتب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ وانما شرط الملك انما هو بعد ما يصح
به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرد فيهما قصور ما ثبت فيهما من جهة العتق
لا يحتمل الفسخ لا يقال نقصان الملك وكمال الرق مما يتدافعان لانا نقول بين الملك والرق مغايرة
لان الرق عجز شرعي لا اثر له في الملك واتصال شرعي بين المملوكين والملك مسبب لتصرف فيما منع
عن تصرف غيره وقد يوجد الرق ولا ملك كما في الكافر الحربي في دار الحرب والمسلمين في دار الاسلام
لانهم خائفو الارقاء ولكن لا ملك لاحد عليهم وقد يوجد الملك ولا رق كما في العروض والبهائم
لان الرق مختص ببني آدم وقد يجتمعان كما بعد الشراء كذا في غاية البيان او زيد كالفاكهة
حيث لا يقع على العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا
الا ان فيه معنى زائدا على التفكه وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة تختص عن مطلق
الفاكهة ففي المستقل اذا كان خلل في غير الكلام من العقل والحس وغيرهما يقع العام حجة كما كان
قبل التخصوص موجبا للقطع عندنا لان كل ما يوجب غير الكلام تخصيصه يخص ملا فلا
قوله قلنا لا تصور التراخي فيما سوى الغرق وفيما اجاب صاحب التلويح بان التخصيص
قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يفيد بعد التراخي وهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على
ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخي يوجب
بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص
بعض الايات بالبعض مع التراخي هذا واعترض عليه المحشي في حواشيه بان اطلاق التخصيص
على ما يتناول النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشايخ يشهد به التتبع ولو وجد
حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي على تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا
يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد رسول الله
عليه السلام ولا نسخ بعده وقد يقال اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع
فلا يرد عليه انه يفهم منه القول بجواز نسخ الكتاب بالاجماع مع انه قد تقرر عندهم ان لا
اجماع في زمن النبي عليه السلام ولا نسخ بعده بالجملة الاجماع لا يكون ناسخا لحكم الكتاب
او السنة في المذهب الصحيح قوله مع انه لا يسمى عندنا مخصصا اذ عمل التخصيص عندنا
على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس
عمل هذه الاشياء كذلك قال القاضي قوله احترازا عن النسخ فان المخصص اذا تراخى يكون
ناسخا وفيه بحث لان التخصيص في المرة الثانية ليس بموصول فلزم ان يكون نسخا الا ان
يقال كونه موصولا شرط له اول مرة لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض
افراده مشروطا بشيء دون غيره لانا نقول ان ذلك شرط العمل فان عمل التخصيص باعتبار المخصوص
منه في المرة الاولى العام قطعي دون الثانية فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار
العمل لا لذاتها تأمل يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا قد عرف حكم التخصيص

جواب عما يقال انه شرط في الكفارة الملك وهو ناقص في الحال فينبغي ان لا يصح تحريره للكفارة منه

فصار العام على بعض ما يتناوله بدليل مستقل موصول والمستقل اما كلام او غيره فهو غير المستقل
وكذا في المستقل اذا كان غير الكلام لان انما الكلام في المخصوص بالكلام هل يبقى حجة كما كان
قبل التخصيص موجبا الحكم قطعا عندنا ام لا فعندنا يبقى حجة سواء كان المخصوص مجهولا
او معلوما لكنه لا يبقى قطعيا كما قال الشافعي قبل التخصيص فخصص بالقياس وخبر
الواحد ويكون ذلك العام دون خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبرا لواحد ويعارض العام
المخصوص والدليل على انه يبقى حجة اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان
فاطمة رضي احتجت على ابي بكر رضي في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته
وعدل ابو بكر رضي في جوابها ان الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولو لم يكن العام المخصوص حجة لاعدل بل كان له ان يقول ما ذكرته عام
مخصوص لا يصلح للاحتجاج قوله لشبه الاستثناء والنسخ تعليل لكونه دليلا ظنيا لا لكونه
ظنيا فيما اذا كان متناولا لمجهول كما زعم المحشي ومنشأ زعمه ان الفاضل قال وعندنا يبقى حجة
سواء كان مجهولا او معلوما لكن لا يوجب اليقين لان دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغته
من حيث ان كلا منهما كلام مستقل مفيد بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان
المراد من العام ما وراء المخصوص الى آخر كلامه فيفهم منه ان قوله لان دليل اه تعليل لقوله
لا يوجب اليقين ولا يخفى انه من سوء الفهم وقلة التدبر فان قوله لان دليل اه تعليل لقوله
يبقى حجة يعني ان المخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص
وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل الخصوص بعد ثبوته حتى يلزم
خروجه عن شبه الاستثناء بالكلية ويقتضي سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوما وبقاء
الاحتجاج اذا كان مجهولا او يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم
فهو مستقل من وجه دون وجه واذا كان كذلك فلم يجز الحاقه باحدهما عينا لان في الحاقه
باحدهما عينا الغاء الشبه الآخر والاصل في المتردد بين الشبهين ان لا يعتبر بهما كالفهم الخذ
حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في مسئلة القرء على ان اعتبار احدهما يفضي الى
الترجيح من غير مرجح فالمخصص كان متناولا له مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يزيل
جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به يعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع
الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك ولا يسقط به بل يتمكن
شبهة جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل دون العام قوله لما يرد عليه يعني انما عدل
عن تقرير القوم لما يرد عليه ما اورده الفاضل من انه لما كان المذهب عندكم ان المخصص مما
يصح تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة [illegible] بان هذا التقرير بالنظر الى اعتبار الشبهين الزاما للخصم في الغاء احدهما من غير ترجيح لاحدهما
ان المذهب صحة التعليل عندنا وهذا التقدير يكفي في الالزام ولو لو خطر ببال ظاهري

فيسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله صح

بثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لايخرجه من ان يكون حجة اصلا لان ما اقتضى العلة تخصيصه بخص وما لا فلا يخص فيبقى تحت العام بالتعليل بها بالكلية لايقال فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل لانا نقول فرق بينهما فان موجب العقل لايختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان تكون العلة غير الوصف جعلناه علة فان ذلك يختلف باعتبار المجتهدين قوله وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا هذا يوافق ما قاله القاضي من انه قال آخرون انه تبقى حجية موجبة العلم سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص للكل يستقل بالدلالة بنفسه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا يسقط دليل الخصوص حتى كأنه لم يرد اصلا كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يبقى شيء من الحكم السابق عليه هذا لكنه قال في البيان وقال بعضهم المخصوص اذا كان معلوما بقي فيما وراءه على ما كان واذا كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى في الكل كما كان واليه مال ابو الحسين في طريقته وقال في التقرير وقال بعضهم ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان على ما شرح يعني من قال ان موجبه قطعي قبله قال بذلك بعده فلم يجز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ومن قال ان موجبه ظني قبله قال بذلك بعده فعلى هذا ينبغي ان يقال وقيل يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ كما ذكر صاحب المنار ولقد احسن شارح المنار النعيم حيث قال سواء كان قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين وان انكره بعض القاصرين فانما بان النعيم انما يحسن لو ثبت في القاطع بما ذكره القول المذكور من ذهب الكل المذهبين ولم يجد التصريح بذلك هذا كلامه بعينه ومنه وهل يجد التصريح بان القائلين متفقون على ان العام قبل التخصيص قطعي او ظني قوله وقيل لا يبقى حجة يعني قال الكرخي والجرجاني وابن ابان وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم لا يبقى حجة بعده حتى يجب الوقف الى البيان معلوما كان الخصوص كما يقال قتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما يقال لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوما محتجين في ذلك بان دليل الخصوص يحتمل التعليل اذا كان معلوما لاستقلاله وكون الاصل المخصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وكذا اذا كان مجهولا يوجب جهالة في الباقي لانه اي فرد فرض يحتمل يحتمل كونه هو المخصوص لاحتمال التقصير في كل فرد وكان كالاستثناء المجهول لان التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يوجب جهالة في الباقي في صدر الكلام بالاجماع ولا يبقى حجة فكذا هذا قوله وقيل بالقطعية ان علم الخصوص والا بعد الحجية وفي البيان وقال عامتهم ان كان المخصوص معلوما بقي فيما وراءه على ما كان قبله ثم من قال موجبه قطعي قبله فكذا بعده حتى لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ومنهم من قال من موجبه

ظني قبله فكذا بعده وان كان مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى البيان وبيان فحوى ما في التقرير على هذا ينبغي ان يقال وقيل اذا كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة كما قال صاحب التنقيح قوله ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ قال في الخ الاسلام ودليل ما قلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه يبين انه لم يدخل تحت الجملة الا يرى انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره يعني الدليل على ما قلنا من المذهب هو ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بسبب حكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لا طريق رفع الحكم عن المخصوص منه بعد ان كان ثابتا واستوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا فان اشتراط المقارنة يتحقق شبه الاستثناء من حيث انه مغير ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بصيغته كالناسخ والحاقه باحدهما بعينه غير جايز لانا اهال لاحد الشبهين واعمالهما وتلو جوه اولى من اهمال احدهما فوجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلوم وفي المجهول بالناسخ والاستثناء المجهولين كذا قال الاكمل في التقرير وبهذا ظهر ضعف ما ذكره المص من التقرير قوله واعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز لانه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فان الفرض وقع في مثله وقال الحنابلة حقيقة لانه كان اللفظ متناولا له قبل الاخراج حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وهو المخرج وردد بانه كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما استغايران فقد استعمل في غير ما وضع او قال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر والا فمجاز لان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير منحصر كان دالا عليه ورد بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناول الجميع وكان الجميع وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشاؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من نحو استثناء او صفة او غاية وان خصص بمستقل من سمع او عقل فمجاز لانه لو كان التقييد بما يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط لكان مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الفقهاء سبعة الا ثمنين عاما مجازا والملازم التالية باطلة بالاتفاق بيان الملازمة

www.alukah.net
الألوكة

ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غيرها ومنع له اولا وهو بدون
للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا تحمل غير وقد جعلتم ذلك موجبا للجواز فالفرق تحكم
وردبان ما ذكر من الصور ليس شئ منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كالف ضارب او
مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف والام في المسلم وان كان كلمة فالمجموع الدال
وهو الجنس والقيد لا ان مسلم للجنس والالف واللام للقيد والاستثناء اخراج بعد ارادة
العموم من اللفظ وشئ مما ذكرنا لا يحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا
هذه مجازات وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها
مثل ما قال ابو الحسين وهو الزامان يكون مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مجازا
الا ان الصفة عنده كالها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل ويحقق ان تخصيصها
ليس بلفظ ان الصفة قد تشمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد
لا تشمل الا ان ذلك يعلم من خارج لا من الصفة وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان
خصص بشرط او صفة لا استثناء وغيرها لانه لو كان التخصيص بالشرط والصفة يوجب
المجاز لكان مثل المسلمين والمسلم مجازا وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظي سواء كان
المخصص متصلا او منفصلا لانه لو كانت الدلائل اللفظية توجب مجاز الكان مسلمون
والمسلم مجازا واللازم باطل كما مر وهذا ضعيف بالمرة لما مر ان المتصل كالجزء من الكلام
كما في صورة الالزام فصلح جامعا واما تعميمه في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له وقال
الامام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لان العام كتكرير الاحاد المتعددة قال
اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا وان
كان كذلك فلا شك انه في تكرير الاحاد لا ذا بطل ارادة الباقي لم يصر الباقي مجازا فكذا ايضا وقد
يمنع كونه كتكرير الاحاد وانما يقول اهل العربية ذلك لان لام الاستغراق مثلا في جميع احكامه بل لبيان
الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع فاذا اخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو
معنى المجاز والمتكلم استعمل كل واحد من الالفاظ في كل واحد من المعنى نصا فاذا اخرج بعض
عن الارادة بقي الباقي نصا فيما يتناوله ولم يتغير من وضعه اصلا قوله فقيل مبني على اشتراط
الاستغراق يعني من شروط الاستغراق في العام قال انه يصير مجازا ومن شرط لا اجتماع دون
الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعده وقيل هي مسئلة مبتداة سواء شرط في العموم
الاستغراق او لا فان عامة من شرط الاستغراق جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص
وبعد من شرط الاستيعاب قال اجتمع فيه جهة الحقيقة والمجاز فمن حيث انه يتناول
بقية المسميات بعد كما يتناول قبله حقيقة ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها
كان مجازا كذا ذكر في البيان والتقرير وهو المختار عند شمس الائمة ذكر شمس الائمة ان
حقيقة صيغة العموم للكل وبعد ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناولته
من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كلا

بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كذلك ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون
اكثر فلو قال عما لكي احد الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواها كان الاستثناء صحيحا فلا يعتق
واحد منها اصلا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواها بخلاف ما لو قال عما لكي الحر
الا عما لكي حيث يلغو الاستثناء ويعتق الكل والحاصل ان استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ
المستثنى منه بان قال نسائي طوالق الا نسائي واما اذا كان بغير ذلك اللفظ فصحيح مثل ان يقول
نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة حتى لا تطلق واحدة منهن قوله يتناول موجب الكلام
على انه كل فيه بحيث لا يمكن ارادة الكل الموضوع له فهو ممنوع الا ان يكون على قول من لا يشترط
في العموم الاستغراق ويقول انه موضوع لجميع المسميات وان ارادة الكل مراد فذلك لا يقتضي
كونه حقيقة قوله لان ذلك انما هو باعتبار وضعي لمريد صاحب الشرع ان اللفظ باعتبار
وضع واحد يكون حقيقة ومجازا في معنى بل اراد ان جمع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
من حيثيتين قليكن العام المخصوص البعض حقيقة ومجازا من حيثيتين واما ان الحيثيتين
كانتا من تعدد الوضع او من تعدد المعنى ووحدة الوضع فلا يوجب الفرق ففي العام عموم
البعض وعموم الكل كلاهما مقتضى الوضع فقوت عموم الكل جعله مجازا وبقاء عموم البعض
جعله حقيقة قوله وهذا القسم يعني العلم بمعناه فقط اي حاله اما ان يتناول المجموع او
هذا القسم اما ذوان يتناول المجموع قوله كالرهط هو اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون
فيهم امراة والقوم هو اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم قوامون على النساء قال زهير

* وما ادري ولست الخال ادري * اقوم آل حصن ام نساء *

قوله من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة معا او
متعاقبين استحق كل واحد الدرهم قوله الجمع المعرف باللام سواء كان جمع كثرة لمذكر كالرجال
او من ث كالصواحب او جمع قلة وهو جمعا الصحيح لمذكر كالمسلمين او من ث كالمسلمات
وجمع تكسير بوزن افعلة وافعال وافعل وفعلة كذا قيل قوله اعلم ان الاصل اعلم ان اللام
للتعريف فان دخلت على معهود يسمى تعريف العهد كما في قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه وان لم يكن ثمة معهود فهي لتعريف
نفس الحقيقة ويسمى هذا تعريف الجنس ثم ان كانت الحقيقة افرادا وامكن ارتباط الحكم بجميع
افراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء الآية وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس كقولك تعالى
ان يا كل الذيب ويقع على اقل ما احتمله اللفظ وهو الواحد في المفرد وكذا في الجمع عندنا
وذكر صاحب الكشاف ان لام الجنس لو دخلت على المفرد كان صالحا ان يراد به كل الجنس
او بعضه الى الواحد ولو دخلت على الجمع صلح ان يراد به جميع الجنس وبعضه لان لو دخلت
قبل اللام حتى قيل المتواطي لانها موضوعة للقدر المشترك وهو التعريف وقيل كل من
الاربعة فكلي من قبيل المشترك اللفظي وقيل لواحد منها فكلي مجازا في غيره وذلك هو

العهد مطلقا خارجا كان او ذهنا والاستغراق او العهد الخارجي واحدا وهو مع الحقيقة
وقد قال بكل من هذه الاقوال جماعة وقال في التلويح العهد الذهني والاستغراق من فروع
تعريف وبهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان الفروع اخذوا
بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اى الراجح عند
علمائنا الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز وظاهر ان معنى التعريف
الاشارة والتعيين والتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
الاستعمال جدا ثم العهد الذهني ثم الطبيعة وصاحب التنقيح قدم العهد الذهني على الاستغراق
لان البعض متيقن وهو معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط
في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الباقي
اذ في الاقتصار عليه ترك الباقي وترك الاحوط من فعله قوله وهو دليل العموم تقرير الاستدلال
ان الجمع المعرف حيث لا عهد يصح الاستثناء منه وكل ما يصح الاستثناء منه فهو عام بيان
الكبرى ان كل ما يصح الاستثناء منه يقتضي التعدد وكل ما يقتضي التعدد فهو عام واما ان المستثنى
منه قد يكون اسم عدد او اسم علم او غيرهما فلان وحاصل الايراد منع للكبرى ولملكات مستدلا
عليها وجب صرف منعها الى مقدمات دليلها كانه قيل الكبرى غير صحيحة قولكم في بيانها
وكل ما يقتضي التعدد فهو عام قلنا لا نسلم كيف والمستثنى منه في هذه الصور يقتضي
التعدد مع انه ليس بعام وحاصل الجواب الاول اثبات المقدمة الممنوعة وتوضيحه
ان المستثنى منه في مثل هذه الصور عام باعتبار تضمنه صيغة عموم وان لم يكن عاما
صريحا وبهذا الاعتبار يصح الاستثناء وحاصل الثاني ابطال السند المساوي وتوضيحه
ان المستثنى منه في مثل الصور متعدد محصور ولذا لم يقال انه خاص واما الاستثناء
الذي هو دليل العموم فهو ما يكون المستثنى منه متعددا غير محصور وحاصل الثالث
الحل وتقريره ان المراد من قولنا وكل ما يصح الاستثناء منه فهو عام انما يصح استثناء ما هو
من افراد مدلول اللفظ نفسه واصلا لا ما هو من اجزائه وفي الصور المذكورة الاستثناء
ما هو من اجزائه لا ما هو من افراد مدلول اللفظ ومنشأ هذه الشبهة عدم الفرق فاذا ظهر
الفرق اضمحلت الشبهة بالكلية قوله لان القوم اسم لجماعة الرجال خاصة والتحقيق ان القوم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في
الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قائما جمع قائم كصوم جمع صايم والا
ففعل ليس من ابنية الجمع قوله واما صحة الاستثناء الواحد منه على الاتصال فلا يرد
على قوله لا كل واحد من حيث انه واحد وتقرير الايراد انا اذا لم نتناول كل واحد فكيف
صح استثناء الواحد منه وفي مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرط دخول المستثنى في حكم
المستثنى منه لولا الاستثناء وتقرير الدفع ان صحة استثناء الواحد منه في مثل جاءني
القوم الا زيدا من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم

متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء سئل بطريق
رفع هذا الحجر لقوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع قوله فقيل لا بد من بقاء جمع بقرينة من مدلول العام قيل المراد بالقرينة
ان يكون الباقي اكثر من النصف والقائل بذلك امام الحرمين واكثر اصحاب الشافعي قوله ان هذا
يعني المجاز الى واحد هو الاصل عندنا كان الاستثناء وهو مذهب جمهور الاصوليين حتى جوز التخصيص
في جميع الالفاظ الى الواحد وتمسكوا بان التخصيص لو استمل الواحد في شيء من الالفاظ لاستد
بابه واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو امتنع لكان امتناعه لضرورة
مجاز الاستغراق غيره وهو موجود في جميع صوره واجيب بان هذا مبني على اشتراط الاستغراق
في العام وهو غير ملتزم قوله واختاره فخر الاسلام ومن تبعه كصاحب التنقيح ان مذهب اصحابنا
هو ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
الى الثلاثة قوله فيكون نسخا فيه بحث لانه انما يكون نسخا لو كان داخلا في الارادة ثم اخرج وهو
ممنوع لان التخصيص بيان انه لم يرد بالنسخ معناه اللغوي قوله ان ادنى الجمع هو
الثلاثة وهو مذهب ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة رضي الله عنهم والفقهاء والمتكلمين واهل اللغة
قال في البيان ان هذا الفريق اختلفوا في جواز استعمال صيغ الجموع في الاثنين مجازا فمنع
بعضهم ذلك وجوز اكثرهم قوله هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع اشار بضمير الفصل
المقيد للحصر الى عدم تبادر الاثنين وعدم التبادر اليه من امارات المجاز كما ان التبادر اليه
من اقوى امارات الحقيقة وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين دون الثلاثة وهذا دليل الحقيقة
قوله يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لاعتبار صورة اللفظ
بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ
اثنان مثنى كما تقدم في موضعه وبالجملة ان الجمع لا يتناول الاثنين فانه لا ينعت بالاثنين
وينعت بالثلاثة فيقال جاءني رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان وكذا الايضاف العدد اليه
فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال فلو كان كلاهما واحدا لجاز اضافة
العدد اليه كما جاز الى الجمع قوله وذهب بعض اصحاب الشافعي ومالك وعامة الاشعرية
ونفطوية من اهل اللغة الى انه اثنان وبه قال عمر وزيد بن ثابت قوله لكن لا باعتبار ان
صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا حال بضم عاملها اى فذهب الموضوع له صاعدا
ونظيره اخذته بدرهم فصاعدا اى فذهب الثمن صاعدا قوله وعن الثالث بان النزاع ليس
في صحة ع وما يشق منه قيل يمكن ان يدفع هذا بان التمسك انما هو باعتبار دلالة قوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة على انها موضع الجماعة يطلق عليهما ولا يخفى ان النزاع
في صحة ع قوله وفي انعقاد صلاة الجماعة بهما وفي بعض نسخ التنقيح وفي انعقاد صلوة
الجماعة بهما وفي بعضها صلوة الجمعة فعلى النسخة الاولى يحمل على غير الجمعة عند ابي حنيفة
ومحمد وعلى الاخرى يحمل على مذهب ابي يوسف خلافا لهما لان كلا من الامام والجماعة شرط

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فى اداتها فلم يعتبراه مع الآخر بخلاف سائر الصلوة قوله لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة قال
فى التلويح فالظاهر على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة
مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق
بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات قال المحقق فى حواشيه وجه عدم التفرقة
ان كلامهم ههنا فى الجمع المعرف سواء كان جمع القلة او جمع الكثرة ولا يبعد فى ان لا يبقى بينهما
فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان تصريحهم
فى المنكر وفيه نظر لانهم علموا اطلاق الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلاثة فصاعدا بان اقل الجمع
ثلاثة ولا شك ان المراد بالجمع الواقع فى العلة الجمع المنكر او ما يشمله فالمخالفة متحققة قال فى
البيان الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة وقيل جمع السلامة
للتقليل وما سواه من الجموع جمع كثرة ثم عامة الاصوليين قالوا جمع القلة اذا كان منكرا غير عام
لكونه ظاهرا فى العشرة واختلفوا فى جمع الكثرة اذا كان منكرا واختار فخر الاسلام ان الكل عام
سواء كان جمع قلة او كثرة الا ان فى القلة العموم فى موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفى
غيره من الثلاثة الى الكل هذا كلامه قوله الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس حتى يسقط اعتبار الجمعية
عملا بالدليلين اعنى اللام والجمعية اذ الاصل فى المتعارضين طلب المخلص ثم الجمع ثم الترجيح
ثم التهاتر وههنا وان تعذر السبيل من المخلص فقد امكن الجمع بين الدليلين فوجب العمل بهما
بيانه انا اذا بقيناها جمعا لغا حرف العهد وان جعلناه جنسا كان حرف العهد معتبرا لانه
يعرف هذا الجنس المذكور والجنس يتناول الافراد فيكون الجمع فيه مراعى ايضا فجعلناه عبارة
عن الجنس مجازا وهذا ما ذكره ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
انه للجنس للقطع بانه ليس للقصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشترى
العبيد ولا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الجمع فى الثلاثة
حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كان حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير
بكثرة الافراد والواحد هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم
او يكون المراد جمعا معهودا فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وهذا بناء على ان تصور البر
شرط صحة الحلف خلافا لابى يوسف وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة
لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا
حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب الخيل واحد ويعم فى النفى مثل لا يحل لك النساء اى
واحدة منهن قوله ليس على الاطلاق يعنى ان قولهم ان الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ليس على
الاطلاق بل هو مقيد بصورة لا يمكن حملها على العهد ولا استغراق اذ لا شك ان حمل الجمع على
الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا
قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو

سلب

العموم يعنى نفى الشمول لورود النفى على الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شىء من الابصار
ليكون عموم السلب يعنى شمول النفى لكل احد فيكون سلبا كليا او المفرد المعرف حيث لا عهد كقوله تعالى
ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة واعلم انه اختلف الاصوليون فى اسم الجنس
اذا دخل عليه لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم يدل على ان الجنس مراد لا على الاستغراق بل هو محتاج
الى دليل وبه قال بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابى على الفسوى عن ائمة اللغة وقال القاضى ابو زيد
وفخر الاسلام انه يصير للجنس ويتناول الكل والادنى بطريق الحقيقة وعند الاطلاق ينصرف الى الاقل
لتيقنه واحتمل الكل بدليل وقال جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة موجبه
العموم والاستغراق فان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى ان الانسان لفى خسر والسارق والسارقة
والزانية والزانى على العموم وكذا تقول العرب الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد
به كل الجنس لا الفرد واستدل القاضى وفخر الاسلام بقول الرجل والله لا اشرب الماء ولا اتزوج
النساء ولا اشترى العبيد ووجه ذلك ان اللام فيها اما ان تكون للاستغراق او للجنس لعدم
الثالث بالاتفاق ولا سبيل الى الاول لانا اجمعنا على ان الحالف فيها يحنث بالادنى فتعين الثانى
واذا كان فيها للجنس كان فى غيرها كذلك لعدم القائل بالفصل واجاب الجمهور بان اللام فيها للاستغراق
عندنا لكنا عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان الانسان يمنع نفسه عما لا يمكن الاقدام عليه وتزوج نساء
العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها غير ممكن فعلم ان البعض مراد فصرف الى الاقل المتيقن
ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال الامرأة انت
الطالق لامكان صرفه الى الكل واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان جميع جنسه لا يدخل
فى ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد
متيقن فصرف اليه ورد بانا لا نسلم انه فى ذلك البعض مجهول فان الثلاث فى ملكه وهو معلوم
فكان يجب الصرف اليه قوله او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى
المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما
معلوم كذا ذكره المحققون قوله ويخص كل من المفرد وما فى معناه الى الواحد وبه قال الجمهور
واختاره فخر الاسلام وصاحب التنقيح قوله والنكرة المنفية قيل النكرة فى سياق النفى للعموم
سواء باشرها النافى وهو ما ولا ولات وليس ولم ولن وان والفعل المستعمل فيه نحو قلما رجل
يفعل كذا الا بكذا ولم يباشرها خلافا لبعضهم اذ لو لم تكن النكرة فى النفى عامة لما كان قولنا لا اله الا
الله نفيا لدعوى من ادعى الها سوى الله ثم منها ما هو نص فى العموم اما لكون النكرة لا تقع الا
فى نفى او نحوه نحو ما فيها داع او ديار او عريب او واحد اذا لم يقدر همزته بدلا من واو واحد
فان ذلك يكون فى الاثبات نحو قرأ هو احد واحد واما لكونها مما يصدق على القليل والكثير نحو
ما فيها شىء واما لكونها اسما العاملة عمل ان سواء بنيت او لم تبن واما لكونها مقترنة بمن لتزيد
تنصيصا للعموم نحو ما فى الدار من رجل او تأكيده نحو ما فيها من ديار ومنها ما هو ظاهر فيه
وهو ما عدا ذلك قوله فيلزمها العموم يعنى ان دلالتها على العموم بطريق اللزوم وقيل الزم

اى فى ان افادة العموم بطريق عموم ورود
للجنس او للاستغراق ـ منه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

دلالتها على العموم بطريق الوضع قول اكثر المحققين من هذا القبيل كالمثنى والمجموع وكذا الصف
والمنسوب وعامة الاعلام والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة
قوله من حيث قصدية الجمعان بكسر الشين جمع شيعة كخفان وغلمان وقد يجمع على شيعة وشيعات
بضم الشين قوله كما اذا وقع سياق النهي لانه نفي لامر لم يوجد على ما لم يوجد على كذا قيل
ومثل النكرة في سياق النفي النكرة في سياق الاستفهام الانكاري لانه في معنى النفي قوله والمنفي
بالعكس المراد بالعكس مجردا ان يكون المنفي هو ناعاما بصورة خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل
السابق فان كلا من الذاتي والمسلم عام بصورة خاص بمعناه وان كان الشرط الاول للحمل او في
الثاني للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا ومعنى الثاني ان قلت مسلما اقتص منك كذا نقل عنه
قوله لعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم مع ان صاحب التلخيص عدها منها
لان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق ولان القول بعمومها مما
قدح فيه كثير من العلماء الحنفية صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والملخص من شرطه
فيه الاستغراق قوله والاعادة بالمعرفة تقتضي الاتحاد وبالنكرة التغاير الخ الكلام الى ذكر
النكرة وافادتها العموم اورد فيه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة
بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون
طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور
اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة او نكرة يصير اربعة اقسام
وحكمها انه ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفة او نكرة وان كان
معرفة فهو عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة والى هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا حيث قالا لن يغلب عسر يسرين وذلك لان العسر
اعيد معرفة فكان الثاني عين والميسر اعيد نكرة فكان الثاني غير الاول قال اقاتي لما كرر اليسر
منكرا والعسر معرفا اراد احد اليسرين في الدنيا والآخر في العقبى وعن القفيلي قال كنت مغموما
بالمدينة فاتاني رجل وعلى قول من قال اذا رأى الموت لمن اصبح مغموما ما اراه روح فسمعت هاتفا يقول
الا ايها الرجل الذي الهم به ترح وقد انشدت بيتا لم تزل في فكرة تسح اذا اشتدت بك
العسر ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرة تفرج قال فحفظت وفرج الله عني وقال
الامام فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان هذا اللفظ لا يحتمل هذا
المعنى كما لا يحتمل قول القائل ان مع الفارسي رجلا ان مع الفارسي رجلا ان يكون معه رجلان بل
هذا من باب التأكيد فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس وابن مسعود رض
حينئذ قلت كانهما قصدا باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فتارة لا يسر الا ذين وذاك
يسر ان في الحقيقة ثم قال فظهر من هذا ان الحمل على الغيرية والعينية في المعرف والمنكر عند عدم
المانع لا مطلقا ولهذا قال المحصل لا مانع وقال صاحب التلويح هذا هو الاصل عند الاطلاق
المقام عن القرائن كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليكم الكتاب مصدقا لما بين يديه من

معنى ان المعرفة والنكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني مغايرا للاول واذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول

الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر معرفتين وقد ترك الاصل ههنا لتعذر العمل به فان الكتاب
الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا لما يمكن معرفة الاول وكما
تغايرت النكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين
من قبلنا وكما اتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله فان الثاني عين الاول
حتى لو قيل انه غير الاول يلزم الكفر واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم آله واحد والحاصل
ان هذه الاقسام الاربعة اصول اربعة عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن ولكن ذكر صاحب
التقريب ان الاقسام الثلاثة اصول ثلاثة الاول ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاول الثاني ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى الثالث ان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى ثم قال فهذه ثلاثة اصول والقسمة العقلية تقتضي قسما آخر وهو
ان المعرفة اذا اعيدت نكرة هل تكون الثانية عين الاولى او غيرها فقيل انها تكون عين الاولى
وقيل انها تكون غيرها وقال في البيان الاصل ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة والنكرة اذا
اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة للبعض فلا
يلزم ان تكون الثانية عين ولان الثانية لو تعرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلاشتراكها
غيرها فيه فلا تبقى نكرة والامر بخلافه وذكر العلامة حافظ الدين النسفي في شرح المنار ان المعرفة
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عينها لم تبق نكرة والامر بخلافه ثم قال
مثال الاول لعسر المذكور في الآية ومثال الثاني قول الشاعر مضى عنا عن بؤسه هل عسى الايام ان يرجعن قومنا كالذي كانوا وهذا الشعر يدل على ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت
الثانية عين الاولى ومثال الثالث قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ومثال الرابع اليسر المذكور
في الآية قوله ومن فاتها موضوعة لذوات من يعقل وعامتهم اعلم ان من تكون شرطية واستفهامية
وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول فان معنى من جاءني فلهم ان جاءني زيد ومن
جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار او عمرو منفيا الى غير ذلك فعدل
في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان
للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان
كان خاصا للبعض لان البعض متعدد يجمع الضمير ويدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم
انتظام جمع من المسميات وكذا افراد الضمير لا يدل على الخصوص لجواز ان يكون اللفظ موضوعا
بحيث لا ان العموم في من دخل دار ابي سفيان فهو آمن على ما قالوا ليس في جميع ما يصلح له اللفظ من
بل في كفار اهل مكة يوم الفتح من دخل داره في ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت فيمن
يستمعون ومن ينظر اليك لعموم جميع من كان متصفا بالسماع والنظر من المنافقين فما السبب
فان جعل الاول عاما والآخر خاصا اجيب بان المراد من الاول كل من دخل دار ابي سفيان
من كفار اهل مكة هو آمن وليس المراد في الثاني ومن المنافقين كل من يستمعون اليك والفرق

ظاهر قوله لعمومه من يعني من عامة في الذي يعقل وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم اذ لو لم يقل من عبيدي لكان كلاما مختلا فقال من عبيدي لتمييز مما لكه في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما لو قال من شاء وراعاه ما امكن لان من للتبعيض يعني ان اباحنيفة رحمه الله راعى العموم وذلك لان الحمل بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب القول بهما ما امكن وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل في بعضهم فصار حقيقة ذلك فاقال ابو حنيفة وانما حملت على البيان في قوله من شاء من عبيدي لانه اكد العموم باضافة المشيئة الى العام وصار ذلك دليلا على انه لم يرد بها التبعيض وههنا اضيف الى خاص وهو المخاطب فلا يدل على ما تاكد العموم فلا يترك التبعيض قول وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه يعني اذا استعمل من في التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ايا بعض وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم وهي من امارات الحقيقة فلا تكون حقيقة وغيره دفعا لاشتراك الدليل ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي دخولها على مبدا المسافة لان المبدا في الحقيقة بعض المذكور فلا يخل عن التبعيض وفي البيان ان كون من حقيقة للتبعيض مذهب البعض لكثرة استعمالها فيه وذكر صاحب التلويح ان هذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة الطلاق الاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء ويخصوا ذا الحق اولا قال فخر الاسلام وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل باجماع اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او عمرو ولو قيل فرس او شاة كان مخطأ او معنى انها مما عدم دلالتها على معين ومثال احتمال الخصوص ما قال محمد في السير الكبير اذا دخل من من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد منهم فله نفله فان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلا قرينة بهذه الكلمة كان دليلا على الخصوص وعين جهة احتمال الخصوص فسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد قوله لكنه لصفات من يعقل ودواب غيرهم قال فخر الاسلام كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل تقول ما في الدار فجوابه شاة او فرس وتقول ما تريد فجوابه عاقل او عالم قال في التقويم وتعرض لذكر اختصاصه بذوات لا اختلاف فيه لمنهم من يقول من مختصة بذوي العقول وما لغيرها ومنهم من قال من مختصة بالعقلاء بلا خلاف وفي ما خلاف فمنهم من يقول انها مختصة بما لا يعقل ومنهم من يقول انها مهما زايد انفصل لمن يعقل وفي المفتاح ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك اي اي الجنس من عندك وجوابه الكل مما اوا لفاضل قال ولكون ما للسؤال عن الجنس او عن الوصف وقع بين فرعون وموسى عليه السلام ما وقع لاعتقاده ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام مثال ما لكونه جاهلا بالله تعالى ولما كان موسى عليه السلام عالما به اجابه عن الوصف تنبيها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقة الممتازة من حقايق الممكنات فلا ارتباط بالجواب للسؤال عند فرعون عجب من جواز من الجاهة الجهلة فقال لهم الا تستمعون

استهزاء بموسى عليه السلام وجننه فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وموسى لم يوم يفطنون لما بينهم جليا في الكرتين من فساد مسلكهم الجهالة غلظ والثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون كذا في البيان وقوله قلنا بناء الامر على التيسير لما على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد متعلق بما ذكر في نظم الآية وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر فاقرؤا بصفة الانفراد ما تيسر ولا يصح تعلقه بما تيسر والا لم يتم الجواب لان جميع القرآن يصدق عليه ان جميع ما تيسر صفة الانفراد فلا يندفع المحذور وقد يجاب عنه بان ما تيسر عبارة عن الجمع المتيسر لا عن جميع ما تيسر قوله وينتهي احد هما للآخر اي يستعمل من في موضع ما مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وقوله ان يخلق كمن لا يخلق وهو الاصنام وقيل اختير لفظ من ههنا لانه تعالى لما خلق كل دابة من ماء دخل فيه العقلاء ويخرج بحسن تغليب العقلاء وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب من والكلام على نعم الكفار فلذا قيل من او ذكرت للمشاكلة بقولها فمن يخلق اليه اشير في التيسير والكشاف وكذا يستعمل ما في موضع من مجازا كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها في قول بعض المفسرين وقال بعضهم ليس ثمة مجاز وانما اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية كانه قيل والقادر العظيم الذي بناها وليس هذا بخروج عن المجاز بل هو بيان لجواز المجاز قيل قد تاتي من لمنزل منزلة من يعقل كقوله تعالى ومن اضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له والمختلط به كقوله تعالى والله خلق كل دابة وقد تاتي ما لمختلط بما لا يعقل نحو هو يسجد ما في السموات وما في الارض ولا نوع من يعقل في كل دابة وقد تاتي ما لمختلط بما لا يعقل نحو هو يسجد ما في السموات وما في الارض ولا نوع من يعقل نحو فانكحوا ما طاب لكم من النساء والبهيم كقولك وقد رأيت شبحا انظر الى ما ظهر لك وانت الذي تتبعها قال شمس الائمة بعد ذكر وما ونظيرها تين الكلمتين الذي فانها بهيمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم كما فيها حتى لو قال لامته ان كان الذي في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذلك حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبده الضارب منكم زيدا حر بعتق الذي ضربه لان الالف واللام بمعنى الذي والتي في كلام العرب معروف قوله واين وحيث لتعميم الامكنة للاوقات وفي المغني وانما وميتما لتعميم الزمان والمكان يعني انها من الفاظ العموم الا ان بينهما فرقا فانما اذا دخل على الافعال وتقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما تثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وميتما اذا دخل على الافعال وتقتضي تعميم زمانها ولهذا قال علماؤنا اذا قال لامراته ميتما لم اطلقك فانت طالق فانه يقع الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه كذا قال القاآني وفهم منه ان الحدود من الفاظ العموم اذا اتصل باين ومتى ما ورأيت في بعض كتب الاصول وابن الشرطية والاستفهامية عامة في المكان نحو اين كان يحمد كنت معه واين كنت ومتى الشرطية والاستفهامية عامة في الزمان نحو متى دخلت الدار فانت حر ومتى بحيثيتي ولا فرق بينهما كما تكلم بها الاولا ومن الاسماء المبهمة العامة حيثما انتهى قوله وكل لشمول الافراد والاجزاء قال في التلويح اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فالعموم اجزاؤها فمعنى كل رجل يشبعه هذا الرغيف خلاف

شبكة الألوكة www.alukah.net

كل الرجال ويعم كل الرجال يحمل هذا الخ بخلاف كل رجل ويرد عليه ان كلمة كل قد دخل على المعرفة
في حديث ذي اليدين كل ذلك لم يكن وقولنا الشاعر كالمراضع مع انها للعموم والافراد قال في فصول
البدايع مرادهم والله اعلم ان الداخل على المعرفة يوجب العموم الافرادي بقرينة جزئية
منكر والمعنى كل جزء من اجزاء الزمان ماكول قوله كل اسم موضوع يعني كلمة كل اسم موضوع قال
فخر الاسلام كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان
يعتبر كل مسمى منفردا كان ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها
مسلة حتى لم تستعمل مفردة يعني ان الاحاطة على سبيل الافراد معنى يثبت في المضاف اليه اي اثر عمومها
يظهر فيه وهي لازمة للاضافة فاذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها وهذا
معنى الكل المجموعي واذا اضيفت الى النكرة توجب احاطة الافراد ويجعل كل فرد كان ليس معه غيره
وهذا معنى الكل الافرادي والفرق بين المعنيين ظاهر ولذا قالوا يصدق قولنا كل رمان ماكول
اذ جميع افراده ماكول ولا يصدق كل الرمان ماكول وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق
كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل تطليقة يقع واحدة وبهذا ظهر ان قوله للاحاطة على سبيل
الافراد محمول على ما اضيف الى النكرة وقوله كانها مسلة اي حرف يعني كلمة كل تشابه الالف من حيث
ان كلا واحد منها دال على معنى في غيره ولذا لم تنفك عن الاضافة كما ان الالف لا ينفك عن اسم او فعل
وقوله لم تستعمل مفردة يعني بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال لكل جاءوا بل لكل القوم جاءوا او
كل جاءوا اي لا يقال هذا لان الاضافة والتنوين بل يقال باحدهما قوله ولا يقال كل يضرب
ولا يلزم وكل تقوم اخرين لان التنوين عوض عن المضاف اليه وهي لا تخلو اما ان تضاف الى النكرة
او الى المعرفة فان كان الاول وجب عموم افراد المضاف اليه لان اثر عمومها انما يظهر فيه كما عرفت
وان كان الثاني اوجبت عموم اجزائه قوله ولو تزوج امرأة تطلق في الاولى دون الثانية يعني
اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوج امرأة مرتين لم تطلق في المرة الثانية لانها توجب
العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وهذا معنى قول صاحب المغني نعم الافراد على سبيل
الشمول دون التكرار قوله وكلما بالعكس قال فخر الاسلام ولا تعقب الافعال الا بصلة فاذا وصلت
اوجبت عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية يعني لا تدخل كل على الافعال الا بصلة
لانها توجب عموم ما دخلت عليه وركنها مع العقل الذي بعده في تاويل الاسم لان ما
مصدرية يصير العقل بها في تاويل المصدر فاذا قلت كلما تأتني اكرمك معناه كل اتيان
يحصل منك اكرمك والمراد في مثل هذا الموقع وقت الدوام وكان معنى قولنا كلما دخلت
الدار فانت طالق اي كل وقت تدخلين الدار وفي عيون المعاني كلمة ما هذه للجزاء ضمنت لكل
فصارت ارادة للتكرار ونصب كل على الظرف بما تعامل فيه للجواب وفي بيان الحقائق ما
مع الفعل بعده بمنزلة اسم بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير قوله لان كلمة كل اذا
دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد بها ادناه يعني اذا دخلت على مجهول منتهاه يراد بها ادناه
لكونه معلوما وفسد اباقي للجهالة كذا في العناية قوله فالنقل للاول خاصة لانه هو الاول

من كل وجه وهي تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة وصارت للخصوص كذا ذكر الامام فخر الاسلام
وبه قال شمس الائمة ايضا وجعل صاحب التنقيح مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل
البدل قيل في كلامهما اشكال وهو انهما جعلا كلمة كل خاصة فيما وضعت الدخول فاذا دخلت على
الواحد فما توجبه قولهما على تقدير الدخول معاما ذكره المحرر وقد يوفق بين قول الخصوص
والعموم بان عد خاصا بعارض القيد لانه في عداد عاما باصله كما في كل من دخل هذا الحصن
اليوم وحده قبل كل احد والتحقيق ان كلا ومن عاما ان وضعا وقد علم ان المعلوم التحقيقية
ان الخصوص بحسب الوجود لا ينافي العموم بحسب المفهوم حيث قالوا تقييد الكل بالكل
لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود فجاز ان يعد كل منها عاما بحسب الاصل والمفهوم
وخاصا بحسب العارض والوجود فالقولان من المشائخ ناظران الى الاعتبارين اولا واما استحقاق
كل واحد منهم النفل الكامل فلان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من
الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم للفرد لم يسبق عليه غيره وكل واحد منهم كذلك
قوله حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء يعني يبطل النفل لانعدام الاولية لان الاول اسم للفرد السابق
قوله حتى لو كان جميع من دخل هذا الحصن اعلم ان المشروط للنفل في مسائله تقييد دخول
الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة كل او جميع اليه وعلى
التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فهي تسعة
فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما فيمن دخل وكل من دخل
فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا
ففي صورة من دخل لا شيء لهم وفي صورة كل من دخل كل واحد نفل تام وفي صورة جميع من
دخل المجموع نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة والمعمول على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص
واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد فان دخلوا على
سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في صورة من دخل وكل من دخل فظاهر
واما في صورة جميع من دخل فلان جميع يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد
وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكر الامام فخر الاسلام وتعترض
عليه بان استعارة الجميع لمعنى الكل جمع ما بين الحقيقة والمجاز لانه لو دخل جماعة لا استحقوا
النفل على الحقيقتها ولو دخل واحد فله النفل ايضا على المجاز فما اجيب بان ليس الامر كذلك
بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل
بحقيقتها وان وجد في واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ورد بانه يلزم الجمع
في الارادة وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع ولا معنى للجمع بينهما الا
ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فاجيب بان ارادتهما وان كانت
متحققة لكن في حالتين مختلفتين وانما يستحيل لو اريدا في حالة واحدة معا قوله وهو قولهما

جميع من دخل هذا الحصن هذا ما اورده صاحب التنقيح لرفع الاشكال المذكور حاصله
ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة الاجتماع للقرينة
المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتصحيح على الدخول والاعلى ما ذكرنا وليس ايضا مستعاد
المعنى كل من دخل او لاحق يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة بل هو
مستعاد ومجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
فلا يعم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل
وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا
لبعض معنى كل من دخل اولا قال في التلويح واعلم انهم توهموا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكني وفيه بحث من وجوه الاول ان المفهوم
بدلالة النص يجب ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع الثاني
ان اعتبار دلالة النص في كلام الشارع ظاهر واما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال
لرجل اعط هذا الدرهم زيدا لفقره وصلاحه لم يكن له ان يعطيه عمرا لكونه اقل منه واصلح
اللهم الا ان يقال كلام الخليقة فيما خلف فيه ككلام الشارع الثالث ان المقصود من هذا
الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن لا تشجيعهم مطلقا وفتح الحصن قد لا يتيسر بدخول
واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والحق بدلالة النص يجب ان يكون المعنى الداعي
الى الحكم فيه مساويا او للمنصوص عليه واقوى ودخول الجماعة ادخل في المقيد من دخول الواحد
قوله اللفظ الوارد بعد سوال او حادثة ان لم يكن مستقلا قيل انه ان ورد خطاب من الشارع
جوابا لسوال سائل وذلك الجواب غير مستقل بدون ذلك السوال فذلك الجواب تابع
لذلك السوال في عمومه اتفاقا وفي خصوصه ايضا عند الاكثر واما في عمومه فكما روي ان النبي
عليه السلام اذا سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال
فلا فان السوال لما لم يكن مختصا باحد ويكون عاما في افراد الناس يكون الجواب وهو قوله
فلا اذا ايضا كذلك واما في خصوصه فكما روي ان سائلا سال عن النبي عليه السلام وقال
توضأ بماء البحر فقال له يجزيك فانه مختص بالسائل فلا يدل على التعميم في حق الغير اذ اللفظ
لا عموم له ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص كتخصيصه خزيمة بقبول شهادته
وحده وظاهر كلام القاضي في شرح المختصر يدل على انه لا نزاع في كونه تابعا للسوال في العموم
والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل هل يجوز لي
الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا ان صريح كلام الآمدي يشعر بان الاتفاق انما هو
في العموم واما في الخصوص فمخالف للشافعي حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضي
بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
نزل منزلة العموم في المقال كذا قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر قوله وهو اما
يكون كلاما مفيدا واعلم ان ورود الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان يتقل مع

حيث قال الجواب انما لم يكن مستقلا بدون السوال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسوال مثل ان يقال هل توضا بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه

السبب ويخرج مخرج الجزاء كما روي انه عليه السلام سئل عن بئر بضاعة وزنى ماعز فرجم وهذا مختص
بسببه لان فاء الجزاء يدل على سببية الاول للثاني وثانيهما ما خرج مخرج الجواب للسوال سابقا
ولا يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى تقول كان لي عليك كذا نعم او ليس عليك لكذا فتقول بلى
فيكون مختصا به لان الجواب يتضمن اعادة ما في السوال قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا
وثالثها ما يكون جوابا ويكون مستقلا بنفسه ولا يكون زائدا على قدر الجواب كما لو قيل لرجل انك
تغتسل الليلة من هذه الدار من الجنابة او قيل له فقال نعم فمتى قال اغتسلت الليلة فعبدي حر وان
تغديت فعبدي حر فكذلك يختص به لان الداعي الى يمينه سوآله فقيد ايمانه بتلك الغداة والجنابة
حتى لا يحنث بغيرها عندنا استحسانا خلافا للزفر والشافعي الا ان ينوي الابد في يحنث بكل غداة وكل
اغتسال ورابعها ما يكون زائدا على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها بان قال والله لا تغتسل اليوم
وان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف فعندنا يحمل على الابتداء وعند الشافعي يحمل على
الجواب قال القاضي في شرح المختصر النزاع فيما يجري عام مستقل على سبب خاص سوآء كان ذلك السبب
سوالا او لا مثال الاول قوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهور لا ينجسه الا ما غير
طعمه او ريحه والثاني كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر
ففي هاتين الصورتين العبرة لعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ما يطهر كل اهاب والخصوص من
السبب فيحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب الشاة قال الاكثرون ان المعتبر عموم اللفظ
ونقل عن الشافعي خلافه وهو ان لا عبرة لعموم اللفظ انما هو المعتبر خصوص السبب وبه قال
الاقلون ولهم فيه وجوه الاول انه لو كان عاما للسبب ولغير لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد
حتى يجوز في المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وعدم طهارة اهاب الشاة وبطلانه
قطعي والجواب انا لا نسلم الملازمة فان السبب يختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه
عن العموم للقطع بدخوله في الارادة ولا بعد في ان يدل دليل على الارادة خاص فتصير كالنص فيه
والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم بالاجماع لان ابا حنيفة
رحمه الله جوز تخصيص السبب عن ذلك العام بالاجتهاد حيث جوز اخراج ولد الامة
المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش الثاني انه لو عم العام في السبب وغيره كان نسبة
ايهما سوا اذ لا يختص بحكم فلا يكون احدهما ذكر السبب فائدة تقام بها تعالوا في بيانه ونديه بحفظه
متعينا نفسهم في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب انا لا نسلم انتفاء الفائدة
ح اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقا بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد
ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد العمل بها الثالث الاتفاق على انه لو قال
تغد عندي فقال لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت كل تغد ويتقل على التغدي عنده حتى
لو تغدى لا عنده لم يحنث والجواب ان خرج ذلك عن عموم دليلنا العرف خاص فيه والتخاطب
لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصير فيما لا يتحقق فيه المانع الرابع انه لو عم العام السبب للسوال
عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسوال وانه مما يجب نفي مثله من الشارع والجواب منع الملازمة

بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة فلا يخرجه عن المطابقة لا يقال ترك الزيادة رعاية لتمام المطابقة لانا نقول المحافظة على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية وايضا قد يترك الاولى من جهة لرعاية جهات اخر الخامس انه لو كان عاما لكان حكما واحدا لجاز نسخه واللازم منتف بيان الملازمة ان ظهوره في العموم قد فات بخصوصيته في صورة السبب حيث تناولها بخصوصها بعد ان لم يكن قصار مصرا وقاعا وضع له الا عزما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها ودونها مجازات للعام فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما والجواب انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالخصوصية في السبب لانه لم يدل على السبب بل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وروده فيه فعلم ان السبب لم يخرج عن العموم لا انه اريد من اللفظ بخصوصه قوله حتى حنث بالتعدي في ذلك اليوم مطلقا يعني يحنث بالتعدي فيه ذلك التعدي للدعوالية او بغيرهما وبدونه قوله ان العبرة لعموم اللفظ يعني يخصص العام بالسبب بل بنيانه وغيره ومعنى اختصاص العام بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنص آخر وبدلالة نص او قياس كذا قالوا اقول الحمل الغرض من قولهم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب انه لولا ذلك لورد عليهم ان في اية السرقة السبب خاص فيلزم ان يثبت القطع في غير بانقياس وقد قالوا ان الحدود لا تثبت بالقياس هذا من مواهب الملك العلام قوله حكاية بالفعل المثبت لا تعم قال في الفصول ان الفعل المثبت اعني الاصطلاحي الدال على مقابلة القول لا عموم له فحكايته لا تقتضي العموم قوله واما الفعل المثبت فالصحيح من حكايته لا تعم قال القاضي في شرح المختصر الفعل المثبت لا عموم له وله صور احداها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه عليه السلام صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل بالفرض فلا يتعين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا تعم الصلوة بعد الشفقين على الاحمر والابيض لان يحمل المشترك على احد مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر او المغرب والعشا فلا يعم جمعها بالتقديم في وقت الاولى والتاخير في وقت الثانية وثانيتهما عموم في الازمان ولا يدل عليه وربما يتوهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه التكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه في شيء لانه لم يفهمه من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم وثانيتهما عمومه للامة ولا يدل عليه ايضا لابد ليل خارجي اما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل هو قرينة كوقوعه بعد بيان او الملاقا او عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه واما دليل في الافعال عموما نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس الامة عليه بجامع يعلم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه قوله فكان الشافعي لا يقيم فيحمل على النفل الا الفرض احتياطا قال صاحب التنقيح في شرحه قال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل وقال في شرح الوقاية والمذكور في كتب الشافعي الجواز اذا توجه الى جدار الكعبة يعني انه يجوز الصلوة في الكعبة

قوله لبيان ان ذكر اداي ينكون الفعل المثبت وهو يجمع العموم في الزمان وانما يعلم العموم من قول الراوي وهو لفظ كان الداخل على الفعل المضارع اذ قد قيل قد يجمع او يجمع بدون كان ولم يفهم الاكرار هذا قول العلامة التفتازاني في حاشية شرح المختصر والتحقيق ان المفيد لاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على الماضي

فرضا كانا ونفلا عند مولانا يخفى بما بين كلاميه من التخالف والتوفيق ان الشافعي فيها قولين كما اشير اليه في الكفاية وقال الزاهدي في شرح القدوري وقال مالك والشافعي في قوله لا يجوز فيها اداء المكتوبة وقيل لا يجوز فيها الفرض والنفل وبما حققنا زال تعجب ابن الكمال اتركيف نسب الخلاف الى الشافعي مع ان لا خلاف له فيها على ما اقصح عنه في شرح الوقاية وظهر ان ما ذكره صاحب الهداية من قوله خلافا للشافعي فيهما لم يقع سهوا من الكاتب بل هو على قول وان ظنه صاحب النهاية سهوا قوله بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهر العموم واعلم انه اذا وقع في لفظ الصحابي عام بطريق الاخبار عن حكم صدر عن النبي عليه السلام الفعل لعمومها اولا فيه خلاف والمختار العمل بالعموم نحو نهى عن بيع الغرر وهو الخطر الذي لا يدري يكون ام لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء كذا في المغرب وقضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغة لكونهما جنسين معرفين بلام الجنس وصيغة الجنس المعرف باللام للعموم فيحمل على العموم اي على كل غرر خلافا للاكثرين من الاصوليين قوله لان العدول يعني ان الراوي الذي روى فعله عدل عارف بما يتعلق بمعرفة المعاني الوصفية وبما يتعلق من استنباط الاحكام الشرعية فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه بذلك وايضا انه صادق فيما رواه وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قوله فان قيل قال الاكثرون يحتمل انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي والجواب ان هذا الاحتمال وان كان ظاهرا مختلجا في الذهن فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لان الاحتمال من ضرورات الظهور والا لكان نصا لا ظاهرا فلو كان الاحتمال قادحا في الظواهر وموجبا لتركها لم يترك شيء من ظواهر قوله واعلم تنبيه على رفع ما يكاد يتوهم ان لا فرق بين هاتين المسئلتين وذلك ظاهر قوله الجمع المذكر واعلم ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما او بحسب الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه قال القاضي في شرح المختصر والنزاع فيما ميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا اراد الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفردون المؤنث بالمذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ اذا اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما يدخل عند التغليب او لا الاكثر على انها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة هذا وحاصله ان تغليب المذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهر مبني على قيام القرينة تملك افرق لا قول بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه وذلك انه لو كان نزول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن جزاء الكونه عطفا للخاص على العام فان قيل فايدة كونه

مثل ان رأى الراوي النبي عليه السلام قد نهى عن فعل ظاهر في الحرمة او العموم او قضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم يحتمل ان يسمع من عليه السلام صيغة مخصوصة فتوهم الراوي عمومها فرواها بصيغة عامة مع هذين الاحتمالين لا يكون عموم قول الراوي حجة

نفاق في النساء ولا تقبل التخصيص فهو مذكور للتاكيد كما عطف جبريل وميكال على الملائكة
والصلوة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وباجماع اهل العربية
على ان هذه الصيغ جمع المذكر وانه للتصنيف المقرر والمفرد مذكور وتمسك الفريق الثاني بانه لو لم
تدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن المذكر في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ
واللازم منتف بالاتفاق كما في احكام الصلوة والصوم والزكوة وقد ثبت بنحو اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام وبانه لو اوصى لرجل ونسآء بمائة درهم ثم قال اوصيت
لهم بكذا دخلت النساء بقرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيما هو
المطلوب وبان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو
كانت المراة مع رجل واحد قال الله تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم
وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحوى وابليس وهذا انما يتصور بدخول النساء
فيه واجيب عن الاول بمنع الملازمة نعم يلزم ان لا يشاركن في الاحكام بهذه الصيغ والمانع
ان يشاركن بدليل خارجي والامر كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوها للعلم
الدليل الخارجي وعن الثاني بمنع المبادرة ثمة بالقرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة
على ارادتها وعن الثالث بانا نعايد ل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع وبخوز ان لكن يكون
مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع لا يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار
الى المجاز الا لدليل لانا لا يقال لا نزاع فانه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا
حقيقة ايضا لزم الاشتراك والكان مجازا او المجاز اولى من الاشتراك قوله يتناول اللفظ
الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث بتعاقل ذهب بعض اصحاب الشافعي
الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق
وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز والجواب ان اهل اللسان يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع
على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قوله
والجمع المذكور بعلامات الاناث يعني لو ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة باتفاق
قوله اي المشترك فيه يعني انه من قبيل الحذف والايصال لحذف الجار واوصل الى الضمير فاستتر
فيه قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا هذا ما ذكره صاحب التقرير قوله
وحكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معاوم سوى ان المراد حق حتى يقوم دليل الترجيح
بشرط التامل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا الاصل
هذا التركيب والاصل الجمع والانتقال ايضا وحقيقة الاجتماع في الدم لانه هو المجتمع في الرحم
وكذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى
العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقال المراد من القرء في اية التربص الحيض دون الطهر
وفيه بحث قوله بان تتعلق الشبه بكل واحد منهما يعني يكون كل واحد منهما محل الحكم ومتعلق

اي وان اجماعهم على ان الجمع للتصنيف المقرر يجعل بدلوا فوقوا لواحد والمفرد مذكرا تفاقا فلا نزاع في ان بدلوا مثل سلم وفعل وافعل للذكر خاصة منه

الاثبات وانتفى هذا هو النزاع فيه وعلى هذا قياس الجمع بغير الحقيقة والمجازي لا يتحقق
عنه بذكر المشترك نظرا الى ان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالشخص والمجازي بالنوع قوله
نحو رايت الجوة بفتح الجيم وهو بازاء الاضداد وجمعه الجون بضمها قوله فقيل يجوز اطلاقه على كل
واحد من بعينه معا بان يراد به في اطلاق واحد هذا واذا ذاك وذا لك بقرار ادة مجموع المعنيين
كما يجوز اطلاقه على واحد منهما بدلا عن الاخر وقيل لا يجوز وهو مذهب بعض الشافعية وجميع
اهل اللغة وهم هو لاصحابنا وهو الحق كذا في الفصول قوله ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل
حقيقة قال في شرح المختصر ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه اي المشترك ان صح
الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على تقدير كون الصيغة حقيقة فيهما يعني
يصح الاطلاق ان صح الجمع بين المعنيين سواء كانا حقيقتين او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا
وان لم يصح الجمع بينهما لم يصح الاطلاق كاطلاق القرء على الحيض والطهر قوله ومن الشافعي
انه ظاهر في المعنيين يعني نقل عنه انه ظاهر فيهما دون احدهما يجب الحمل عليهما عند التجرد
عن القرائن يعني يصح للمتكلم استعماله فيهما ويجب على السامع حمله عليهما عند الاطلاق فهذا
اخص من مذهب القاضي والمعتزلة ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهو اعني المشترك
عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله وقيل يصح
قال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد والمانع من القصد كانهم قوم ان الدليل القاطع قائم
على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولو لا منع عنه لم يمنع عنه يلزم من
عقل والمراد بالصحة عندهما الصحة العقلية يعني ان الدليل على امتناعه سوى منع اهل
اللغة والمراد بها عند الشافعي الصحة اللغوية فيتوجه عن مذهبهما وفصل قوم فقالوا يجوز
في النفي ولا يجوز في الاثبات ثم اختلفوا في الجمع يعني انه جمع باعتبار مفيه كالاقراء التي
هي جمع قرء باعتبار الحيض والطهر او معانيه مثل العيون التي هي جمع عين باعتبار الباصرة
والذهب والجارية فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز
اطلاق المفرد على معنييه او معانيه جاز اطلاقا لا آخر على الحيض والاطهار ومعاني العيون
على الباصرة والذهب والجارية والا فلا وانكر جواز اطلاقه على ذلك فلا يجوز لان الاسم
يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا لمعنييه او معانيه كان الجمع ايضا
كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين او المعاني كذلك جمعه وقيل يجوز فيه وانكر
بجوازه في المفرد وضبط المذاهب انه لا يصح مطلقا ويصح عقلا لا لغة او يصح لغة في النفي
فقط وفي الاثبات ايضا لكن في الجمع خاصة او في الكل من غير ظهور في المعنيين جميعا او مع الظهور
فيهما قوله اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله
فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع
المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة مرة اذ لا يكون نفس
الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل لانه اتفاق لانتقال الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون

موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع لانا نقول ان استعماله في المجموع ح
يكون استعماله في احد المعاني والنزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين
حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه
انه يراد به كل واحد من المعنيين على ان نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ
لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك قلنا انه اذا كان موضوعا
لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر او مطلقا وعلى التقديرين يثبت
المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ ولو
اعتبرا لوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر للاجتماع
معه بحسب الارادة بل ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة
قوله وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة
لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما كونهما من افراده ولا يخفى انه ليس محل النزاع ولما باستعماله
في كل منهما على انه مجازي باستقلال ويجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاتفاق كذا في التلويح وبهذا تبين ضعف كلام المصنف في هذا المقام قوله لم يقل ظهر كما قال فخر الاسلام
وغيره لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه او تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة وان كان المقصود
به المعنى اللغوي وهو الوضوح والانكشاف كذا في التحقيق وغيره قوله ولم يقل باوضح لان الوضوح
فوق الظهور في حيز المنع تامل قوله سوقه كان مسوقا له او لا كان المعتبر في النص كونه
مسوقا للمراد اشارة الى ما ذكره كثير من شراح كتب الاصول من ان المسوق شرط في النص
وعدم شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت زيدا حين جاء القوم كان قوله
جاء القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء القوم
كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف
لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في مسئلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم شرط في
الظاهر لما غفل عنه الكل عادة والقيد وان حده هذا القيد وقد يقال مراد الشراح هو
ان لا يكون السوق معتبرا في الظاهر لان يكون موجودا فيه اصلا وحاصله عدم اشتراط
السوق لا اشتراط عدم السوق فلا يرد عليهم ما اورده صاحب الكشف ولا يقدح في ذلك
عدم ذكرهم في مسئلة الظاهر بين السوق وغيره قوله واما الخلاف في ايجابه العلم ايضا اختلف
العلماء في حكم الظاهر فذهب العراقيون منهم الكرخي والجصاص ومالك اليه القاضي ابو زيد ومن
تابعه وعامة المعتزلة الى وجوب العمل بما ظهر منه قطعا وبقينا خاصا كان او عاما وقال
عامة مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدي حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ
ظاهرا لا قطعا ووجوب حقيقة ما اراده الله تعالى وهذا بناء على ان العالم الذي لم يخصص منه

آي مع قطع النظر عن ارادة غيره من الآخر
واجتماعهما معا ولا يكون ان يكون
موضوعا لكل واحد بشرط شيء

آي بحيث يقتصر على ذلك المعنى
ولا يتجاوزه ولا يريد به غيره

البعض لا يوجب العلم عندهم وعند الاولين يوجبه وكذا كل حقيقة تحتمل المجاز لان القطع مع
الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يثبت به العلم بل يثبت به العمل كخبر الواحد والقياس وعند
الاولين لا عبرة للاحتمال البعيد الذي لا يدل عليه قرينة لانه ناشئ عن ارادة المتكلم وهو امر باطن لا يكلف
به ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع والمانع ان يمنع هذا لان اثر الاحتمال في رفع القطع لا العمل فان
العمل بظاهره واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم كما في خبر الواحد والقياس قوله قيل المقابل صاحب
التلويح قوله واما النص فما ازداد ظهورا على الظاهر بمعنى من المتكلم قيل هذا التعريف غير مانع لشموله
المفسر اذ يصدق عليه انه ازداد ظهورا على الظاهر بمعنى من المتكلم كما في تخصيص العام مثلا واجيب
بان المفسر يمكن ان يكون الظهور فيه على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والنص ليس كذلك وبتحقيق ان
تعريف الاعم لا ينتقض بالاخص فاذا قلنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة لم يقال غير
صحيح لورود الانسان لان الانسان هو ذلك مع كونه ناطقا وفيه بحث لانه لو صح هذا التعريف لزم
المحال والمستلزم للمحال محال اما الملازمة فلانه كان ان يفهم المراد من اللفظ بالصيغة مع انفهام ارادة
المتكلم لما ساق اليه كقولك جاءني زيد فانه ظاهر باعتبار ما يفهم من الصيغة نص عما دل على الظاهر
بمعنى من المتكلم وهو ما اراده وساق له من ثبوت النسبة بين المنتسبين وح يلزم زيادة الشيء على
نفسه وهو محال ويلزم منه ايضا تداخل الاقسام والجواب ان الاختلاف فيما ثابت بالاعتبار فمن حيث
جهة الصيغة حكم بكونه ظاهرا ومن حيث اعتبار ارادة المتكلم حكم بكونه نصا وح لا يلزم زيادة الشيء على نفسه
بل على شيء هو غيره بالاعتبار والزيادة انما هي بذلك الاعتبار ومن هذا التقرير يندفع ايضا تداخل الاقسام
قوله قيل هو بمعنى ذلك المعنى سوقا الكلام لان المسوق له اجلى من غيره ورده صاحب الكشف حيث
قال وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر لمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قولنا تعالوا نكحوا
الايامى منكم مع كونه سوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه
غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى السامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة
او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة تحقيقية
تنضم اليه سياقا او سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق وفيه بحث اما اولا
فلان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا واما ثانيا فلان
القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية واما ثالثا فلان ما ازداد ظهورا بانفهام
معنى آخر هو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر من تعريف النص قوله كبيان العدد
في الاول يعني في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع حيث لم يفهم
العدد بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع حيث لم يفهم العدد بدون اقتران مثنى وثلاث
ورباع لم يكن ما قال تسمية الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ
من الكلام ليس في اللفظ ما يوجب ذلك بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام
ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما كذا في التحقيق قوله والتفرقة في الثاني بعيني
قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا فان التفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل

بسياق الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات
التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتأتى ولم يتعرف
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا كذا فى الكشف قوله
من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد [illegible] المتكلم الى غيبة
المتكلم اذ فيه يجب ان يتطابق الاسناد الى المتكلم لان الثانى فى [illegible] تعمل
تقول على لفظ الخطاب ويقال على البناء للمفعول واذا جئ كلمة اذا فى مقام التفسير لذلك
الفعل كان صدر الكلام فى موضع الجزاء فالواجب حينئذ ان يكون هو وما بعد اذا بصيغة الخطاب
اى اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد تقول نصصت الدابة ولا يصح اذا حملتها يقال نصصت
الدابة الا بنصف هو تقدير كون التقابل بنفس المخاطب قال الشاعر اذا كنت يا ذى فعلا تنصفن
فضم ثلاثى فيه ضم معين • وان تكن بازا يوما تقصر • ففتحة التاء اعرف مخالف قوله
هذا مثال للظاهر والنص فيه اشارة الى ان الكلام الواحد يعينه يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى
نصا فى معنى آخر فانه ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بمجرد سماع الصيغة ونص
فى الفرق بان البيع والربوا بالحمل المرتبة حيث سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار يدعون
المماثلة بينهما فى الحل كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله
تعالى رداً عليهم وانكاراً لتسويتهم بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا فالذى فى البيان سيق
الكلام لفصل لان سياق الآية قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى تسويتهم حيث
بين التفرقة بينهما واما سياق الآية قوله تعالى يمحق الله الربوا اى يذهب ببركة الربوا فكان
الربوا مذموماً بكل حال ثم ان الكفرة جعلوا الربوا مقيساً عليه وكان هذا منهم غاية العناد
والمكابرة فانهم كانوا يعلمون حرمته فى الاديان الماضية فاحرمته مشهودة بدليل قوله تعالى
واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واعلم ان فخر الاسلام بعد ما عرف النص اورد مثالا فقال ومثاله
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فان هذا ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد لانه
سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهوراً على الاول بان قصد به وسيق له ثم قال ومثل قوله
تعالى واحل الله البيع الآية فانه ظاهر فى التحليل والتحريم نص فى الفصل بين البيع والربوا لانه
سيق الكلام لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى فى صيغته قال بعض الشراح قوله ظاهر
فى الاطلاق اى فى اباحة النكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة
وفى اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح رق فكونه اباحة
بناء فى صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهى كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم
وصيرورتها مطلوبة مستفرشة لا يلائم التكريم لانه ايجاب لضرورة بقاء النسل فاشار بلفظ
الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة التى هى بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة وردا بان مذهبنا ان الاصل
فى الاشياء الاباحة فى زمان الفترة وبما قررنا يتبين ان ما ذكره المص من قوله فانه ظاهر فى الاطلاق
سهو والصحيح فانه ظاهر فى التحليل والتحريم قوله وحكمه وجوب العمل قال فخر الاسلام وحكم الظاهر

وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال
تاويل هو فى حيز المجاز قيل معناه ان الظاهر والنص يحتملان التاويل بطريق المجاز كما تقول رأيت
زيدا يحتمل ان يأول بمجئ خبره او كتابه او رسله وذلك بطريق المجاز لاستحالة وانما قال فى حيز المجاز
اشارة الى عدم الانحصار فيه بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج
النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال المجاز لا يخرج الحقيقة عن كونها قطعية فيما شاءت ولئن يتحلل
تاويل المشترك ببعض معانيه فانه ليس فى حيز المجاز بل هو تعيين الحقيقة فيكون مخرجا كما كان
عليه قوله وقد يطلق النص على مطلق اللفظ واعلم ان للنص اصطلاحات احدها ما كان قطعى الدلالة
والثانى ما ذكره بعضهم وهو ما لا يحتمل التاويل والثالث ما احتمل احتمالا مرجوحا فهو مع
معنى الظاهر والرابع ما دل على معنى كيف كان وخامسها الدليل من الكتاب والسنة سواء كان
ظاهرا او نصا بالمعنى الثانى قال ابن دقيق وهو اصطلاح كثير من متاخرى الخلافيين وقال بعضهم
اذا اصطلاح الفقهاء وبطلق النص فى كتاب الفروع بازاء القول المرجوح والوجه الضعيف
فيراد به قول صاحب المذهب سواء كان نصا لا احتمال فيه او ظاهرا قوله واما المفسر فما ازداد وضوحا
على النص بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل وهو ما يكون بيان التفسير او بيان التقرير لان ما يزداد
النص وضوحا اما ان يكون بيانا عن معنى فيه او غيره والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا
فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت وقال فخر الاسلام فلحقه بيان قاطع فاسند به باب التاويل
قال بعض الشراح قوله فلحقه بيان قاطع احتراز به عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير
المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة ولا بيان فيه احتمال وان كان قطعى الثبوت
بل هو فى حيز التاويل وان كان خرج عن حيز الاحتمال ولهذا قال فاسند به باب التاويل
نتيجة لقوله بيان قاطع والثانى بيان التقرير والتاكيد اما بان يكون عاما فلحقه ما اسند
به باب التاويل فان سبيه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به
غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال وفيه اشارة الى ان
النص يحتملها اعنى التخصيص والتاويل كالظاهر قال صاحب ايضاح المجمل الذى عرف
معناه بيان المجمل مفسر وكذا الظاهر والنص اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر الا فلا وفيه
نظر ثم قال وما قالوا ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ثابتا به قطعيا وان كان
خبر الواحد لا يوجب القطع لكن بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لا الى خبر الواحد لكونه اقوى
واستدلوا ايضا بان القعدة الاخيرة فرض بقوله عليه السلام اذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك الخ لانه
التحق به بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ليس بصحيح لان مثل هذا البيان يوجب الكشف لكونه
ظنيا واستدلالهم بالقعدة الاخيرة فاسد لانا لا نسلم انها فريضة بل هى واجبة ولكن الواجب
نوعان واجب فى قوة الفرض عملا كالوتر عند ابى حنيفة رح وواجب دون الفرض فوق
السنة كتعيين الفاتحة حق وجب لسهو يتركها ولكن لا تفسد الصلوة والقعدة الاخيرة
من القسم الاول فلذا سميت فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها حتى يكفر فيضل جاحدها

فان ما يكون بيانا فى نفسه بحيث يكفى
فى فهم مجرد نزوله فلا تاويل فيه

قد سبق انه لا يعتبر مفسرا وسيجئ
وجهه فى بحث المجمل ان شاء الله تعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فلا الا بمعنى ابابكر لا صم وما كلما لا يكفر باكارهما فوضيتها قالها لسيد الامام السمرقندي في
اصوله الواجب مستعمل في الفرض شايعا لمناسبة بينهما في الذات وعلى العكس وذكر ما روى عن ابي حنيفة
ان الوتر فرض اي في حق العمل لا العلم لان الوتر يجب ان يفعل لا محالة كالفرض ثم اختلفوا في الفرض
بين التفسير والتأويل فقيل التفسير هو الاخبار عن شان ما نزل وعن سبب نزوله وذلك علم
الصحابة فانهم شهدوا ذلك فهم يقولون بالعلم ويلزمهم بالرأي والتأويل تبيين ما يحتمله اللفظ
من المعاني ولذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للعلماء قال ابو منصور الماتريدي التفسير
هو القطع بان المراد كذا فان قام دليل مقطوع به على المراد فهو تفسير صحيح وان قطع على المراد
لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بالاحتمال ان يكون
كذبا واما التاويل فبيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع كذا في شرح التاويلات وما
ذكر في معنى التفسير من القطع معنى قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده
من النار اي من اجتهد واول كلام الله تعالى وقضى بتأويله على ان ما اراه الله هو مراد الله تعالى اتخذ
النار منزلا لانه نصب نفسه صاحب وحي وفي هذا الحديث ابطال قول المعتزلة ان كل مجتهد
مصيب لانه يستلزم ان يصير الشيء ثابتا بالاجتهاد تفسيرا قطعا على حقيقته مرادا وذلك
انما يدل مقطوع به وما ثبت بالاجتهاد ليس كذلك كذا في التقرير قوله الاول نحو قوله
تعالى خلق الانسان هلوعا الآية واعلم ان ابيان كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق بالتقرير للتقرير
وبيان التفسير سببه معنى في نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم
لا معنى في الكلام لانه ظاهر في معناه الا انه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم
فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال ويحتمل ان يراد بمعنى في الكلام ان البيان متصل به
كما في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا الآية انه فسر الهلوع الذي كان مجملا ببيان متصل
به بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فالهلوع على التفسيرين من القسم الاول
وتخوا لصلوة والزكوة يعني بيانها باقوال النبي وافعاله عليه السلام على التفسير الاول من
القسم الاول على التفسير الثاني فليتامل وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون على التفسير
الاول من القسم الثاني وعلى التفسير الثاني من القسم الاول قوله فان الملائكة جمع عام يرد
ان قوله عليه السلام مستدرك لان كل جمع عام فلا حاجة الى توصيفه بذلك واجيب بان
الجمع قد يسلب عنه معنى العموم اذا عرف باللام غير العهد كما في قوله لا انه زوج النساء ورد
بان الجمع المعرف باللام اذا لم يكن للعهد يراد به الجنس والمسلوب هو الجمعية لا العموم
وههنا توكيده بكل واجمعين يدل على ان الاستغراق مراد فانه اذا اريد به الجنس ينصرف الى
الادنى لتيقنه واحتمل الكل بدليله ولكن الحلاق الجمع على هذا يكون نظرا الى اللفظ واعلم
ان هذا المثل يصلح نظيرا للاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة
وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال فصار مفسرا
وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما فان قيل لفظ الكل واجمع للتاكيد والاصل في التاكيد

فان الصحابة رضي الله عنهم شهدوا احوال التنزيل وسمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يقولون بالعلم ويلزمهم بالرأي

مطلب قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه

اعادة اللفظ لكن كره هو الاعادة فابدلوا من الثاني لفظا يدل على معنى الاعادة فجاؤا بكلا واجمع
ليدل على المعنى الاول فلو كان في الثاني زيادة فائدة كما يكن تاكيدا لان التوكيد تابع معنى المؤكد
فلو دل الجمع على ما لم يدل عليه الكل لم يكن تاكيدا اجيب بان الجمع اكد معنى الكل بقطع الاحتمال
كما اكد نفسه زيدا في قولك جاءني زيد نفسه بقطع احتمال مجيء غيره وحكمه يعني حكم المفسر
وجوب العمل به وجوب الاعتقاد بموجبه مع احتمال النسخ يعني ان المفسر يحتمل النسخ في نفس
الامر وان كان بعض الامثلة يحتمل نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه من الاخبار وهي
والخبر لا يحتمل النسخ والمراد به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وذلك يستحيل
على الله تعالى واما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان يتعلق به جعل الصلوة
وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ كذا في التقويم قال فخر الاسلام في وضع وحكمه
الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل لانه يحتمل النسخ يعني في نفس الامر وقال في موضع
آخر وحكم المفسر وجوب العمل به على احتمال النسخ وذكر في شرح التقويم وحكمه اعتقاد ما في النص
وانه لا يحتمل التاويل ولذا جمع المصنف بين وجوب العمل والاعتقاد قوله واما المحكم فما ازداد قوة
على المفسر اعتبر فيه زيادة القوة كما اعتبر في الاسلام لان زيادة القوة تناسب الاحكام وعدم
احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل التغير اصلا فلا معنى لزيادة
الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتاييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض قوله
لخلوه من احتمال النسخ يعني انه غير قابل للنسخ وهو قول عامة اصحابنا ومنهم من لم يشترط كون المحكم
غير قابل للنسخ وقيل هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل
هو ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا والمتشابه
على اضدادها وقيل ما فيه الفرائض والحدود وقيل ما فيه الحرام والحلال والاصح هو الاول لان ما جاء
بدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اي ماسونة للانتقاض واحكمت الصنعة اي امنت نقضها
وتبديلها وقيل ما خوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه عن الفرار
قوله وهو ما لعينه يعني ان الحكم على نوعين محكم لعينه وهو ما يكون انقطاع احتمال النسخ باعتبار
لفظه دالا على الدوام والتابيد او يكون بمعنى في ذاته ومحكم لغيره وهو ما يكون بانقطاع الوحي
بوفاة النبي عليه السلام وذلك لانه لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعده فمن هذا عرف القسم
بحسب زمن النبي عليه السلام لان النصوص كلها بعد وفاته عليه السلام صارت محكمة لغيره كذا
قيل وفيه نظر قوله مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالا ان قوله تعالى واولات
الآية وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية فان الاول ظاهر
عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني يقتضي اقتصاره
على الاربع فيترجح النص على الظاهر قوله ومن السنة يعني مثال تعارض الظاهر مع النص من السنة
وكانه اراد من السنة الحديث بناء على ما قيل ان السنة والحديث مترادفان ههنا وان كانت السنة
اعم من الحديث وذلك لان الكلام في النظم وتعارض الدليلين من السنة لا مدخل له قوله في مثل

شبكة الألوكة www.alukah.net

تعارض نص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة توضأ لكل صلوة فلا صاحب البيان فانه سوق
في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل تاويل اذ اللام تستعار للوقت وقوله عليه السلام المستحاضة
توضأ لوقت كل صلوة لا يحتمل فكان مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا
نظير تعارض الظاهر والنص لان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق هذا وذكر في التقرير احتمال
الاول تاويل على وجهين احدهما جعل اللام للوقت كما في قوله تعالى لدلوك الشمس لصلوة الظهر اى لوقتها وثانيهما
جعل الصلوة بمعنى الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة اى اوقاتها قوله
ومثال تعارض المفسر مع المحكم ومن نظائر تعارض الظاهر والمحكم قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه
من بعده ابدا وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي عليه السلام
والثاني ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبي عليه السلام فوجح المحكم على الظاهر
ومن تعارضهما قوله عليه السلام الا ان لحم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيمة وقوله عليه السلام اغلب
ابن ابجر كل سمين مالك فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم وكذلك تعارض
النص والمحكم مثل قوله عليه السلام من استنجى منكم فليستنج بثلاثة احجار مع قوله عليه السلام
من استنجى منكم فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا يرجح فان الاول نص في الثلاث واحتمل الاباحة
والثاني محكم في التخيير فيرجح الثاني على الاول وفيه تامل واما تعارض الظاهر والمفسر في النصوص
فلم اجد فيما رأيته من كتب الاصول ما ظن انه لم يوجد في النصوص قوله واعترض قائلا
التحقيق ويقال ان يقول لا اسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلوله
الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب والندب ويتناول بالملاءة
الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يتمشى غير هذه الاحتمالات وكذا الايلزم من
صحة الاشهاد القبول فانا شهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى ينعقد
النكاح بشهادتهم وان ظهر قبل شهادتهم ولا يخفى ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين
قوله اذا تساويا رتبة يعني يسقط الادنى بالاعلى وقت تساويهما في الرتبة عند التعارض
لان العمل بالراجح واجب ولان فيه جمعا بين الدليلين والمراد بالتعارض هنا صورة من حيث
النفي والاثبات لا حقيقة الموجبة لالغاء حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل المتنافيين
على السواء ولا مساواة فيما نحن فيه للتفاوت بين نفي الاربعة كما عرفت قوله فما خفي مراده اى الحكم
الشرعي بعارض غير الصيغة يعني اشبه معناه من حيث اللغة وخفي حكمه بسبب عارض لا يكون
من الصيغة بل من غيرها كالسارق فان معناه لغة اخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو شبيه
في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حق الطرار والنباش بعارض
غير الصيغة وهو اختصاصها باسم آخر فان اللفظين ليسا بخفيين في انفسهما بل الخفاء
فيهما بعارض هو تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني هذا تقرير الكلام في هذا المقام على
قال الواو اما ذكره المصنف من قوله فان لفظ السارق خفاء ففيه ما لا يخفى قال الخواهر الاسلام الخفي اسم
لكل ما اشبه معناه وخفي احد بعارض غير الصيغة لاستنال الاباء الطلب قال في البيان يعني وخفي الحكم

الشرعي كما ان معنى السارق لغة اخذ المال الغير على سبيل الخفية اشتبه فيه حق الطرار والنباش وكذا حكمه
وهو وجوب القطع خفي في حقهما بعارض غير الصيغة وهو اختصاصها باسم الطرار والنباش اى
خفي بسبب العارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه هذا ان قيل لما كان الخفي في مقابلة الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفي ما خفي المراد بنفس الصيغة ايضا دون العارض
ليتحقق المقابلة ولذا ذكر شمس الائمة في تعريضهما ان الخفي ما خفي مراده بعارض في الصيغة قلنا لما كان
الظهور في الظاهر بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في مقابله وهو الخفي في غير الصيغة اذ لو كان الخفاء
في نفس الصيغة لازداد خفاؤه من ظهور الظاهر ويصير مشكلا او مجملا او غير مفيد شيئا بل يصير
مقابلا للنص والمفسر فلا بد من تمييز الصيغة حتى يكون الخفاء فيه بالعارض فقط ظهر مقابله من غير
زيادة اذ المقصود بيان مراتب الخفاء في مقابلة مراتب الظهور فجعل الخفي الذي فيه نفس الخفاء بالعارض
في مقابلة الظاهر الذي فيه نفس الظهور قال شارح المغني لا منافاة بين كلام شمس الائمة وكلام فخر الاسلام
لان مقتضى كلامهما واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة لان شمس الائمة جعل الصيغة
ظرفا لذات العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة العارض فصرحا بالمغايرة
فهما متوافقان في الحقيقة وقال في البيان ذكر شمس الائمة بعارض في الصيغة وعنى به ان الخفاء في
الصيغة بالعارض لا ان يكون اصل خفيا فيكون موافقا لما ذكره فخر الاسلام قوله ثم نظر في ان
اختفاءه لمزية فيشمله او نقصان فلا يشمله فان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا يديهما
وان كان ظاهرا في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر لكنه خفي في حق الطرار والنباش
كما عرفت فان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى
على ما هو الاصل فبعد اجتهاد الائمة من اسم السرقة فحيث الآية المذكورة في حقهما واشبه الاسم احتمال
كل واحد منهما باسم النقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان لزيادة لكن لحاقه بالسارق في ايجاب
القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فانا لما وجدنا السرقة في الشرع عبارة عن اخذ
مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق
الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والمختلس يعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة وكل حيلة
فرق ان اختلاف الاسم لزيادة حد اقتضى فعله ثبت وجوب في حقه بالطريق الاولى فاما النباش
فيسارق عين من عسى ان يجهم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا
يطلعوا على خيانته وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان بنبش التراب وسلب الكفن من الاموات
من ازراذل الافعال واردى الخصال بشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا بتبدل الاسم في حقه
لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دون
الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات قوله واما المشكل فهو في اللغة ما خوذ من
قولهم اشكل الرجل اذا دخل في اشكال اى امثاله وهو جمع شكل وما كان في النص زيادة الظهور
على الظاهر صار المشكل مقابلا له لان الخفاء فيه فوق الخفاء في الخفي حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب
ولا يكفي فيه مجرد الطلب كما في الخفي وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بامثاله فيطلب

في قوله تعالى السارق والسارقة

كتبوت حرمة الضرب بحرمة التاوف

طلب المشكل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التلويح والتحقيق ان من لم يتبع المبالغة في الصيغة وهم الشافعية يحملونها على معنى فاعلوا ومن اعتبرها يحملها بعضهم احتياطا كما هو مذهب الحنفية حتى ويحملون قوله او في الخطأ الاستعارة بديعة كقوله تعالى وكوابٍ كانت قوارير قوارير من فضة فالقوارير لا تكون من فضة وما كان من الفضة لا يكون قواريرا وفي الجنة لا تكون من الزجاج ويلتحق الفضة وما حميدتان لها فاتفقت منها صفاتان ذميمتان وهي عدم الصفاء في الفضة وحسا الجواهر في الزجاجة وكان تكلما الفضة والزجاجة فتغير منهما بعد التامل قوله فاستعير القوارير فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير كان زيدا منا وهو تشبيه بليغ حذف جميع المحقق لا استعارة هذا على ما علمه العلامة القفال في شرح التلخيص والجواب كانت تامة لا ناقصة وقوارير حال والمعنى تكونت حالكونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة وحسنها وفي كلام الحواشي اشارة اليه قوله واما المجمل فهو في اللغة ما خوذ من اجمل فلان على الامر اذا جمعه ومعاني المجمل مقابل المفسر وذلك لان المفسر بلغ في الوضوح الى غاية لم يبق فيه الاحتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا المجمل بلغ في الخفاء الى غاية لا تدرك الا بطريق واحد وهو البيان من المجمل وفي الاصطلاح ما ذكره الحصر وقال فخر الاسلام ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل فاحترز بقوله ازدحمت المعاني عن الظاهر والنص وبقوله اشتبه المراد عن المفسر والمحكم وبقوله لا يدرك بنفس العبارة عن الظاهر والنص والمفسر والمحكم وبقوله بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل عن الخفي فان المراد من ازدحام المعاني توارد بعضها على اللفظ من غير ترجيح لاحدها وقيل يدافعها بمعنى انه يدفع كل واحد منها ما سواه ولا يشعر طريقه بتدافع المعاني بل يكفي فيه التدافع بين المعنيين فصاعدا حتى يصير المشترك اذا انفرد به باب الترجيح مجملا قوله كمن اعتقب عن وطء بحيث انقطع اثره يعني انقطع خبره ولم يعلم مكانه فانا لا نتوانى الطلب لابعد الاستفسار عن حال او الخبر عن موضعه قوله فان قيل اذا حصل ما ذكر جعل دليلا البيان فصار بمنزلة ما لا يحصل به لان الدليل لا يعلم معناها بالتاويل لا يمكن ان يعرف انها لعل يورد بيانها ليرجح فيحكم بكونها مجملا او لا يورد فيحكم بكون نهايتها واحتمال الجواب انا لا نسلم انه لا يمكن ان يعرف انه يورد بيانه ثم لا بد ان نظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها وان كانت من الثاني فالعمل لا يمكن بدون البيان قوله كالطلوع هو من شروع في الجزء الاخير من اجزاء الليل وفي المنع عند اضافتها الى الفجر قوله والتوقف على بيان المجمل على صيغة اسم الفاعل قال الفخر لا سلام اذا عرف بعض وجوهه اي المجمل بيانا يبقى مفسرا الا ترى ان قيد قاطع ورد بانه مستقيم بالمجمل الذي عرف بعض وجوهه بخبر الواحد فانه لا يسمى ذلك مفسرا بل انما يبقى مأولا او تصلح ان عرف ببيان المجمل وقوله الا ترى بدليل قاطع غير مفيد لان الخصم من المدعي وجاب صاحب التقرير بان المجمل الذي عرف بعض وجوهه بخبر الواحد الظاهر الغالب ان يكون من الكتاب يوجب لا نسلم ان بيان المجمل والكلام في ذلك لما انه بيان المجمل عملا بقوله تعالى وما يتلفظ من الهوى ان هو الا وحي يوحى لكن لا نسلم انه خبر قاطع اذ كان مفرقا بدائه واما عند انضمامه الى قاطع فمجموع قوله ثم الطلب ثم تامل قيل معنى الطلب

يطلب في ابتدائه ثم تامل فيه ليتميز عن اشكال قوله فاخفى مراده بحيث لا يدرك الا بالتامل وقال شمس الائمة هو اسم لما ازداد به خفاء بعد خفاء ما لم يصر به بحيث لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به عن سائر اشكاله وقال القاضي ابو زيد هو الذي اشكل على اسامع لترددٍ للوصول الى معنى لدقة المعنى في نفسه لا لعارض من حوشي الكلام ليلتحق المجمل وكثير من العلماء لا يستعملون الفرق بينهما لدخوله في اشكاله اشارة الى ما عنده قوله نحو واذا كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل يحتمل الفم والانف لانه امر بالغسل لجميع البدن وما باطن خارج عنه بالاجماع يبقى ظاهر مراده الوجه والفم والانف شبيه بالوجه وما باطن فالمشكل هو ما الاشكال في الفم فانه باطن من وجه لا يفسد الصوم بايلاج الزوج وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فلو حكم الانف فبعد التامل والطلب لتوهم الغسل حتى يجب غسله وباطن الوضوء حتى لا يجب غسله وهذا بعينه يلحق باطن الفم بظاهره في الغسل وباطن الوضوء فلو حكم الانف لاذا التظهر وهو المذكور في الجناية دليل على الكلف لا المبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فبنى بالتخفيف ليتسع ترك المبالغة فيها الوقوع ما دار الحرج فيها فاصلا لما به يوزن الحي فلو حي باطن في الطهارة يتعذر فصل الحرج قوله فان قيل اريد ذكره صاحب الكشف حيث قال هذا معنى قولهم والكل ذكره لا يصلح سؤال المشكل بل المشكل ما تردد في نفسه اشباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه السارق بالمقر والباشر وكاشتباه من نظائر الخفي دون المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم من قبل الطلب والتامل كيف وقد اختلف فيه بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر داخل الفم والانف وبدونه فيه حفاء باعتبار نقص مدلول الصيغة بخلاف الخفي واعلم ان هذا السؤال مع جوابه هذا مذكور في التلويح لكن قال المحشي في حواشيه لا حاجة الى هذا السؤال والجواب بعد ما ذكر ان الصيغة المذكورة في الجناية تدل على الكلف والمبالغة في التطهير ظهر ان خفاء المراد منها لنفس الصيغة لا لعارض فعلم انها من قبيل المشكل لا الخفي ولا يخفى انه ما ذكر مستدرك الورود وقد يجاب ايضا بانا لا نسلم ان هذا ليس بمثال للمشكل فان الاشكال في متعلق التطهير وهو كون داخل الفم والانف من ظاهر البدن او من باطنه ولكن بعد الطلب والتامل مما ذكر علم انه في الغسل من الظاهر وفي الوضوء من الباطن وهذا بيان المشكل دون الخفي فانه ظهر بعد الطلب ولا يتوقف على التامل واما قوله لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فسلم لكن لا نسلم انه محل الاستشهاد ورد بان المشكل يا يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في اشكاله لا ما يكون الاشتباه في متعلقه والمشكل من اقسام الكلام والمذكور فيه قوله تطهروا فاطهروا والاشتباه فيه والانف والفم ليسا بمذكورين حتى يكون الاشتباه فيهما من قبيل المشكل فلا يصح للاستشهاد بل الامر اذا قرن بما يصلح للجواب وهو كما ذكره السائل الا انه لا يكون من امثلة الخفي لان خفي حرفه بعارض وفي غير الصيغة قوله والاحسن قال الخوافي

طلب المعنى المؤثر والتامل هو التامل في صلاحه للعلية والاظهر ان المراد هو الطلب
والتامل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتامل يمادكر لا يختصان بالمجمل بل يكونان
في المفسر والنص ايضا كذا في البيان قوله وهو تفسيران شئ اعلم ان البيان اللاحق
بالمجمل ان كان شافيا يصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان كان غير شاف
يصير المجمل به موالا كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة وهذا قال عرض قبض رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى
الطلب والتامل اذ المجمل خرج به عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال كما اشار اليه القاضي في
التقويم قوله كالربوا يعني انه يكون مشكلا لان الربوا اسم جنس محلى باللام فيحتمل استغراق
جميع انواعه والنبي عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقي
الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا فيما سواها الا انه
لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان نسميه مشكلا فيه وبعد الادراك بالتامل فيه
والوقوف على المعنى صار موالا فيه قوله واما المتشابه فهو ماخوذ من الاشتباه مقابل للحكم وذلك
لان الحكم لما كان في غاية الظهور بحيث لم يتصور نسخه كان المتشابه الذي بلغ في زيادة
الخفاء بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو اعني المتشابه ما استاثر الله بعلمه وادركه اصلا
ولا يرجى بيانه من الشارع حتى يسقط طلب ما اريد منه من الحكم والاستفسار من الشارع
بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل قال فخر الاسلام فاذا صار
المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة فيه سمي متشابها
بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق مدرك المشكل قائم واما المتشابه فلا طريق
لدركه الا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة وهذا معنى قوله تعالى الاخر متشابهات
قوله يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في الكلام اي يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها
عن اباقي وهذه الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة سميت حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية
بحسب المعنى قوله اولان الحرف يطلق على الكلمة عطف على قوله باعتبار مدلولاتها بحسب المعنى كانه
قيل وسميتها حروفا بمعنى لانها مدلولاتها حروف ثم قيل هي من المتشابهات وقيل من
السنن الملائكة التي يفهم بعضهم من بعض والسنن الطيور والدواب فيحتمل ان يطلعنا
الله تعالى عليه او يعرفه الرسول بتعليم الملائكة وقيل هي من قبيل الكلام بالرمز فيحتمل كل
تاويل لا يرده العقل والشرع ولا يقبل تاويلات اباطنية التي خرجت عن وجوه ظاهر
اللغة واكثرها مخالفة للعقل كذا في شرح التاويلات والدليل عليه تاويل بعض السلف مثل
ابن عباس رض وغيره هذه الحروف والاكثرون على القول الاول وهو مختار فخر الاسلام قوله
كالاستواء واليد والوجه والعين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية يا يعني
وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في
الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد

حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل اليد مجازا عن القدرة والوجه عن الرضا او
يجعل الكلام المذكور في اليد والوجه ونحوهما تمثيلا لا يعتوض في مفرداته تشبيه
فلا يكون من قبيل المتشابه والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون
حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت
هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه قوله والامتناع
عنا تاويل اختلفوا في ان الراسخ هل يعلم تاويل المتشابه فقال عامة السلف من الصحابة
والتابعين لاحظ لاحد في ذلك وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا
واصحاب الشافعي وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وعلى هذا الوقف على قوله الا الله وهذا
قال اكثر المتاخرين الراسخ يعلم تاويله وان الوقف على قوله والراسخون في العلم للعطف
والواو فيه للعطف لا للاستيناف لحسن نظم الكلام وهو مذهب عامة المعتزلة ثم الراسخ
في العلم هو الذي لا يتهيا تشكيك وقيل هو الذي حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل
وعنه عليه السلام الراسخ من بررت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه
واعلم ان المذهب الاول عبودية والثاني عبادة والعبودية اقوى لانها الرضا بما
يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى به الرب فالاول اشق فكان افضل ولذا قيل العباد
تسقط في العقبى والعبودية لا تسقط وقيل الاول اسلم والثاني احكم والقول
بالاسلم اسلم قوله فان قيل نحن في بيان اقسام النظم من حيث يعرف به حكم الشرع
ولا يعرف بالمتشابه حكم على هذا التقدير فكيف يستقيم ايراده ههنا اجيب بان ايراده
وقع استطرادا من ضرورة احتياج التقسيم اليه فلا يلزم افادة الحكم وقد اجاب عنه القائل
بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى
صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا
المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع كذا في التحقيق ورده المصنف بان هذا على تقدير
صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه قوله لهذا غير موجه فان قوله على تقدير صحته اشارة
الى المنع فيكون من قبيل مقابلة المنع بالمنع قوله الاول قراءة ابن مسعود ان تاويله الا
عند الله والراسخون في العلم فلا يمكن عطف الراسخون عليه لانه يجر ور والراسخون
وقرا ابي وابن عباس في رواية طاووس ويقول الراسخون الثاني انا على تقدير العطف
تخصيص المعطوف بالحال لان قد يقولون لا يجوز ان يكون نحن امنا فاعل ما يعلم وهو
الله والراسخون لانه يلزم ان يقولوا الله امنا وهو عز بيانه بل هو حال من الراسخون
فحسب وذلك لا يجوز لانه يجب مشاركة المعطوف والمعطوف عليه في الحال الثالث
ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم على اتباعه ابتغاء التاويل الفتنة
بان يحرج على اظهار هن عزا تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا التسليم وبقولهم
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تأويلين الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظر فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيؤ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله اى يتعلقون بظاهره او تأويل باطل ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومنافقته للحكم بالمتشابه وطلب ان يؤولوه على ما تشتهيه وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به اى نصدق بحقيقته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انه على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الله بكون يقولون كلاما مبتدأ امّا على الحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله العلامة في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ بجميع ما هو من هذا القبيل السادس ان العلم المسند الى الله تعالى الوجوب كونه جازما لامكان اسناده الى الراسخين والعلم المسند اليهم فالتأويل انما يكون ظنا وهو قسيم الاول فلا دلالة للاول عليه السابع انه روى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام انه تلا هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تأويله فيتناول الجميع الثامن انه روى عنها ايضا انه عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد كلف فيه بما لا يكلف به رسول الله صلى الله عليه وسلم التاسع انها قالت من رسوخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله ولذا قال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم فاما ويل الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا العاشر انه لكذا بالنفي اولا ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضي ان لا يشاركه فيه سواه فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما لا يجوز على قوله الا الله وهذه الوجوه المذكورة في كتب القوم مسطورة تلك عشرة كاملة لم تكن عنده حاصلة قوله واجيب عن الاول بالجيب هو انا آتي قوله فانه يعلم المتشابه عندكم فجاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضي الله عنهم وقال القفيل لم ينزل الله تعالى شيأ لا ينتفع به عباده قوله كما في قول الشاعر الا مسحة او محلف فان مسحة في المعنى فاعل اى لم يبق من المال الا مسحة ومحلف عطف عليه باعتبار المعنى قوله ولو سلم ذلك لو سلم ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه تدل على وجوب الوقف لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بقسم لانه لا يعلمه احد اصلا فلا يتم المطلوب او نقول نفي الله تعالى به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم الموجب فجاز ان يكون انتفاؤه باستفاء الموجب والجزم لا بانتفاء الاعتقاد المطابق قوله وعندنا الاحظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم الا استئناف متصل من احظاه اى لم يسلم من حبب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم على قوله على اعتقاد حقية

لله عند الله تعالى يعني مع وقيل يمكن حمله على الحقيقة وتقديره وحكمه التوقف فيه ابتداء كائنا على اعتقاد حقية المراد كما ذكر في الكشاف وقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل انما يعني على تقديره كائنا على جذوع النخل والاول اولى لان ذلك التقدير يوهم تقييد التوقف وقوله وان الوقف على الله الا الله واجب معطوف على قوله لاحظ قوله ودعوى قطعية تلك الادلة مردود لقوله على ان قراءة الاحاد لا تعارض المد لانها القطعية قوله تقييد المطلق بالقرينة فيه مناقشة لا تخفى قوله والوقف وان لم ينافه العطف قد لقوله على ان الوقف لا ينافيه العطف قوله وعن الثاني يعني اجاب القائل عن الثاني بان تخصص المعطوف بالحال بجواز حيث لا يلبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة اى حال كون يعقوب نافلة لظهور ان ولد ابراهيم عليه السلام انما هو يعقوب دون اسحق وغاية ان الضمير الذي في يقولون عليه السلام خصص منه البعض بدليل العقل وعن الثالث بان الله تعالى ذم الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يشذ به هواه ويميل اليه كالجسمية والمكانية حيث حملوا النص على معان توجب الجسمية والمكان لا كل ما اول ثم قال وما يعلم تاويله الا الله والراسخون اى تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل ووافقه النقل وبهذا قال هن ام الكتاب اى اليها ترجع المتشابهات لان الام هي الاصل والمرجع قوله وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق هذا ما خوذ من كلام صاحب التلويح لكن اعترض عليه بان الاليق تقديره كذلك لبناسب اما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد اما في القرآن بدون اختها وبان الناس اما جهال واما علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما زائغون فاذا بين حال الزائغين بانهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع والتوقف فالنفي بذكر الاول اغناء الايجاز قوله وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء هذا ايضا مأخوذ من كلام صاحب التلويح لكن فيه بحث لانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدا يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المقصود وكل ما يوهم خلاف المقصود يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدم اولى وكذا في قوله من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ ايضا بحث لان الاولى ان يكون امنا به كل من عند ربنا اى سواء علمناه او لم نعلم قوله لان من لم يعلم تاويل المتشابه اذا المناسب بحال من يعلم ان يقول تاويله كذا وكذا بعد الايمان به واذا كان كذلك فلا سبب لوالله اعلم ان يقدر بعد قوله في العلم وغير الراسخين اى من العلماء الغير الزائغين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون آمنا به فيتم التقدير الوقف على قوله والراسخون في العلم لاحتياج الى حذف المبتدا قوله الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم ونعم ما قيل فيه ومن البلية عذل من لا يرعوي عن جهله وخطاب من لا يفهم قوله وقال الثالث انما نزل القرآن على لغة قريش ولم يكن فيها ان كل آية في القرآن ولم تر هم تقفوا في شيء من القرآن عن تاويله وهذا كالاجماع على عدم وجوب

التوقف في المتشابه واجب بان التوقف وتفويض العلم الى الله تعالى مع تنزيهه عما
لا يليق بذاته تعالى مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ازائهم الباطلة
اضطر الخلف الى الكلام في المتشابه والتاويل فيه بما يليق بذات الله تعالى وصفاته ولا يخرج
عن مقتضى اللفظ ولا يقطع بانه مراد الله تعالى بطلا لاقاويلهم وبيان لفسادها وليهم
ودفعا لطعن الجاهلين فان العوام قد يتوهمون لقصور نظرهم انه ربما يكون المراد من
المتشابهات ظواهرها فاذا سمعوا تاويلا تتلى قلوبهم بها فان فيها مقنعا لهم وردا بان
الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه وان الكلام فيه انما هو طريق الخلف
وليس كذلك بل التاويل كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات واشتهر
تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور عن الصحابة ومجاهد انه وقف على قوله والراسخون
في العلم وقال ابن عباس رضي الله عنه انا ممن يعلم تاويله والضحاك والرقيم والاواه
ونحوها مما استاثر الله بعلمه ذاك وقال ايضا الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله
وقيل لا خلاف في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم لا يعلم تاويل الاية لم يعلم تاويله
حقيقة وانما ذهب الى ان الله تعالى ومن قال بانه يعلم الاية يعلم ظاهرها لا حقيقة قوله وهذا
يمكن ان يدفع نزع الفريقين وقد يدفع ايضا بانا نقايلهم بالتوقف نقول ورد المتشابه في
الاية الكريمة بما لا سبيل اليه للمخلوق والمحكم بما يقابله واستدل على ابتناء المذهبين على
اختلاف التفسير من بان الوقف على الا الله يقتضي عدم علم الراسخين وعدم الوقف عليه
يقتضي علمهم وهما متنافيان مع انهما من السبعة التي من شروطها التواتر والجواب ان الوقف
من قبيل الاداء وظاهر انه لا يلزم التواتر فيه قوله وفائدة التنزيل على الاول ابتلاء الراسخين
قال في التحقيق والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العقل
ولرقي تفهم معانيها وحكمها مفوض الى العقل فلولم يتنزل العقل الذي هو اشرف الخلائق
لاستمر العالم في ابهة العلم على المردودة وما استاس الى التذلل لعز العبودة والحكيم
اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا فيكون موضع جثوه التلميذ
لاستاذه مانقيادا فلا يحرم باستغنائه برايه هداية وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوه
العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني وفي شرح
المغني وفائدة انزال المتشابه كثيرة منها معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على ما
لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان كمال الله تعالى منجب ومنها ابتلاء الراسخين في العلم بالتوقف
على طلب مراده كما ابتلى الجاهل بالايمان في الطلب بتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن الطلب
والتامل فان رياضة البليد بالعذوبة ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا
النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى واعمها فائدة وجدوى لان هذا الابتلاء وهي
التسليم لذي الله سبحانه وتعالى ويلقي نفسه في مدرجة العجز وتلاشي علمه عن علم الله تعالى
ولا يبقى في بحر انانيته اسير ولا رسيم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل ان العجز عن درك

الادراك ادراك فان التفويض الى الله تعالى واعتقاد الحقية عبودية والامكان في الطلب
ايثار لما تقتضيه من الطلب فيكون عبادة والعبودية اقوى لانها الرضى بفعل الرب
والعبادة فعل بما يرضي الرب تعالى وكذا العبادة تسقط بالاتحاد في دار الاخرة والعبودية
لا تسقط ابدا لان الدنيا ولجي الاخرة قوله واما الحقيقة قال في البيان لفظ الحقيقة يستعمل
في اللفظ المستعمل في موضوعه ويطلق على المعنى الموضوع بطريق المجاز اطلاقا شايعا ويطلق
على ذات الشيء والمراد هنا الاول ثم ان لفظ الحقيقة مجاز في معناها لانها ماخوذة من الحق وهو
الثابت في نفسه ثم نقل الى العقد المطابق مجازا ثم منه الى النقل المطابق ثم الى اللفظ المستعمل
في الموضوع له فهو مجاز في الدرجة الثانية قوله وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت
ومنه الحاقة للشيء لانها ثابتة لا محالة والحق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل
المعدوم فيكون معناها الثابتة موضوعها الاصلي لا يرد اسم الحقيقة عنه بحال واما فعيل
بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته يقال فكون معناها المثبتة في موضعها الاصلي
محقوق بالدلالة الوضعية متيقن فيها ولا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل في موضوعها
الاصلي والتاء في لفظ الحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فظاهر اذ صيغة فعيل اذا كانت
بمعنى الفاعل تذكر وتؤنث بحسب الموصوف والموصوف هنا مؤنث وهو الكلمة فيكون
التاء باعتباره فيكون التقدير الكلمة الحقيقة وان كان بمعنى المفعول فكذا ظاهر ايضا
اذ فعيل الذي بمعنى مفعول اذا اجري على موصوفه لا يلحق به التاء فانه يقال رجل جريح
وامرأة جريح واما اذا قطع عن الموصوف فانه يلحق به التاء للتانيث فيقال مررت بجريحة
بني فلان وجدت جريحتهم وهذا معنى قولهم ان التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لانه
لما حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه بقيت كالاسم الاصلي كذا قاله شارح المغني قوله
لا يستتبع حقيقة ولا مجاز اعلم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في سماء ولا
يستعمل في غيره كلفظ الله ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه واما ان المجاز
هل يستلزم الحقيقة لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غيرها وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا
فقد اختلف فيه احتج القايل باستلزام المجاز الحقيقة بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة
لخرى الوضع عن الفايدة وانه غير جايز بيانه ان فايدة وضع اللفظ لمعنى انما هي افادة
المعاني المركبة واذا لم يستعمل فريق في التركيب فانتفت فايدة وقد يجاب بانه لم يرد
الفايدة في قوله لخرى الوضع عن الفايدة المتصورة التي هي العلة الغائية للوضع فالملازمة
ممنوعة لان تصور هذه الفايدة حاصل مع الوضع حصلت الفايدة في الخارج او لم يحصل
وانما يريد بها الفايدة الحاصلة فاشاع التالي ممنوع اذ لا يلزم من قصد حصول الفايدة
حصولها لجواز تخلفها عنه لمانع واحتج اتباع ان لا يستلزم المجاز بانه لو استلزم لما
كان لحن قامت الحرب على ساق من المركبات حقيقة والا لازم منتف قطعا وقد اجيب
عنه بانه مشترك الالزام اذ الوضع شيء لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة

لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا الزامي والجواب الحقيق انه ليجان انما هو في المفردات
واستعمالها متحقق ولا مجاز في المركب حتى يلزم ان لا يكون له معنى فيلزم الاستعمال او
الوضع فيه قوله والمراد بالوضع قيل لو اريد الوضع اللغوي قلنا وجه فان عند الجمهور من المجازات
ان الاسماء الشرعية والعرفية مجازات هجرت حقايقها بالشرع والعرف قوله بحيث يدل عليه
بغير قرينة يعني يكون العلم بالتعيين كافيا ذلك فان كان ذلك من جهة واضع اللغة فوضع
لغوي والا فان كان الشارع فوضع شرعي والا ان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص وبقي اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف
عند الاطلاق على العرف قوله حتمان لتحقق ان التاويح لا يشترط في الحقيقة ان تكون من وضع
لذلك المعنى بجميع الاوضاع الاربعة ومعناه لا يجب ان يستعمل كل صاحب وضع في ذلك المعنى
حتى لو كان كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان اهل اللغة
والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وليس معناه ان يضعها كل واحد
من اهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مميز فضلا عن متميز فظهر انما قال المحقق الشريف
هذا الكلام ضعيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا ممتنع بل مما يستحيل عادة لتخلق الاوضاع
المتاخرة عن الفوائد كلام ضعيف قوله ولا يخفى هذا دفع لما يورد من انه يدخل في تعريف
الحقيقة ما ليس منها لان لفظ الصلوة والدابة لو استعملت في الدعاء والفرس فقد اريد
بهما ما وضعتا له مع انهما بالنسبة الى الوضع الشرعي والعرفي مجازان وتقرير الدفع ان
المشتبات ماخوذة في التعريفات ولهذا قيل لولا المشتبات لبطلت الحقايق فالمراد ان الحقيقة
لفظ استعمل فيما وضع له من حيث هو موضوع له وحينئذ يرتفع هذا التعريف سالما عن
الخلل واكثر ايرد على تعريف المجاز بان هذين اللفظين اذا استعملا في الحالة هذه فانهما مستعملان
في غير ما وضعا له شرعا وعرفا فيدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع اللغة
ويدفع ذلك ايضا اشار بقوله فليتامل قوله ويدخل فيه المرتجل قال في التنقيح فان استعمل
فيما وضع له اللفظ حقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة فمجاز ولا علاقة فمرتجل وهو حقيقة
ايضا للوضع الجديد قال صاحب التاويح وهو يعني المرتجل ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال
الصحيح في الغير بلا علاقة ووضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة
وانما جعله يعني صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول كما انه
اولى بالاعتبار الى هنا كلامه وفيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ
مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد
يتفرع عليه الاستعمال ويمكن ان يدفع بان سعني كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له
بهذا الوضع لا بالوضع السابق لان الكلام في لزوم الاستعمال والظاهر ان هذا تقرير
كلام صاحب التنقيح على وفق سياقه لانه مختار ثم بعد ما انتهت على ما اخذ كلام المصنف
انتهى على ان جعل المرتجل من قسم المستعمل في غير ما وضع له قوله ويدخل فيه المنقول ايضا

واعلم ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم
مبني على ما بينا الا قسام بالحيثية والاعتبار فالمنقول ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم
بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وضع المنقول اليه
انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي في المعنى الثاني ان الركن من افراد
المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز
في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني وبيانه حقيقة ومجازه الى
ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل
من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم الى ستة عشر قسما حاصل ان
ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني لان بعض الاقسام لا تحقق
له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحي وكالمنقول اللغوي من اللغوي
والشرعي من الشرعي والعرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي والعرفي والاصطلاحي
من اللغوي شايع لا اشكال في شيوعه بخلاف البواقي بل اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال
منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول فلا طلاق اللفظ على بعض افراد
المعنى الثاني عن المقيد لان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة
من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى
الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول قوله وحكمها ثبوت
مطلقا يعني وجود ما وضعت له خاصا كان او عاما المركبان او منهيا كقوله تعالى ايها
الذين امنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق الآية فان كلا
من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي بالاخلاق قوله وحكمها
ايضا امتناع نفيها يعني ان الحقيقة لا تسقط من المعنى ما دام باقيا فلا يقال للهيكل
المخصوص ليس باسد وصح ان يقال للبهائم ليس باسد هذا بيان خاصية الحقيقة
والمجاز وعلامتها الايقال لو توقف كونه ومجازا على عدم صحة النفي وصحة لزوم
الدور لان معرفة صحة النفي وعدمه موقوفة على كونه حقيقة او مجازا لانا نقول المراد
من صحة النفي وعدمه وجدانه في مجازي استعمالاتهم وعدم وجدانه كذا في البيان وفيه
بعد لان الوجدان لو صلح علامة للمجاز لعدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود بل المعتبر من العلامات تبادر مدلوله الى الفهم
عند الاطلاق بلا قرينة والتبادر مع القرينة وانما قلنا ما دام باقيا لانه اذا كان
المسمى مهجورا ترك الناس العمل به سواء كان للمجاز بالعادة او لتعذر فانه يجوز
ان تسقط عنه وقوله فلا يقال للاب انه ليس باب بيان ان الاب للوالد حقيقة
يستحق اطلاقه عليه ولا يجوز نفيه بحال فمن نفاه عنه كان مخطئا لانه ابطال للوضع
واما اذا نفاه عن الجد فلا يكون مخطئا لان الحقيقة موضوع له للفظ والمجاز مستعمل

وهذا اولى مما ذهب اليه بعض الاصوليين فانهم جعلوا صحة النفي دليل المجاز وليس بصحيح لاستلزام
الدلالة صحة النفي تستلزم سبق العلم بالمجاز فانه مالم يعلم انه مجاز لا يصح نفيه والعلم بالمجاز
مسبوق بصحة النفي فيلزم كل واحد منهما على الآخر فيدور كذا في التقرير قال فخر الاسلام والاستدلال
لحقيقة الاباسماع ولا تسقط عن المستعمل ابدا والمجاز بخلاف ذلك باتامل في الطريقة ليعتبر ويحتذى
بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص يعني لا يعرف كون اللفظ حقيقة الا
باسماع من اهل الوضع ولا تسقط عن المستعمل ابدا فلا يقال للهيكل المخصوص انه ليس باسد بخلاف
المجاز فانه لا يقتصر في استعماله في كل فرد من معناه المجازي في السماع وصح نفيه بان يقال للرجل
الشجاع ليس باسد ويجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو الحقيقة اي ينظر في الحقيقة الى ما هو مخصوص
مشهور فيها ثم اذا وجد ما هو بنظير ذلك الحقيقة في ذلك الوصف احتذى به واطلق عليه اسم
تلك الحقيقة ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص يعني كما ان النص لا يعرف الا بالسماع
ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بشارك طريقة وهو التامل في النص
لاستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع تعدى اليه كذلك الحقيقة لا يمكن ان
تثبت في محل الا بالسماع ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل بالتامل في طريقة من غير سماع وهو التامل
في محل الحقيقة لاستخراج المعنى الذي لاجله سمي فاذا وجد في محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ
له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد كذا في بيان قوله وحكمها ايضا ترجحها
على المجاز اذا تعارض الحقيقة والمجاز او بيان يكون في كلام كلمة هي حقيقة وفي كلام آخر كلمة
اخرى هي مجاز والاول هو المراد قال فخر الاسلام واما في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان
الحقيقة اولى منه يعني ان الحقيقة والمجاز في ايجاب العمل واثباته سواء الا عند التعارض
بان تعارض في كلام واحد جهة الحقيقة وجهة المجاز فحمله على الحقيقة اولى لان التعارض
لا يعارض الاصل ويحتمل ان يكون معناه اذا تعارض كلمة هي حقيقة واخرى هي مجاز كانت
الحقيقة اولى قال صاحب الكشف كذا رايت في بعض نسخ الاصول ولكن ما وجدته في كتب
اصحابنا صريحا وحمل كلام فخر الاسلام على الاول اولى يؤيده ما ذكر في التقويم ان المجاز
احد نوعي الكلام قال العموم والاحكام ما للحقيقة الا ان المطلق من الكلام الحقيقة حتى
يقوم الدليل على مجازه لان الحقيقة اصل والمجاز طارئ كذا في البيان قوله فالمجاز اقرب
فيحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح الاول مفاسد الاشتراك فانها ان يحل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ومنها
انه يوحي الى مستعمله من ضد او نقيض اذا حمل عز المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض
فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد ووجوبه وهو ضد
المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين يجب معينيه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة
واحدة الثاني فوايد المجاز فمنها ان المجاز اغلب من الاشتراك اذ به لا استقلال والمظنون
للحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها انه قد يكون اغلب فان قولك اشتعل الراس شيبا

ابلغ من قولك شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالجمع بين اللامين
او للعذوبة في المجاز كالرقة للمقرع واما للمقام لزيادة بيان كملاءمة الشجاع لكونه عنزلة
دعوى الشيء بينة او تعظيم كالشعر الشريف واهانة تقتضيه الحال كالكلب للخسيس ومنها ان
ينوصل به الى انواع البديع التجنيس نحو حار ثريا رادا او فعا في آخر القرائن المقابلة نحو قوله الشاعر
لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى المجانسة مثل سيء باء ولو قلت شجعا
لم تكن وقد عورض ترجيح المجاز بالنوعين بترك الاشتراك الذي هو عين مثلهما فوايد الاشتراك
لا توجد في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك الا ترى ان فوايد الاشتراك تنخفي اطرادة
فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها الاشتقاق من المشترك بالمعنيين مثل اوريت حاجتي
وطهرت فبلغ الكلام بخلاف الامر يعني الفعل بمجاز ومنها صحة المجاز فيما فكره الفايدة المطلوبة
في المجاز الثاني خلو الاشتراك عن مفاسد في المجاز فمنها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي
فيه الوصفان والمجاز ليس يجب الوصفان وضع للمعنى الحقيقي ووضع للمعنى المجازي بالتخصص
عند من لا يكتفي بالعلاقة وبالنوع عند من يكتفي والاول والعلاقة مقدمات اكثر وقوعا
ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى من معنيين مستقل بالوضع لابتداء والاصل اولى
بالاثبات ومنها انه مستغن عن مخالفة الظاهر لانه ليس ظاهرا في معنييه والمجاز مخالف للحقيقة
وهي الظاهر ومنها انه سالم عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز معرض للغلط عند عدم
القرينة وهي حملة على غير مراده قال الشيخ ابن الحاجب الحق الاغلب لا يقابل بما ذكر من وجوه
ترجيح الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لاجل مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء
المئنة وتحقق المئنة لا يضر وعدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز هذا كلامه يعني انا نعرض
من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة في الكلام
فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة
لا باس بعدم كونه من المظان ففي المشترك قد علم عدم الغلبة فلا يفيد اشتماله على ما هو
من مظان الغلبة وفي المجاز قد تحققت الغلبة فلا يضر الخلو عما هو من مظانها قوله وهو
مفعل يعني فاعل من جاز المكان يجوز اذا تعدا كالمولى بمعنى الوالي حقيقة لانه متعد عن
محل الحقيقة الى محل المجاز وقيل هو من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا فان المجاز
طريق تتوالى تصور معناه وقال المحقق في شرح المختصر المجاز في اللغة الانتقال مصدرا بمعنى
الجواز او موضع الانتقال اسما للمكان منه وقيل ان لفظ المجاز مجاز من وجهين الاولان
من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من
محل الى آخر الثاني ان ارادة معنى الفاعل الذي هو جايز من الفعل مصدرا او اسم مكان مجاز
قوله ولا بد هنا يعني في تعريف الحقيقة ايضا دفعا لما يرد من انه لا بد في التعريفين من تقييد
الوضع باصطلاح التخاطب حتى لا يخرج عن انتقاضها منعا وجمعا فان لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء انه مستعمل فيما وضع له في اللغة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في غير ما وضع له والجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيها هذا فراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع في الجملة اعني العرف وتقدير الدفع ظاهر من كلام المحشي قوله يدب على الارض بكسر الدال على وزن يفتقر قوله لعلاقة بينهما المجاز لا بد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا هو موضوع جديد او غير مفيد لانه ان عين بازاء المعنى المجازي فوضع جديد والا فلا يفهم منه لعدم التعلق فلا يدل على اعني العلاقة الا اتصال بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فيه اي التعلق للمعنى المجازي بالمعنى الحقيقي لهم من ان يكون اتصالا او انفصالا بين الذاتين او غيرهم كذا حقق العلامة التفتازاني في حواشي المختصر قوله ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها بعد الاتفاق على وجوب العلامة في المجاز هل يشترط في احد المجازات ان تنقل في اعيانها عن اهل اللغة ام لا بل يكتفى بالعلامة وقد اختلف فيه والمختار انه لا يشترط لانه لو كان نقليا لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن تتبع احوالهم وتفاصيل نظمهم ونثرهم علم انهم لا يتوقفون بل يعدون اختراع احاد المجازات من كمال البلاغة واستدل عليه بانه لو كان المجاز نقليا لما انتقل الى النظر في العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان النقل دونها علامة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا تصحح فاستوى في الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها واما انتفاء اللازم فلاطباق اهل العربية على اقتصاره اليه واجيب بان النظر للواضع وان سلم فلا اطلاع على الحكمة وتقرير الجواب ان اللازم من اشتراط النقل في احاد المجازات هو استغناء المتجوز في تجوزه اي الكلمة بالمجاز واستعمال اللفظ في غيرما وضع له عن النظر في العلاقة لا استغناء الواضع في وضعه ولا المتجوز في اغراض اخر له وقد دعى المستدل اجماع اهل العربية على استغناء هذا اللازم فمنع الملزم اولا اجماعهم افتقار المتجوز فضلا عن ان يكون في تجوزه وانما الاجماع على افتقار الواضع في وضعه وبعد تسليم الاجماع على افتقار المتجوز منع اجماعهم على افتقاره في تجوزه بل في اغراض اخر له وثبوت الافتقار في الجملة انما ينافي عدم الافتقار اصلا لا عدم الافتقار في التجوز على ما هو اللازم قوله وتمسك المخالف اولا بانه لو لم يشترط النقل في الاحاد سوغ جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نحو طويل على غير انسان للمشابهة وشبكة الصيد المجاورة وابن للاب واب للابن للسببية والمسببية وهما نوعان من المجاورة كذا قال المحقق في شرح المختصر يعني يجوز اطلاق ابن للاب اطلاق المسبب على السبب واب للابن اطلاق للسبب على المسبب لكل منهما نوع آخر لكنهما داخلان تحت المجاورة من قبيل الثلاثة والوجود والشبكة للصيد نوع اخر منهما من قبيل كونهما في حيز من متقاربين واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة لا لوقوع الاستعمال وتخلف الصحة عنها لا يقدح في اقتضاء الصحة فانه ربما يكون للمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضي حتى ينتفي المقتضي بانتفاء المانع والتعليل لمانع عن المقتضي جائز وثانيا

بانه لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا واختراعا وهما باطلان اما الملزوم احدهما فلانه اثبات ما لم يصح به فان كان جامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه وهو اختراع واما بطلانهما فالقياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح من الواضع بمنعه كما يحتمل باعتباره وعدمه السكوت عنها يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه لجواز احتمال وضع اللفظ لمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل والاختراع ظاهر واجيب بالانسلم انه اذا لم يكن بجامع يستلزمه لكون اختراعا وانما يكون اختراعا لو علم الوضع باستقراء ان العلامة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فانه بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد بل قد علم علما كليا بالاستقراء والحاصل انه لا يكون قياسا ولا اختراعا بل وجه صحة الاستعمال عرف بالاستقراء الحصر ممنوع قوله منحصرة في ثمانية قد عرف انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له والعلاقة بها بالاستقراء ولما كان انواع العلاقات كثيرة يرتقي ما ذكروه الى خمسة وعشرين وقد حصرها صاحب التنقيح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية والشيخ ابن الحاجب في خمسة الاشتراك في شكل والاشتراك في صفة والكون الاول والمجاورة والامام فخر الاسلام ومن تبعه في الاتصال صورة او معنى والمحققون في ثمانية على ما ذكره المصنف وحاول بيان انحصار في ثمانية بحيث يتناول جميع ما ذكروه من الاقسام واعلم ان الاستعارة عند ارباب الاصول ترادف المجاز لان كلا منهما عبارة عن استعمال اللفظ في غير موضوع له لمناسبة بخلاف اهل البيان قوله او مشاكلة هي في اللغة المشابهة وفسرها صاحب المفتاح بان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبة ذلك الغير سواء كان بينهما شيء من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز كاطلاق السنة على جزاء السيئة المسبب عنها المرتب عليها او لا كاطلاق اللون على الخياطة قال العلامة التفتازاني في شرح المفتاح ومن ههنا انكار المشاكلة بانها ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا تخلص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح بان يجعل نفس الوقوع في الصحبة مصححا لاستعمال ذلك اللفظ صاحب عليه والقول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا هذا كلامه واعترض المولى الحفيد على جده السعيد بان المصاحبة في الذكر بعد استعمال اللفظ والعلاقة يجب ان تكون متقدمة لتلاحظ وتستعمل لاجلها بل العلاقة هي المجاورة في الخيال كما لو قيل ولا تخفى انه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة الخيالية لا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة قوله فعلى الاول ان تقدم اعلم ان المعتبرة في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي لمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما كان والمجاز باعتبار ما يؤل اليه حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في زمان اعتبار الحكم والا كان المعنى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بحالا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمنع حصوله في حال الحكم اي زمان
ايقاع النسبة في الكلام بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلاً وعصرت خمراً مجاز وان صار
المستمر في زمان الاخبار قتيلاً وخمراً حقيقة وكذا في مثل اتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو
مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال الكلام بالامر بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ايوه يتيماً
ولا تشرب العصير اذا صار خمراً فانه حقيقة لكونه يتيماً عند التخليف وخمراً عند العصير كذا في
التلويح قال المحقق الشريف ان قولك هذا القتيل قتلته امس حقيقة وهذه الخمر عصرتها في
السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك
الزمان ضائراً لا للحقيقة ولا للمجاز نعم يجوز ان يكون شرطاً للمجاز يجب الكون او الوقوع
ورد بان قولك قتلت هذا الحي امس مجاز يجب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الجثة
للمستمر المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ما ذكره الشريف في مواضع واعترض به على
قولهم يوجب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمستمر في المجاز فكيف يجوز ان يجعل الامتناع
المذكور شرطاً للمجاز من هذا ويمكن ان يدفع الاعتراض المذكور عن قولهم بان المجاز في المثال
المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقي وهو الجثة غير حاصل
للمشار اليه في زمان اعتبار هذا الحكم اعني الاشارة قوله والا اي وان لم يكن حاصلاً بالفعل
فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما اه ولا يخفى ان ما ذكره ضبط لا محصر قوله
اي ذكر حسنا والحسان اسم لانية الذكر قوله على قصد التشبيه اي تشبيه شفة الانسان بمشفر
الابل في الغلظ وان يكون مجازاً مرسلاً من غير قصد الى التشبيه وبالجملة اللفظ الواحد بالنسبة
الى المعنى الواحد يجوز ان يكون استعارة وان يكون مجازاً مرسلاً باعتبارين قوله كذا يجوز
في الامة الشرعية قال القاآني لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة يجوز في المحاورات الشرعية لان
الاتصال الذي هو طرفا الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في
المحسوس وجواز ها يتوقف على وجود الطرفين لا على التوقيف قوله بالاتصال في المعنى المشروع
كيف شرع قيل كلمة كيف في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضاء الصدارة وان انسلخ
عنه معنى الاستفهام في هذا المقام وشرع للمعنى المشروع فيه لان اللام فيه للعهد الذهني فهو في
حكم النكرة والظاهر ان تقول المشروع حقيقة او اتصالاً اي المشروع درا والمعنى كالاتصال في
المعنى المشروع له الذي شرع مكيفاً بكيفية مخصوصة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة
اللام لام الاجل والغاية لاصلة الموضع ولذا فسر صاحب التلويح كلام صاحب التنقيح بقوله
انها يعني الهبة عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام في قوله والنكاح
لملك الرقبة لام الاجل اي وضع النكاح لاجل ملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة
فاطلق لما وضع لما يترتب عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو
عقد النكاح فينعقد بلفظ الهبة عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه عليه السلام
اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح

وهو ظاهر لان الهبة وضعت لملك الرقبة

ويشترط

ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة وفي التلويح لا حاجة الى النية لان المحل متعين لهذا
المجاز لينوب عن قول المطلقة تخلا وان الطلاق يا لفاظ العتق بان قال لامرأته حررتك او
اعتقتك او انت حرة تاويلا للطلاق فكان المحل صالحا لحقيقة الوصف بالحرية بان يجعلها عن
حرتها مثلاً فيحتاج الى النية ليتعين المجاز كذا في الكشف قال شارح المغني لقائل ان يقول
البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا
لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية في جميع ذلك
فينبغي ان لا يصح الاستعارة فيه لاجل هذا المعنى وقد صرحوا بالجواز لاجله واجيب بان الشرط
في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل
على وجه البدل قوله وعندالشافعي لا ينعقد يعني لا ينعقد النكاح بلفظ الهبة وهذا اعني اعتقاد
به عنده من خواص النبي عليه السلام لقوله تعالى خالصة لك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع
للمعنى وقد خصنا النبي عليه السلام بالمعنى فتختص باللفظ فالجواب بان الخلوص ليس في اللفظ
بل في الحكم وهو عدم وجوب المهر وعدم حل نكاحها للغير خارج عن سنن الصواب والله اعلم
بالصواب قوله الا بلفظ النكاح والتزويج يعني ينعقد النكاح عند الشافعي بلفظ النكاح و
التزويج لا بغيرهما قوله الا بلفظ النكاح والتزويج يعني ينعقد النكاح عند الشافعي بلفظ
النكاح والتزويج لا بغيرهما لقوله تعالى خالصة لك وفيه نظر اذ لا دلالة في هذه الآية الكريمة على
عدم الانعقاد بغيرهما قوله ووجوب النفقة والمهر فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة
على ما يشعر به كلام صاحب التنقيح والمهر ليس من المصالح المشتركة قوله وحرمة المصاهرة
لا يقال لا يثبت حرمة المصاهرة فيما اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول بها في حق بنتها
حتى حل له نكاحها لانا نقول عدم ثبوتها في الصورة المذكورة لا يقدح في كونها غير ضارة من شرعية
النكاح حق له لكونه مبنيا على التضم والاتحاد بينهما بمصالح المعيشة وعلى الازدواج والتلفيق
على وجه الاتحاد لزوجي الخف ومصراعي الباب وبهذا يتبين ان قوله والتلفيق عطف على الضم
قوله قلنا دلالة قوله تعالى خالصة لك على ان انعقاد النكاح بلا عوض باللفظ المذكور
في حق الامة والنص ساكت عنه فبقي دليلنا سالما عن معارض قوله فان اراد انها خلوص في
الحكم قال صاحب التنقيح الخلوص في الحكم لا في اللفظ فان المجان لا يختص بحضرة الرسالة
اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بل رامان غير النبي عليه السلام فالمهر
واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك
اي لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم قوله والمالكي
ثمرات يعني تلك المصالح ثمرته وفروع وبنى النكاح لملك الزوج على الزوجة ولذلك
لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق في يده خاصة فانه لو كان وضعه
لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظين اي
لفظي النكاح والتزويج لا بد لان على الملك لغة فلان يدل بما يصح عليه اولى وعلما انجه

ان يقال اذا لم يكن لفظ النكاح والزوج دلالة على الملك لغة فينبغي ان لا يصح النكاح بهما
دفعة بانا نما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى هذا العقد فصارا بمنزلة العلمين له والواجب
في المنقول الشرعي رعاية المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الدلالة على الملك
في معناه الشرعي فقوله واما البيع فانه مثل الهبة يعني بعقد النكاح بلفظ البيع وفيه بحث
لان امكان المعنى الحقيقي شرط عندهما وبيع الحر لا يصح بحال وقد يجاب بان المزية يجوز
سببيتها فيصح البيع فكان الحر مما يصح بيعه لهذا الاعتبار وقوله واعلم ان هذا الاعتبار
اه اشارة الى ما ذكره صاحب التنقيح من ان النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ
العتق والاجارة بلفظ البيع للقران جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل لاطلاق اللفظ
على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة بمعنى انما ذكرنا من اطلاق
اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في
غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك
الطلاق والايلاء والظهار والاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصه
بقولنا الرجعة او بيمينه لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك
المتعة الثابتة بالاجارة لاختصاصه بالخلوص من رق الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا
على ما هو مسبب عليه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد
المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على
الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح معاين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو
في البيع اقوى لعدم احتمال الرجوع بدون رضى المشتري وهكذا حكم الطلاق والعتاق بمعنى
انهما امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى لانه قد يكون فيه ازالة
ملك الرقبة والمتعة معا وليس في الطلاق الا ازالة ملك المتعة فقط وكذا الاجارة والبيع
عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وايا ما وهو في البيع
اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجعل العكس لان الاستعارة انما يجري من طرف واحد
ليلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة قوله ثم ان كانت الاصالة قال في التنقيح واذا
عرفت ان مبنى المجاز على الاطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل اللازم فرع فاذا كانت
الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة
غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة
الى الحال وايضا على العكس اذ كان المقصود هو الحال قولنا جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر
مجازا والا لجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس قوله ومن المشهور الخ اشارة
الى ما ذكره صاحب التلويح من ان المراد كون المعنى الموضوع بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى
المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق
على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه
الى الاعمى باعتبار المقابلة ويرد عليه انه انما يلزم من تصور الاعمى تصور البصر لا تصور البصير
ويمكن ان يقال مفهوم العمى عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فيلزم من تصور البصر ايضا قوله
والغاية وان كانت معلولة واعلم ان الغاية اذا اريد بها تحقق ما هي غاية له مقدم على المعلول وان
اريد وجودها فهو متاخر عنه [illegible] هذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل ثم اعلم فيجوز
استعمال احدهما في الآخر بجاز [illegible] ان اشتريت عبدا هو حر فاشترى نصفه
وباعه ثم اشترى النصف الآخر لم يعتق عليه هذا النصف اذا قال [illegible] مات والمسئلة بحالها
لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وهذا استحسان والقياس ان يعتق النصف لوجود الشرط
ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل
الشراء والفرق على وجه الاستحسان يعرف فان المقيد من مثل هذا الكلام في العرف
الاستغناء بملك العبد وحصول الاستغناء انما يكون بصفة الاجتماع بان ملكه مجتمعا
واذا ملكه متفرقا لم يوجد الشرط فلا يعتق واما الملك فليس بلازم للشراء حتى يتحقق
الشرط من الوكيل مع ان الملك لا يثبت له بل يثبت لموكله فكيف يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
المقصود منه حصول الاستغناء بملك العبد بل المقيد منه حصول الشراء باي وجه
كان متفرقا او مجتمعا وقد وجد الشرط فيعتق ما ملكه كذا في شرح المغني وحاصله
ان الملك المطلق يقع على الكامل ذاتا وذلك بصفة الاجتماع وان صفة الملكية لا تبقى
بعد الزوال لا يرى ان الانسان قد يقول ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملك اكثر من الف
درهم متفرقا في عمره واما صفة كونه مشتريا فلا يزول بعد زوال الملك لان كونه مشتريا
لا يتوقف على الملك لما عرفت ولهذا لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته كذا فاشتراه لم يقع
يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف فقد وجد الشرط وهو شراء العبد فيحنث
الآن ينوي شراء عبد كامل فتديته فيما بينه وبين الله تعالى لا يصدق قضاء لانه نوى
التخصيص فيما فيه تخفيف حكى عن الشيخ ابي بكر الاسكاف انه كان اذا ما يبلغ وله بواب
يقال انه يحق فاذا اراد تفهيم هذه المسئلة لاصحابه يدعوه ويقول له هل اشتريت لمالي
درهم فيقول نعم بل بالوف ثم يقول بالوف ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول
والله ما ملكتها قط ثم كان يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم في عمره متفرقا ويتفق
على نفسه فثبت ان المراد بمثل المجتمع في الملك دون المتفرق فهذا هو هذه المسئلة تسمى اسحاقية
قوله فقال عنيت اني اردت بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيعتق صدق ديانة
وقضاء لانه استعارة للحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدق قضاء ايضا لعدم
التهمة وان قال عنيت بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه ولا يعتق صدق ديانة
لانه استعارة العلة لحكمها ولكن لا يصدق قضاء لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل
في قوله التهمة فصار كانه رجع عن الاقرار بالعتق وهو لا يصح لهذا لان العدم الاستعارة لانها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صحيحة لوجود المجوز والمراد من قولهم انه يصدق ديانة انه اذا استفتى فيها اجابه على
ما نواه ولكن القاضي يحكم بموجب كلامه اذا دفع البه الامر ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى
تخفيف عليه كما لو استفتى واحد عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل
برأت ذمتي منها فانه يفتيه بالبراءة ولو سمع القاضي ذلك منه قضى عليه بالدين الا ان
يقيم البينة على الايفاء قال شارح المغني لقائل ان يقول قوله ان ملكت موضوع لمطلق الملك
غير مقيد بالملك الذي هو معلول الشرآء فلا يكون علة لان هو علة للملك الذي يثبت به دون
مطلق الملك فلا يكون بين مطلق الملك والشرآء اتصال بالعلية والمعلولية فكيف يصح ايراده
تمثيلاً مع ان المطلق لا دلالة له على المقيد فكان ينبغي ان لا تصح الاستعارة بينهما وقيل الفرق
بناءً على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف
في حال قيامها به طريق الحقيقة اما بعد زوالها عنه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور ليس
مشتهراً عرفاً فصار منقولاً عرفياً اما لفظ الملك فلا يطلق بعد زوال العرف وفي قوله ان ملكت
زيادة الحقيقة اللغوية لاجل قوله بمعنى انه انما يفهم اه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة
والتبعية بهذا المعنى لا تنافي فهم الجزء سابقاً على فهم الكل قوله فان قيل لما كان فهم الجزء سابقاً
على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً والجزء لازماً
بمعنى التبعية في الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك وتقرير الجواب ظاهر من كلام المص قوله
بل ان يكون اللازم حاصلاً يعني متأخراً عنه في القصد والاعتبار حتى كأنه يحصل عند حصول
الملزوم ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم في الذهن في الواقع كذلك ذكر المص في حاشية
التلويح قوله لما حاجة الى قوله اه يعني ان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي
يكون اليد والرجل جزءاً منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط
جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما
بخلاف اليد والرجل قوله واما اطلاق العين على الرقيب قيل كونه العين في الرقيب مجازاً
ممنوع بل هو من قبيل المشترك اللهم الا ان يقال الكلام في اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب
فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوماً والكل لازماً وعدم وجدان الانسان
بدون الرأس والرقبة انما يدل على ان الجزء لا يلزم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد
اللازم اجيب بان المراد بالمستلزم المستتبع وبالملازم ما يستتبعه فليتأمل قوله ونحو
المحل الحال المقصود به قال صاحب التنقيح المراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض
في الجوهر وغيره فليس المراد بالمحال والمحل ما هو المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء
اعني اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتاً والثاني منعوتاً كحلول العرض في الجوهر
والصورة في المادة بل بمعنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في
الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة
قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة هذا عند ابي حنيفة وقد الاعتاق وضع لانبات

العتق او لازالة الرق قلنا الاعتاق اما ان يكون لازالة الملك او لاثبات العتق او لازالة الرق
والاخيران باطلان لان تصرف الانسان انما ينفذ فيما هو داخل تحت ولايته لانهما
ليس بداخل تحت ولايته والعتق عبارة عن فك حكمية ليس للعبد اثباتها وانما ذلك الى الله
تعالى والرق عبارة عن متعلق حكم هو حق الله تعالى جزاء لاستنكاف الكفار عن عبادته
او حق عامة المسلمين وهو كونه وسيلة الى نيلهم واقامة مصالحهم ودفع الشر عنهم فكيف
ما كان لا يجوز للانسان ان يتصرف في حق غيره فتعين ان يكون الاعتاق ازالة الملك ثم
زوال الرق وثبوت العتق بحصول ازالة الملك عن العبد بخلق الله تعالى لا بفعل
العبد كذا في عناية الوقاية قوله وتلك الازالة سبب لها يعني ازالة ملك الرقبة سبب
لازالة ملك المتعة اذ هي تقتضي لها وليست ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة ملك
الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق لا يقال ههنا احتمال آخر
وهو ان يذكر ازالة القيد المخصوص ويراد ازالة مطلق القيد لشامل لقيد الملك
بطريق اطلاق المقيد وارادة المطلق لانا نقول ما ذكر من قبيل اطلاق مقيد وارادة
مقيد آخر وانما يكون من قبيل ما ذكر ان لو اريد مطلق الازالة والفرق واضح قوله تعرض
اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة وهو النكاح قوله اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط
الحق قوله فلما ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل
القوي من مزيل الضعيف كذا قيل قوله فلا يجري الاستعارة من الطرفين بل يجري من
طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة
في التشبيه عند تساوي الطرفين قال في التلويح ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الآخر وجعل هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما
يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان الى هنا كلامه قيل هذا الكلام
في غاية البعد فيما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا يجري فيها ما يجري في الاستعارة
والخطب من ايراد الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة
اقول قال في حاشية التلويح ما ذكره انما يرد على توجيه كلام صاحب التنقيح اذ معنى
عبارته كما يدل عليه السياق والسباق ان الاستعارة فيما اذا قوي احد الطرفين لا يجري
الا من طرف واحد وح لا يتوجه الاشكال ورد يمنع ان الاستعارة فيما اذا قوي
احد الطرفين لا يجري الا في طرف واحد فانه اذا اريد الجمع بين التشبيه في امر من غير قصد
الى كون احدهما ناقصا والآخر زائدا صح وجدت الزيادة والنقصان في نفس الامر او لا
فالاحسن ترك التشبيه الى المتشابه ويجوز التشبيه في كل من الطرفين صرح به في شرح
التلخيص وغيره اقول هذا الرد ليس بشيء يعتد به لانه من قبيل مقابلة المنع بالمنع ولا
يخفى ان كلام المص كذلك من ذلك القبيل قوله واورد هذا المعترض اراد به صاحب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صاحب التلويح وفيه تحقيق شائق وهو اعلى ان تحقيقه مثل الملخص قوله ان الجامع قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص قال الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد بكون الاستعارة مقيدة وقد تقدم في غرر الفصل ان جزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف فكيف يكون الجامع داخلا في مفهوم الطرفين قلت امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية الا يرى ان السواد جزء من مفهوم الاسود اعني المركب من السواد والمحل مع اختلافه بالشدة والضعف ووجه الشبه انما يجعل داخلا في مفهوم الطرفين في الماهية الحقيقية للطرفين والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد الطرفين اشد واقوى لا هنا كلام ولا يخفى ما تقرر في غير هذا الفن مما ذكره هو المشهور عند القدماء لكن الدليل على ذلك ليس بتام ولذا اختار بعض المتاخرين الاختلاف بالشدة والضعف في الذاتيات ايضا كما اشار اليه في شرح المقاصد قوله بفسد العقد لان الاجارة لا تصح حتى يكون المنافع معلومة بتلو الاجرة معلومة والمدة معلومة قوله فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكرت المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيحمل عند عرفهم اذا اتفق العاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا يحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة فان البيع الفاسد بيع حقيقة لكن قاصر لعدم افادة الملك بدون القبض قوله فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب اعني لا يصح من طرف المسبب وذلك لان شرط صحته انما يتحقق بالاقتدار والمسبب مفتقر الى السبب لانه وجه واثره فيصح ذكره وارادة اثره المفتقر اليه فاما السبب فمستغن من المسبب في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له بدونه وكذا لا يفتقر السبب الى الحكم في شرعيته واعتباره لان المسبب ليس بمقصود من السبب بل ثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فقد شرع السبب وان لم يترتب عليه المسبب واذا كان كذلك لا يصح التجوز من طرف المسبب لعدم الافتقار من جانب السبب قوله وعدم انعقادها حاصل الكلام انا لا نسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ ولكن انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر لانه اضافي البيع الى نفسه لان الحر ليس بمحل لحقيقة البيع فيستعار للاجارة عند تعذر العمل بالحقيقة لاتصال من حيث السببية اما الواضافي العقد الى المنفعة فانه لا ينعقد به الاجارة لانه فساد الاستعارة بل لعدم المحل فان المنافع معدومة فلا تصلح محلا للعقد ولذا الواضافي للاجارة اليها بان قال اجرتك منافع هذه الدار بخمسة دراهم يستعارها وانما تصح الاجارة باعتبار اقامة العين مقام المنفعة بان يقول اجرتك هذه الدار شهرا بكذا قوله وحكما اي اثرا اثبت به ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز نوعا كما قال شارح

قال من استوى جارية مجوسية او اخته من الرضاع او عبد لوجيه يحمل له على الرقبة وان لم يحمل له على المنفعة

بان قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم

المغني ويكون حكم المجاز عند ثبوت ما اريد به وان كان عاما مثل لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في علم وبيان وهذا لان حقيقة الصاع وهو الخشبة المنقورة غير مرادة هنا بالاجماع حتى جاز بيع الواحدة بالاثنين وانما اريد منه ما يحله ويجاوره وهو عام يتناول المطعوم وغيره والمجوز للاستعارة الاتصال الضروري بطريق اسم المحل وارادة الحال وبعض الشافعية منع عموم المجاز باعتبار انه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر العمل بالحقيقة لتوسعة الكلام ولا عموم للثابت ضرورة ان الضرورة تندفع بدون العموم كالثابت بالاقتضاء عند كثير بخلاف الحقيقة فانها اصل في الكلام فلا يلزم من عمومها عموم المجاز فلا يراد جميع ما يحله الصاع لانه مجاز والتعميم لا يجري فيه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع فلم يبق غيره مرادا فلا دلالة فيه على جريان حرمة الربوا في غير المطعوم ونحن نقول ان المجاز احد نوعي الكلام وهو ابلغ من الحقيقة فيكون مثلها في احتمال العموم وذلك لان العموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة اذ لو كان العموم لذاتها لما وجد الاعامة وليس كذلك بل العموم لها بدليل زائد عليها كدخول اللام للاستغراق والمبلس او وقوعها نكرة في النفي والشرط او نحو ذلك فاذا وجد مثل ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه لوجود المقتضي للعموم ولا نسلم كون المجاز ضروريا وكيف يقال بالضرورة وقد وجد في القرآن اكثر من ان يحصى وهو في اعلى رتب الفصاحة حتى عد من عجب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل وان لم يكن للذل جناح وقوله تعالى يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده الى غير ذلك مما لا يحصى مما تعالى عن الضرورات والضرورة فيه واضحة الى السامع لانه من انواع وجوه الاستدلال واذا ثبت ان المجاز قد يعم بدليل وقد وجد دليل العموم في حديث ابن عمر رض لان الصاع معرف باللام الاستغراقي لعدم المعهود والحقيقة غير مراده كما ذكرنا لتعين عموم المجاز فاستغرق في جميع ما يحويه مطعوما كان او غيره فيدل على ان الربوا يجري في غير المطعوم ايضا فيحرم بيع الحطب بمثله متفاضلا وقد دل الحديث باشارة النص على ان الكيل هو العلة في حرمة الربوا لانه لما كان المراد من الصاع ما يكاله صار تقدير الكلام لا تبيعوا ما يكال بصاعين فيقتضي جواز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين لعدم الكيل وانما قلنا وقد وجد في القرآن اكثر من ان يحصى رد القول منكري المجاز في القرآن من الروافض واهل الظواهر منهم ابو داود وابو بكر الاصم بان واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه فكان اثباته كذبا وبان لو وقع في القرآن لصح وصف الله تعالى بالمجوز لصدور الكتمان بالمجاز والامر بخلافه والجواب ان المجاز انما يكون في ضمن قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة والكذاب انما يركب كل صعب وذلول فاني يقيم قرينة على خلاف ما هو الظاهر من كلامه وانما لم يجز وصفه تعالى بالمجوز لان اسماء الله تعالى توقيفية واعترضنا نا مجمعون على ان المجاز لا يصار اليه الا اذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة ولا نعني بالضرورة الا ذلك وبان المقتضي ضروري وواقعي

شبكة الألوكة www.alukah.net

كتاب الله كثيرا وبانه ليس بعام لذلك فالحكم بعمومه ضروري وعدم عمومه آخر تحكم والجواب ان المذكور في دليلهم ان المجاز ضروري بصار اليه توسعة ومثل ذلك لا يكون الا من جانب المتكلم والله سبحانه وتعالى ليس له ضرورة فالضروري بهذا المعنى هو المكره واما الضرورة التي تكون باعتبار تعذر حمله على الحقيقة فذلك لا يكون الا من جانب المستدل حيث وجد لفظا تعذر له حمله على الحقيقة ووجد قرينة صارفة عنها يحمله على المجاز صونا للكلام عن الالغاء وهذه الضرورة لكونها من البشر غير شكوك لكون البشر على العجز والضرورة فتبين ان احدى الضرورتين تخالف الاخرى وما دل عليه كلامهم في الدليل هو الاول فان كان منكرا وبطل قول المعترض ولا نفي من الضرورة الا ذلك وبهذا ظهر الجواب عن المقتضى فانه راجع الى باب الاستدلال والضرورة فيه راجعة الى المستدل واما المحمول فلكونه غير ملفوظ فان كل ما لا يكون ملفوظا لا يتحقق فيه ما هو من خصائص اللفظ كذا في التقرير وذكر في اصول عبد القاهر البغدادي افترقوا هؤلاء في كلمات من القرآن فمنهم من يزول بعضها على الحقيقة مثل قوله تعالى واسئل القرية وقوله جدارا يريد ان ينقض انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض وخلق الارادة في الجدار ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن منه وقال لعلها من جنس الذي غيره ويدل على ما ذهب اليه الامامية من الروافض ان الصحابة غيرت لفظ القرآن وزادت فيه ونقصت ما كان من امامة علي واولاده وما نسبوا الى الصحابة رضوان الله عليهم كذب محض وهذيان بالله اتخذوا دينهم لهوا ولعبا اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ثم قول جل قوله تعالى واسئل القرية وقوله جدارا يريد ان ينقض على الحقيقة بناء على امكان ان يخلق الله تعالى فيها نطقا وفي الجدار ارادة ضعيف للقطع بانه يراد وان كان ممكنا فانما يقع عند التحدي والمقام ليس لمقام التحدي كما لا يخفى قوله اعلم انه لما لم يتصور قال في التلويح واعلم ان القول بعدم عموم المجاز لم اجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا الاسود الزاة الا زيال تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا لعدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل يكون ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المشاهد وفي كتب القوم مما لا يعقل اصلا الجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الشامل لذلك لاجل المعنى العام وانما لا يلجأ بعض الملجأة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام انتهى ويرد ان حدا في كتبهم وجدانه على عدم قولهم به في مبدا تقريرهم مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدا الامر وبقي علية الطعم ثم لما لجئه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوها بما لا يحتلم اثباتها به في غالب ظنهم فبقي البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف بقيت من يديه بعدهم وان رجعوا عنه ومحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل عدم التامل والاستدلال لعدم القول به في راي الراي على ان ذلك انما هو منسوب الى بعض الشافعية ولعل ذلك البعض لم ار تذكر شيئا فلم يتفكر له ولم يطرحوه عنه قوله اعلم انهم قالوا قال المحمولي ويعرف المجاز بالضرورة

بان يصرح اهل اللغة باسمه بان يقول هذا مجاز او بحده بان يقول هذا مستعمل في غير ما وضع له او بخاصيته مثل ان يقول هذا مشروط بالقرينة او يصح نفيه او نحو ذلك من الخواص والعلامات التي ينتقل الذهن منها الى كونها مجازا من غير طلب وكسب ويعرف بالنظر بوجوه منها صحة النفي في نفس الامر توضيحه ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علة كون اللفظ مجازا عدم صحة علامة كونه حقيقة وقيد بنفس الامر لانه ربما يصح النفي لغفلة واللفظ حقيقة كما في قولنا زيد ليس بانسان قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر ويشكل على هذا اي على تقدير التقييد بنفس الامر بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان بمعنى الناطق والكاتب على ما يقال ما زيد بانسان ويراد نفي خواص الانسانية فان عدم صحة النفي متحقق ولا حقيقة هذا كلامه وقد يدفع الاشكال بانه على تقدير ان يراد نفي الانسان مستعملا في معناه الحقيقي فلا معنى لقوله ولا حقيقة وايضا الوجه الملاحظة استعمال في الجزء او اللازم ح ومنها انتظام تقييده فلا يستعمل ذلك المعنى عند الاطلاق بخوار الحرب وجناح الذل ومنها ان يكون الطلاقه لاحد مسميه متوقفا في تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله فان اطلاق المكر على المقصود من الله تعالى موقوف على تصور معناه من المخلوق فيكون بالنسبة الى الله تعالى مجازا دون العكس ولا يقال مكر الله ابتداء وهذا ينتقض بقوله تعالى فامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون وقال العلامة التفتازاني في هذا الوجه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازي ايضا مسمى اللفظ نظرا الى الوضع النوعي وتحقيق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والمخاطة علاقة تصحح استعمالها فيه في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت الطبخ الى جنبه وقبيحا وامتناع ان يقال ذكره ابتداء بين وان ليس مبناه على التشبيه وكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة قوله ان المجاز خلاف عن الحقيقة لاخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وان لا بد للثبوت للخلف تصور الاصل لان للخلفية من الاضافيات فلا تتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان عرض المصير الى الخلف لعدام الاصل بكونه متعذرا وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في حق الكلم بان صار الكلام بلفظ المجاز خلفا عن الكلام ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستدلال او خلفا عن حكم الحقيقة او في حق الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الالغاء فعند ابي حنيفة هو خلف عن الحقيقة في حق الكلام لا الحكم وينضح مما ذكرنا في قوله لعبده الذي يولد مثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لانه الحقيقي في اثبات النبوة وعنده نفس الكلام بقوله هذا ابني خلف عن الكلام بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة الكلام فان

الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اللغة فجعل المجاز خلفا عنها في الكلام الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان المجاز لا يجري في المعاني اذ الاستعارة نقل وهو لا يتصور في المعاني الا يرى ان الشجاعة التي في الاسد حقيقة لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في الكلام قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات يعني لا خلاف في ان من شرط صحة الحلف امكان المحلوف عليه مس السماء موجب للكفارة وذلك لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصح ايجاب الحلف وهو الكفارة بالعارض وهو البر الحالي واما الغموس فلا ينعقد لايجاب البر فلا يصلح موجبا للخلفية قوله قلنا المذكور كلاهما عاد الى كلام ابي حنيفة يحببا لهما يعني استعمال المجاز تصرف في اللفظ فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء فانه لما كان تصرفا في الكلام لم يتوقف صحته على تصور الحكم قوله ذكره في المنتقى هو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل قوله وايجاب ما زاد يعني ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فان لم ينعقد لانتفاء موضوعه في هذا المحل كذا في البيان قوله وان صح كلمة ان للوصل يعني مع ذلك يصح الاستثناء لانه من حيث الكلام صحيح فكذا الكلام في مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته ولا يجاز متعين فيصار اليه بغير نية ولقائل ان يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي وايجاب ما زاد على الثلاث مستحيل شرعا لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذاك قوله فقول المولى للاكبر سنا منه هذا ابني تقديم على ما سبق وفيه يظهر ثمرة الخلاف فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والثاني يلغوا هذا الكلام لانه لما كان خلفا عنها في الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجب للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من مائه ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل خلفا عنه فيلغو كما قال اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق او قال هذا اخي او قال لاجد صغير هذا جدي او قال لعبده هذه بنتي او لامته هذا غلامي وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو النبوة لولا المعارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بان زنا او بالوطي بشبهة لكنه لما استمر نسبه من الغير لوجود الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفها المجاز ونظيرها بين المسئلتين الحلف على مس السماء واليمين الغموس وما نحن فيه نظير الغموس مع انا نقول بمعروف النسب يعتق بطريق الحقيقة لا المجاز لاحتمال علوقه من مائه والفراش في ابانه فيصدق فيما يرجع في حقه ويجعل كان النسب ثابت في حقه فتثبت احكامه باعتبار

الحقيقة لا باعتبار المجاز ولا يثبت في حق الغير ولهذا صارت امام ولده لو كانت في ملكه وعند ابي حنيفة على قوله الآخر يعتق ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم واراده اللازم لان الخلفية لما كانت في نفس الكلام عنده بشرط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى المكون مبتدأ وخبرا وقد وجد ذلك قيل لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته فتعين مجازه فيعمل به كما في معروف النسب بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق وغيره لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما قالوا من ان اشتراط احتمال البنوة وهذا المحل لان اهل اللغة جميعا اتفقوا على ان قول الشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان يكون الهيكل المعلوم ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة المعنى وهو اخبار عن الهيكل المعلوم فاستعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية فكذا قوله هذا ابني لاكبر سنا منه مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل الحقيقة وهو ابن الحقيقي فاستعير للازمه وهو الحرية اذ ليس بينهما فرق وما قيل ان هذا الاسد خلف عن هذا شجاع واذا قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن هذا حر من حين مملكته وعند ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لا صغر سنا منه لمعروف النسب خلف عن ثبوت البنوة غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا لا عن حقيقة الشيء التي تنقلت عن محلها الى محل المجاز عندها ايضا لوجود شرط المجاز لا يرى ان التغير من لوازم المجاز ولا تغاير بينهما في الحكم وانما التغير في اللفظ لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه حقيقة واذا استعمل في غير موضوعه يصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير فعرفنا انه خلف في اللفظ كذا في البيان وحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجاز بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده لا يشترط قال الفاضل القاني والملتقى ذهب ابو حنيفة لان اشتراط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجازي خلاف العربية وان كان ذلك بطريق الاستدلال فمبنى مسئلة هذا ابني الاكبر سنا منه مناقشة لانه يحتمل انهما انما يقولا بالحرية فيه لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح في التشبيه بان قال هذا كابني لانثبت الحرية فكذا هذا وهذا المحمل اقرب واما في الاصغر سنا منه فان المحمل صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يخلق من شخص وان اشتهر من غيره شرعا فلم يحج الى التشبيه وهذا اما لعدم قوله قضاء من غرمائه يعني لما صار هذا الكلام اقرارا بالحرية لانشائه يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا وفي كلام المواشاة الى انه لا يعتق ديانة في الاقرار كاذبا وقد صرح البرغري في مرقته بذلك فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجازا لانشاء الحرية اولا قرار به لا وجه للاول لانه في موضع الحقيقة اخبارا لانشاء وقد قلتم انه اخبار بالعتق من حين ملكه ولا وجه للثاني لانه كذب محض يقين

فانه لا يعتق بالبنوة لاستحالتها ولم يوجد اعتاق من جهة السيد والاقرار لو اتصل به دليل
الكذب يبطل كالاقرار بالاكراه والهزل قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الملك والجاز يبطل
بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وقوله انه كذب محض يقين قلنا الاستحالة في البنوة لا في
فيصير كانه قال عتق على من حين ملكته ولو نص على هذا يعتق كذا هذا قوله بخلاف يا ابني
جواب عما يجب اذ يقال اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة فعلى
ما ذكرت ينبغي ان يجعل يا ابني مجازا عن قوله يا حر كما جعله ابو حنيفة في تلك الرواية وحاصله
انه لا يلزم هذا الان النداء لغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا يتحقق معنى الاسم
في المنادى ولما استمر ان يقال على هذا الجواب انه لو قال لعبده يا حر يا مولاي لا يعتق فعلى ما
ذكرت ينبغي ان يعتق تدارك ذلك بقوله ووقوعه يا حر ويا مولاي لكونه صريحا فيه وقال في
البيان استوى نداؤه وخبره لانه موضوع للعتق فكان عينه قائما مقام معناه حتى لو اراد
ان يسبح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق وفي المبسوط لو جعل اسم خبرا وكان معروفا به عند
الناس فناداه يا حر لا يعتق ولو لم يكن معروفا به يعتق في القضاء به قوله امتنع المجاز اذا
امكنت الحقيقة قال عامة العلماء متى امكنت العمل بالحقيقة ولم يكن قرينة المجاز حمل على الحقيقة
لانها اصل في اصل الوضع ولتبادر الذهن الى فهم الحقيقة وزعم بعضهم انه اذا امكن العمل
بالحقيقة والمجاز يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال وامكان الارادة ولا مزية للحقيقة
في هذا الموضع فصار كالمشترك الا ترى انه عند الاطلاق يحمل على الغالب حقيقة كان او مجازا
لوجب ان لا يكون حال التساوي لاحدهما مزية وهذا فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة بالوضع
ولا يفهم المجاز الا بقرينة قوله وقيل يعني في الفرق بينهما تعلق عادة او شرعا متعلق بقوله او هجرة
لا بقوله اذ تعذرت كذا نقل عنه والعادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله صير اليه ان الى المجاز لان والى الملابع والاحقاق الالفاظ
فاذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كانت مما يؤكل كتفصيب الكمثرى والرمان
والزيتون الرطب وان لم يكن عينها ما كولة ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة يقع على ثمرها والا
فعلى ثمنها كالخلاف ونحو هذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئا فيمينه على ما نوى كذا نقل عن شمس
الائمة الكردري ولو حلف لا يشرب من هذه البئر وهي مما لا يقع يمينه على الكرع عند ابي حنيفة
وعندهما على الاغتراف كذا في بعض الجوامع وان لم تكن ملكه فيمينه يقع على الاغتراف بالاتفاق
لتعذر الحقيقة ولو كلف فكرع قيل يحنث لان الحقيقة لم تبق متعذرة كما كانت اولى من المجاز
ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر دخلت في عموم المجاز وهو مرتب ما كان
مسئلة الفراة وقيل لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع
الجمع بينهما ومجازها وهو الاغتراف لا يتناول الكرع فلا يحنث بخلاف مسئلة الفرات فان مجازها
وهو الماء يتناول الكرع لان الكرع من الفراة مستعمل عرفا وشرعا لكنه ترك لغلبة العرف
وفي مسئلة البئر الحقيقة متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل عبارة عنه

فلم يدخل فيه الكرع قوله فكما لو وكيل بالخصومة اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا سواء وكله
المدعي او اقر على بطلان دعواه او المدعى عليه واقر على موكله في القياس لا يجوز وهو قول
ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه توكيل بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة فكان
ضد الخصومة والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز وهو قوله علمائنا
الثلاثة لانا جعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا بطريق استعمال المقيد في المطلق لان الخصومة
جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابا مقيدا ابانه على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق
الجواب او الكل والجزء ان اعتبر انه جواب ودفع اعني عبارة عن مجموع الامرين فهو كما استعمل
في الجزء وهو مطلق الجواب وقيل بطريق اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر كما في قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فان الجواب خرج بقابلتها وفي البيان بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب اذ الخصومة سبب الجواب او اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ
منه الخصومة بعض الجواب والاول اجود ان يقال بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام
وهو الجواب لانه يتناول الاقرار بنوعيه والانكار بلا خلاف والخصومة جوابها الانكار وانما حملناه
على المجاز لان الخصومة ممنوعة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا الآية فان قيل الانكار نفس
الخصومة ان المراد بها مدافعة الخصم في مجلس القاضي فكان الانكار هو الخصومة فلا تكون
الخصومة بعض الجواب ولانه اذا صرف عن حقيقة ينحمل على اقرب المجازات الى الحقيقة لا على
بعد والاقرب المدافعة لان الجواب اجيب بانا نمنع ان المراد من الجزء والكل الجزئي والكلي فان الجزئي
جزء للكلي من وجه فان الجواب عام معنوي يتناول الاقرار والانكار ولانه ان اراد بها
المدافعة بالجواب فيتناول الاقرار ايضا وان اراد المدافعة بالانكار فهو بعض الخصومة فلا
تكون مجازا ثم المحجور شرعا كالمحجور عادة اذ ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه
وعقله والجواب تارة يكون بلا وتارة بنعم فيتناولهما قوله وكلتك بالخصومة يجوز عند
ابي يوسف يصح اقراره في مجلس القاضي ويزيد مقام الموكل وعندهما يصح اقراره في
مجلس القاضي ولا يزيد لان الجواب انما يسمى خصومة اذا حصل في مجلس القاضي لانه لما ترتب
على خصومة للاخر اياه يسمى باسمه كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة والمجازاة لا تكون
سيئة واليه اشار فخر الاسلام بقوله يصرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم
لا يتحقق الا في مجلس الخصومة لما ذكرنا ولانه ماخوذ من جاب الفلاة قطعها وسمي به لانه
يقطع كلام الخصم وذلك في مجلس القاضي قوله بل عما دلت عليه القرينة وهو مطلق
الجواب المتناول للاقرار والانكار كما هو الواجب في المجازات قوله لانا اذا تعارف يعني لما
يصار الى المجاز اذا تعارف المجاز اي غلب في التعامل والتفاهم على الاختلاف بين المشايخ
واعلم انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة لكن بقي ان تعارف المجاز هل يكون
قرينة مانعة عن ارادتها عند اطلاق اللفظ لا نفيه اختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه
قوله وفي الجامع الصغير قال في البيان وقال مشايخ وراء النهر ما قاله مشايخ العراق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الاتن والخنزير
يحنث لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندها لا يحنث لانهما لا يقولان كان عادة متعارفة
ان الحقيقة اذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا
او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لانها اصل في الكلام ولم يكن ما يعارضه
ولو كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة وعندهما للمجاز وهذا
الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه
هو المقصود كان العمل بالمجاز اولى لعمومه ودخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعنده لما كانت
باعتبار الكلام لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث يجعل عبارة قائمة مقام عبارة
اخرى لا في الحكم لا تثبت المرجحية بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته ويصار
الى المجاز عند الضرورة وما ذكره فخر الاسلام يدل على ان قولهما ان المجاز المتعارف
اذا كان عموما متناولا للحقيقة يترجح ولا دلالة على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة وفي
الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال وقال ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة
للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند العبرة
للحقيقة لانها اصل وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحا لان الغلبة لا ترجح بالزيادة من جنسها
فكان الاستعمال في حد التعارض فبقيت العبرة للمجاز قوله كما في مسئلة اكل الحنطة يعني اذا
حلف لا ياكل من هذه الحنطة فهذه يقع على عينها لانها تعلق وتؤكل وتتخذ منها الكشك
والهريسة وقد تؤكل ايضا نيا حتى عند الضرورة وعندها يقع على الاجزاء التي تضمنتها
هذه الحنطة للتعارف فكانت الحقيقة داخلة في عموم المجاز وفي مبسوط شيخ الاسلام ان
قول ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكن خالفهما في هذه المسئلة
لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها فقال فلان لا ياكل الحنطة لا يريد
حنطة معينة ولا اكل الجنس واللام فيما لا يفيد تعريفا كما في قول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني
واذا المر يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة وفي التهذيب حلف على الحنطة
اما ان يشير الى حنطة بان قال لا آكل من غير ذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها
كذلك او جزءها او قال لا اكل حنطة فيحنث باكلها نيا ومطبوخا وبسلولا ومقليا ولا يحنث
باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز او قال لا اكل من هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكلها
من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنث لوجود الاشارة
والاول هو المذهب كذا في البيان قوله ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية
المجاز وتقدير الكلام ان الكلام بالمجاز خلف عن الكلام بالحقيقة عند ابي حنيفة من غير ان
يكون حكم المجاز بل يثبت الحكم بالمجاز بطريق الاصالة وفيما يرجع الى الكلام الحقيقة
اذا لم تكن مهجورة او متعذرة اولى لاصالتها وخلفية المجاز فكانت الحقيقة المستعملة
اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة وفيما يرجع الى

الحكم المجاز راجح على الحقيقة لكونه متعارفا ومتبادرا الى الفهم ولكون حكم المجاز اكثر فائدة لعمومه
وشمول حكم الحقيقة كما في المجاز المتعارف اولى قال الفاضل السرخسي فيه بحث لان زيادة
الفائدة في المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في الكلام او في الحكم فان
مدخل الخلفية فيه بل للخلفية مناسبة لدعواها لانه اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن
اثبات المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى وايضا هذه الحجة لا تدخل له فيما نقل عن ابي
حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في اللفظ والمعنى تكون
الحقيقة اولى فما الحاجة الى التفصيل في الخلفية فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة
والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية ومن طرفهما اي الامامين حجة معتمدة وقاعدة
مطردة وهي ان يقال المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة
العرفية مجاز والحمل على الحقيقة اولى واجاب عنه الفاضل المذكور بانا لا نسلم ان ذلك دليل
مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في الكلام كما قال ابو حنيفة
لم يمكن ترجيح المجاز لعموم حكمه واما اذا ثبت الخلفية في الحكم مقصودا في الكلام امكن الترجيح
بعموم المجاز لان دليل الحقيقة وهو الاستعمال في موضوعه الاصلي ودليل المجاز وهو زيادة
الفائدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل واحد منهما الحكم كان اعتبار جهة
المجاز اولى لزيادة الفائدة فعرفنا انه لا اعتبار لزيادة الفائدة بدون اعتبار الخلفية
في الحكم وان الخلفية لا تتاتى دعواها وان هذا البحث يتاتى على قول ابي حنيفة وايضا لو لم
يعتبر الخلفية لم يتحقق الخلاف في الاكبر سنا مثلا يظهر بالتامل وما ذكر من الحجة المعتمدة
من طرفهما ليس بمعتمدة لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها
مستعملة بل عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة
المستعملة قوله وقد تعذر ان معا قال في البيان اي يمتنع العمل في بعض الالفاظ بالحقيقة والمجاز
فيلغو ضرورة وقوله حتى لا تطلق مطلقا يعني انه لا يبقى الحرمة بهذا القول سواء اصر على هذا
القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا ترى انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا
لان الحرمة ثابتة بهذا القول بل لانه بالاصرار صار مظاهرا لما يمنع حقها في المجامعة لانه يمتنع
عن وطئها عند الاصرار وصارت كالعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة
ووافقنا الشافعي في التي تصلح بنتا له وقال في التي تصلح بنتا له تحرم لان ملك النكاح اضعف من
ملك اليمين والولاد في هذا الملك من ملك اليمين ينتفي بهذا القول فهذا اولى لان
موجب الحرمة فيمن حذف بوجب فعله ما امكن وقلنا العمل بحقيقته متعذر فالفصل بين
اما في الفصل الاول فظاهر واما في الفصل الثاني فلانا لم نثبت اما ان يثبت في حق جميع الناس
واما ان يجعل ثابتا في حق المقر ليظهر اثره في التحريم كما في قوله تعالى هذا ابني لصلبه الذي يولد
مثله لمثله وهو معروف النسب يظهر اثره في العتق لا وجه الى الاول لان الاب يستحق ثمن
المشتري منه فلا يبقى شراؤه في ابطال حق الغير ولا الى الثاني لان هذا الوثبت موجبه وهو

البنتية كان الخبر بها ثابتا به متنافيا لملك النكاح وليس للعقد ولاية ذكرنا انما اليه اثبات حرمة هي من مواجبات النكاح بدونه بل حالا للحل ولان حل المحللية ثبت شرعا كرامة لها فكون الاقرار بالبنتية في حق الحل اقرارا عليها فلا يجوز وكذا العمل بشهادته متعذر في الفصلين في الاكبر عندهما لما قلنا فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا احق حرمة بملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا يبان نقول الخبر حرمة بملك الزوج اثباتها وهي غير لازمة فلا يجوز استعارة الكلام له بخلاف قوله هذا ابني في الاصغر سنا منه فانه يمكن العمل بحقيقته وفي المكبر بالمجاز ولهذا ثبت به الكفاءة والولاية لقوة وسعة اثبات عتق وتملك الملك وهو موجب البنوة فيجعل كناية كذا ذكره القاضي ابو زيد ثم الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم بهذا القول نص عليه في الاصل وفي شهادته وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انه قد رجع او بالرد والاصل في الاسلام وضع المسئلة في المعروفة والنسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر فرق المحيط ان كانت مجهولة النسب فرق بينهما وانزلت بنتا له على هذه الرواية يظهر فائدة التقييد قوله ولهذا اي ولكونه غير منافي للملك يصح شراءه وبنته حتى يملكها بالشراء ثم يبطل الملك للعتق عليه بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح اصلا ولا يثبت حكمها قطعا كما ذكره المصنف حواشي التلويح قوله مراد من لفظ واحد احتراز عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهر وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن اختلف الاصوليون في جواز ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه معتمدين في ذلك على انه لا مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد نفسه مريدة بلفظ واحد معنيين مختلفين كما يجدها مريدة لمعنيين متفقين لمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعن سيبويه انه قال يجوز ان يريد بالفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول له الويل فهذا دعاء عليه وخبر عن شؤم تاويله قالوا وهذا بخلاف ما لو اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة والتهديد حيث لا يجوز لان العمل بهما مستحيل لاستحالة الجمع بينهما قال في البيان لا حجة لهم فيما نقل عن سيبويه لان معناه يجوز ان يراد به الدعاء وان يراد به الخبر ونحن نقول به لانا نجوز ان يستعمل فيهما قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا فيه بحث لان اللفظ اذا كان مجازا لا بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما عن نفسه فلا يكون مرادا واما عن وحدته فدل على ان وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فلا ارادة بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقي هف واجيب باختيار ان القرينة

صادقة عن وحدة المعنى الحقيقي معنى انها تدل على انه ليس مراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضميره المعنى الحقيقي خروجها عنه وما اشتهر من ان القرينة صادقة عن المعنى الحقيقي اما على حذف المضاف اي عن وحدته بالمعنى المذكور او مبني على التسامح والتحقيق ان وقوع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع المعنى المجازي بالنوع فهما بالنظر الى الواضعين بمنزلة المشترك انما فال بمنزلة المشترك لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاستعمال فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي ومن تبعه ومن لا فلا اما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني ثم الحق امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك كذلك للتلويح وهذا مما اختاره المحقق من ان ارادتهما يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم اسد للهيكل المخصوص وجوزوا به ارادة الشجاع ولم يستعملوا فيهما اصلا حتى ان الرجل اذا قال رأيت اسدا يرمي الهيكل والشجاع ولو قال رأيت اسدين لا يفهمانه الا رأى اربعة اشخاص هيكلين وشجاعين فكان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز فان قيل صحة استعماله فيهما انما تتوقف على استعمالهم اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا تتوقف بل يجوز استعماله على طريقة منقولة عنهم وهي اطلاق اسم الجزء على الكل قلنا لا نسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق الجزء عليه لا بد ان يكون داخلا تحت الحقيقة الموضوعة له ليثبت كليته فيها فكيف يجوز اطلاق الاسد عليها بطريق اطلاق الجزء على الكل والكلية والجزئية من حيث دلالة اللفظ عليهما بالاعتبار ومثل هذه الجزئية لم تعتبر في شيء من استعمالاتهم وكان بمنزلة وصف البخر والحمى في الاسد مع انه ممتنع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز وقد يقال الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جمعا لا يخلو اما ان تكون من حيث ان احدهما حقيقة والآخر مجازا والا فان كانا اثنان فليس مما نحن فيه وان كان الكل فلا بد من توجه الذهن الى احدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء وانما المختلف فيه توجه الذهن الى تصورين قوله والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان الحقيقة ما استقر في موضوعه والمجاز ما تجاوز عنه والشيء الواحد في حالة واحدة لا يجوز ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا اذ الشيء الواحد لا يحتمل محلين في حالة واحدة وردبانا لا نسلم ان الحقيقة مستقر في موضوعها والمجاز متجاوز عن موضوعه فان اللفظ صوت بتلا شي لا يوجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكن اريد به كلاهما ولا استحالة فيه الثاني انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضع له غير مريد ايضا لعدوله عنه فيكون موضوعه مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين وردبانا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لا وضعت له بل اراد ما وضع له وغيره وهو المجموع ولا يلتزم من اراد تهما معا عدم كون الاول

القرق بين الوجه الاول والثاني ان الاستحالة في الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى

غير مراد الثالث ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح ورد بانه لا نزاع في دخول المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها واجيب بانا نمنع الملازم يدل على تنافي الملزومات ورد بان استغناء الحقيقة عن القرينة ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يقتضي قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فلا خفاء ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع الخامس استعمال في المجاز يوجب اضمارا كما في التشبيه واستعمال في الحقيقة لا يوجبه وفي ذلك جمع بين الاضداد وعدمه ورد بان الرجل اذا قال رأيت اسودا وارادبه اسدا او رجلا شجاعا لم يمنع ان يضمر الكاف في البعض دون البعض اذ سياق اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس الشخصي فيمتنع استعمال لمعنيين من حقيقة لاحدهما بمجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بلبسه كل منهما تمام على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر ورد بانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغل كل منهما تمام محال عقلا ومن ان يلزم منه استعمال اللفظ واراده المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعمالهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل يجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له هذا والقائل ان يقول ما ذكره القوم من الوجوه امارات لعدم وقوع الاستعمال لا ادلة عدم جوازه حتى يتجه ما اورد عليه قوله فلا يراد المس باليد يعني اذا امتنع الجمع بينهما فلا يراد المس باليد في حق انتقاض الوضوء في قوله تعالى او لامستم النساء ونقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس على المس باليد والملمس جميعا حتى يكون من المرأة حدثا وهكذا قال عامة الحدثيين قلنا المجاز هو الجماع مراد بهذا النص حتى حمل الجنب التيمم به ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطلت ارادة الحقيقة وهي المس وما قال الشافعي خلاف قول السلف ان عليا وابن عباس والحسن ومجاهدا وقتادة رضي الله عنهم حملوها على الجماع حتى حملوا الجنب التيمم به وابن مسعود رض في جماعة على المس باليد حتى لم يجعلوا الجنب التيمم به فان قيل فيها قراءتان لامستم من الملامسة واللمس فيحمل احدهما على الجماع والاخرى على المس كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالتين قلنا الامر فيه بل النزاع في حمل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصم مع انه انما يجوز ذلك

اذا لم يتم مانع وقد منع ههنا فانه روي عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة اختلفوا فتاويلة على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكونه المس حدثا عملا بالقراءتين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التأويلات قوله وغير الخمر يعني ولا يراد غير الخمر قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكر كما يجب بشرب القليل والكثير كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وذلك ان سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت هذا النص كالخمر قلنا لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر باعتبار المخامرة لان اسم الخمر حقيقة للتي من ماء العنب اذا علا واشتد لسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما فان قيل سائر الاشربة الحقت بها في ايجاب الحد عند السكر حتى يجب الحد فكذا في القليل قلنا الحد في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق قوله ثم الكلام مسائل يترائى يعني يظن ان فيها جمعا بين الحقيقة والمجاز وردها وحققها منها ان اذا قال حالفا لا اضع قدمي في دار فلان ولم ينو شيئا فانه يحنث اذا دخلها حافيا او راكبا وبحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان ملكا او عارية او اجارة وفيه جمع بينهما لان وضع القدم حقيقة فيما اذا كان صاحبها وبمجاز فيما اذا كان راكبا او دار فلان حقيقة في الملك والتي يسكنها اجارة او عارية مجاز لصحة النفي في غير الملك دونه والجواب ان هذا ليس من قبيل الجمع بل باعتبار عموم المجاز اعني صار الملفوظ مجازا عن شيئين وذلك الشيء عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر في باب الايمان ومقصوده من وضع القدم الدخول بطريق اطلاق السبب واراده المسبب مجازا الا ان حقيقته مهجورة حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث وكذا مقصوده من دار فلان نسبة السكنى اي كونها الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة على الرواية التي لا يحنث بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره واما حقيقة وتقديرا على الرواية التي يحنث وانما قلنا مقصوده ذلك لان الدار لا تهجر ولا تعادى لذاتها بل لبعض صاحبها فيكون الباعث على اليمين هو الغيظ الاحق من فلان وفي ذلك لا تفاوت بين انواع السكنى لوجود نسبة السكنى في الجميع فيعم لعمومها فصار تقدير كلامه لا داخل مسكن فلان فينتاول لا فراد الدخول فيحنث في اي فرد وجد منه باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغير مجاز احتى يلزم الجمع بينهما والمراد من اوراد الدخول ان يكون حافيا ومتعلا وراكبا ومن انواع السكنى ان يكون بملك وعارية واجارة قوله وكذا اذا قال عبدي حر ايوم يقدم فلان يعني ان من تلك المسائل اذا قال لعبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يعتق لانه قارنه من اليوم الوقت فيكون تحقيقا لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وتحقيقه ان اليوم يستعمل لنهار وخاصة قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ويستعمل الوقت المطلق

كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره اريد به مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد وقال الشاعر فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر والمراد مطلق الوقت عند اشاعرة استعمالهما فيه بشرط تمايز احدهما عن الآخر فتقول اذا قرن بفعل ممتد عني يكون قابلا للتناقيت وضرب المدة كالبس والركوب والامر باليد فانه يقال ليست يوما وركبت يوما واحرك بيدك اليوم يراد به النهار للتناسب اذ هما ممتدان واذا قرن بفعل لا يمتد اي لا يقبل التناقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت للتناسب ايضا اذا عرفت هذا فنقول اليوم في مسألتنا قرن بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فينعتق في الوجهين لعموم الوقت لا لجمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان اليوم في مسألتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور للحرية وعليه الاعتماد والباقي اشارة في المبسوط والهداية لان فيه عملا بالدلالة فانه مظروف صيغة لوقوعه وصورة لانه مؤثر في انتصابه فان قلت قد ظهر مما ذكرت ان الامتداد وعدمه انما يعتبر في الفعل المظروف لا في الفعل الذي اضيف اليه اليوم وقد وقع في كلام كثير من المشايخ ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في انت طالق يوم اتزوج رجل ويوم اكلمك ان التزوج والكلم لا يمتد قلت صرح كثير من المحققين في كتبهم ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه لان المشايخ تسامحوا فيما لا يختلف الجواب فيه لتوافق المتعلق بوالمضاف اليه في الامتداد وعدمه فاعتبروا المضاف اليه اما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه فان قلت لكلم مما يقبل التقدير بمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالقرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده ايضا وعدمه بعدم امتداده فينبغي ان لا يعتد عدم امتداد المضاف اليه قلت ان ظرفية الفعل قصدية لا ضمنية وحاصله ان الفعل وان لم يقتض على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه قال الفاضل السمرقندي وهذا الضابط بحث لانه يوجد عند الممتد غير النهار كثيرا كالمشي والركوب كذا في الاول وكقولك اركبوا يوما بديا بنكم العدد وعليكم بحسن الظن بالله تعالى يوم حضركم الموت الثاني وكقولك انت حر يوم يصوم الناس وانت طالق يوم تكسف الشمس وامثالهن مما لا يحصى ثم قال والعجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك فان التفويض يحمل في آن واما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق وانا اما الاول فلا يرد علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا ترى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق قضاء بل حملنا اليوم على ما يناسبه عند عدم مرجح يحمل عليها اقتضاء ضرورة والاشياء التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فكذلك لان الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب

لان اليوم ظرف ويكفي انتصابه رائحة من الفعل وهي موجودة

المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك يوما او شهرا ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ان الغفلة عن هذا الضابط تورث التباس قوله فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا لما فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف فان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد ثم لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بحيث يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من الليل او النهار بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لم يرد الى الابهام المراد لان اللفظ ان خلي عن القرينة فالحقيقة متعينة والا فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف الاشتراك فانه لا يتعين احد معنييه قوله وكذا اذا قال لله علي كذا يعني ان من تلك المسائل اذا قال لله علي ان اصوم يجب فهذه المسئلة على ستة اوجه على ما بين المصور الاشكال في وجهيها وهو انه اذا نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما فعند ابي يوسف يكون يمينا ونذرا لا غير وعندهما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر معنيان مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز لتوقفها عليها والتوقف على القرينة من امارات المجاز فان اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ان لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب بيان ذلك ان النذر ايجاب المباح اذ لا يمكن ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يجوز ايجاب المباح يستلزم تحريمه صدوره لا محالة وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام حرم ماريته على نفسه او العسل على ما مر فعلى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وتحليل اليمين كفارة حتى روى مقاتل انه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم ماريته فصار تحريمها يكون هذا الكلام يمينا بواسطة الموجب لا بانعقاد الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير فان شراء القريب بمعنى اعتاقا شرعا قال عليه السلام شراء القريب عتاق وليحتمل ان يكون الشراء الموجب للملك بصيغته اعتاقا مزيلا لكنه اعتاق بموجبه لان موجب الشراء ثبوت الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان عتقا بموجبه وان كان شراء بصيغته وهذا كذلك

قوله وههنا بحثان يعني اعترض عليه بوجهين الاول انه لو كان هذا موجبا يكون يمينا وندرا كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن يجب يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
ونقرير الجواب الاول ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة
المهجورة فلم تثبت بلا نية وتقرير الثاني انما هو المعنى المجازي ما لا يتوقف على الارادة وما هو
الموقوف على الارادة ليس معنى مجازيا فان الشرع لم يجعله الا عند القصد بخلاف شراء القريب
فان الشرع جعله اعتاقا قصدا وان لم يقصد وقال الفاضل التفتازاني لقائل ان يقول لا نسلم
انه لو كان موجبه لزم ان يكون يمينا وان لم ينو انما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح
يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك
التحريم قصدا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى صح يكون التحريم الثابت لوجود شرطه او يقال
المدلول ان ايجاب المباح يصلح يمينا لكن لا نعتبر ما لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك
القريب علة العتق والعلة توجب المعلول فيثبت المعلول نواه او لم ينو الثاني انه لا يندفع
الجمع بما ذكرتم من التقرير لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ
موضوعه وهو ايجاب العبادات المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى
هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه نقل اليمين بالنذر الذي هو محل المجاز ولا يخفى ان
هذا الاعتراض انما يرد ان لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى
المجازي هو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى انه ليس المراد من هذا
الكلام غير ايجاب المباح الذي هو موضوعه لكن لايجاب المباح صلاحية ان يكون يمينا
عند النية فلا يكون للجمع بين الحقيقة والمجاز بل يكون نذرا بالنظر الى الصيغة يمينا بالنظر
الى المعنى وهو الايجاب لا نظرا الى الحكم كما ظنه العلامة النسفي واليه اشار فخر الاسلام حيث
قال نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى
يراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع كالاقالة فانها فسخ نظرا
الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك يراعى احكامهما حتى لو لم يفعل
وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين فالحاصل ان الجمع لا يتحقق
الا بين المعنيين ولم يرد بهذه الصيغة الا معنى واحد وهو ايجاب المباح سلمنا ذلك لكن
لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهي لا تنافي ارادة الحقيقة كما
عرف في علم البيان قوله ثم شرط صحته لم يقل شرطها اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز
كما هو راي ائمة الاصول ثم في قوله تمنعها اي الحقيقة مسامحة والمراد تمنع ارادة المعنى الحقيقي
قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص قوله يحمل على الفور عرفا يعني انه يقع على تلك الخرجة
حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذه اليمين تسمى يمين الفور ماخوذ من قولك
القدر سميت به باعتبار صدوره من فوران الغضب ولان الفور استعير للسرعة ثم سميت
الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج فلان من فوره او من ساعته وتفرد ابو حنيفة رحمه الله باظهاره

ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل ومؤقتة كقوله لا
افعل اليوم كذا فابو حنيفة اخرج قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤقتا معنى
واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه
بعد ذلك ولم يحنثا قوله كقوله واستفزز اي حرك بشرع شطوت منهم وقال الفاضل
القاآني اي ازعج واستدع فانه لما لم يجز ان يامر الله تعالى بالمعصية لان الامر بالقبيح قبيح
والحكيم لا يامر بالقبيح قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازا او
هو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه اي جعله قادرا عليه مجازا فاستعير الامر
للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فكان
كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اني مكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى الشر
قوله لعلاقة ان الايجاب يعني ان الامر للايجاب فيلزم منه الاقدار اذ لا ايجاب بدون
القدرة وقد امتنع ههنا الموجب الاصلي وهو الايجاب فثبت لازمه وبين الايجاب والاقدار
اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيصح استعارته له قوله لا يقع على العنب
وكذا على الرطب والرمان لان هذه الثلاثة كلا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما
يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في الفاكهة
وهذا عند ابي حنيفة خلافا لهما قوله كما اذا قال كل مملوك لي عبد او امة فانه كالادمي يقع على
الذكر والانثى كما في الذخيرة ولو قال عنيت الذكر دون الانثى لم يدين قضاء قوله حيث لا
يقع على المكاتب فان المملوك مطلق ينصرف الى الكامل والمكاتب ليس كذلك فكان المملوك غير ناقص
قال صاحب التنقيح اذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة
واعترض عليه بان كون المملوك حقيقة في المكاتب يأبى عدم وقوعه عليه عند ذكره بصيغة
عامة تقتضي شمول افراده وهي كلمة كل التي للاحاطة الافراد المندرجة تحت مفهوم يدخولها
وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالنسبة الى ذلك المفهوم وهذا لا يصح ان يقال
كل موجود واجب لذاته لا شرعا ولا عرفا ولا لغة وكذا لا يصح ان يقال كل [illegible]
بالوجود الذاتي ولو كان اولوية بعض الافراد باللفظ موجبا للتخصيص وقرينة المجازية
ذلك اللفظ لصح احد هذين باحد الوجوه الثلاثة معللا بالاولوية لانه يمكن ان يقال
الواجب الوجود اولى بالموجودية من الموجود الممكن وكذا الجوهر القار اولى [illegible]
من العرض قارا او غير قار كما مر جوابه في تحقيق الوجود مقولا بالتشكيك قوله [illegible]
بالنيات روى مسندا انما او مجردا عنها وكلاهما يفيدان الحصر كما في التلويح [illegible]
واما الثاني فبدلالة اللام الاستغراقية كما في قولهم الكرم في العرب اذا اجتمعا فلما ان يحمل
اللام على الجنس فيكون انما مستعملا لافادة الحصر او يحمل على الاستغراق ويكون احد المفيدين
مؤكدا للآخر وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص الحكم لا الحكم به والاول اختصاص
في الاثبات وفي النسبة الذهنية والثاني اختصاص في الثبوت وفي النسبة الذهنية والخارجية

وذكرنا الاعادة الثانية فلا تكرار قوله فان مضمون هذين الكلامين اقول الاول يقتضي انه لا يوجد عمل بلا نية نظرا الى الحصر والثاني يقتضي انه لا يوجد خطأ ونسيان لاستناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام الجنسي وقد نرى العمل بلا نية وكذا الخطأ والنسيان واقعين فعلم ان الحقيقة غير مرادة وصار ذكر الخطأ والعمل مجازا عن حكمه بطريق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كانه قال حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان كذا في البيان وقيل قوله يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اه ممنوع لجواز ان يقدر المتعلق معه فعلا خاصا او يحمل على حذف المضاف من البنيات اي لاعمال معتبرة بالنيات او محسوبة بها او الاعمال كائنة بحسبها قوله حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان قال في البيان الحكم نوعان مختلفان لان حكم الآخرة الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وحكم الدنيا الجواز الذي هو مبني على اداء الاركان والشرائط والفساد بخلافه وقد ينفك احدهما عن الآخر فانه قد يوجد الجواز والثواب كما لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط حيث يجوز حكما ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلاته وحيف يفسد صلوته ولا يأثم واذا ثبت اختلافهما صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كالقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد ليس الا ما يتعلق بالصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والاثم مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا لعدم جواز المشترك عندنا الا ان يقال بعدم جواز عمومه فح لا يصح التمسك به الا ان يقيم دليلا على نحو تعميمه والقائل ان يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوي كالشيء فيتناول الكل باعتبار المعنى الكلي اذ تفسير الحكم هو الاثر الثابت وذلك عام كالشيء هذا ولا يخفى انه على هذا المنع خارج عن قانون التوجيه بيانا ان الخصم لما ادعى ان الحكم مشترك معنوي وبنى الاحكام عليه اذ لو لم يكن لفظ الحكم مشتركا لفظيا وهو ممنوع فح تكون قولنا المعلل لا نسلم كون الحكم مشتركا لفظيا بين نوعام معنوي تأخرا عن قانون التوجيه وقال الفاضل القاآني سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا يضرنا هذا المنع اذ المدعى ليس الاجمال والتواطي لا يمنع ذلك اذ المجمل ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار وقد لا يحتاج الاستفسار على افراد المتواطي انتهى قوله مشترك لفظا كلفظ القرء وقيل انه من قبيل العين لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والعقاب قصدا لان هذه احكام شرعية مقصودة فكان كالعين يتناول البنوع والشمول الباصرة ورد بانه لا نقل فيه ولا دليل عليه واعلم ان القاضي ابا زيد جعل هذين الحديثين من ظنيات المقتضى وقال المقتضى لا عموم له ولم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة الاصوليين واما فخر الاسلام لما خالفه في المحذوف وقال يجوز عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف عنده اضطر الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختاره فبنى نفي الحكم

فيهما فحمله على الاشتراك دون الاقتضاء وهذا مختار شمس الائمة قوله فحمله الشافعي على الكمال قال في التلويح بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والفساد ونحو ذلك هذا قريب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية ويرد عليه ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وبناء اشتراط النية في الوضوء لا حاجة اليه بل مبني اشتراط الشافعية كونه من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب قوله وحمله ابو حنيفة على الاول فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا فرق بين قوله من اتى غائطا لاعدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الاثم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بها فلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو اريد في الحكمة المؤاخذة بها لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة فيها وفساده ظاهر قوله ولا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء لان المراد بقوله انما الاعمال بالنيات وبه نقول فانه لا ثواب عندنا بالوضوء بدون النية ولكنه يصير مفتاحا للصلوة ولا بالحديث الثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا لان المراد منه رفع اثم الخطأ والنسيان وبه نقول فانه لا يأثم او نقول لما صار مشتركا لا يمكنه الاحتجاج على احد معانيه حتى يظهر الدليل بان المراد منه ما يتعلق بالصحة والفساد لان احد مدلولي المشترك لا يترجح الا بدليل يصير به مرجوحا او مغمورا قوله قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اختلف في التحريم المضاف الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها قال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف الحل الاول بها ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه وقال بعض اصحابنا العراقيين منهم الكرخي ومن تابعه والمعتزلة المراد تحريم الفعل لا غير وقال قوم من القدرية كالبصري واصحابه ها ثم انه مجمل والاحتجاج به في تحريم وطي الامهات وشرب الخمر غير صحيح لان تحريم الاعيان غير صحيح اذ التحريم من باب التكليف والاعيان غير مقدور لنا فلا تتعلق التكليف بل التكليف في افعال الاختيارية لنا ان كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل بالضرورة والضرورة تندفع ببعض فوجب الاقتصار عليه ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا واحتج الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك المقصود منه فان من اعلم عرف اللغة يتبادر فهم عند قوله حرمت عليكم النساء والطعام بحرمة الاكل والوطي والاستمتاع ولا يتحاجج شاك في ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقيد فلا يكون مجملا قال عبد القاهر البغدادي في اصوله ان الامة اجتمعت قبل القدرية على ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم دل على تحريم وطي الامهات اجماعا لا تعبد فيه ويكفرون المتأول ويقولون انه حكمنا

شبكة الألوكة www.alukah.net

بكفرة تاويله نصا لا يحتمل الا معنى واحدا لان اللفظ احتمل معنيين وبطل بالعقل
احدهما وهو تحريم الاعيان لعدم دخولها تحت قدرتنا وعدم صحة التكليف بها فوجب
المصير الى الآخر والمعنى المتوقف فيه مع صحة احدهما قوله والصحيح انه حقيقة واعلم انه
يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها لان اتصافها بها يوجب خروجها
عن محلية الفعل المقصود شرعا كما ان اتصاف الفعل بها يوجب خروجه من اعتبار الشرع
فاذا امكن العمل بحقيقته لم يصر الى المجاز ولانه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر العمل بظاهر
اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع بالاستعمال والشرع فيوصف الفعل بها على معنى ان
العبد منع عن اكتسابه وتحصيله ويوصف العين بها على معنى ان العين منعت عن العبد
فيخرج عن محلية التصرف فعلم ان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل
من الشئ ومنع الشئ عن الرجل ونظيرهما الحفظ والحماية فالحفظ يظهر اثره في المحفوظ
بصنع فيه ويثبت منه دفع المقاصد صنعا والحماية يظهر اثرها في المحمي بدفع الاعيان ويكون
فعل الحامي في القاصد في عين المحمي على اصل الصيانة فكان المقصود وهو الصيانة حاصلا
في الحالين كذا في شرح التاويلات قوله فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل فاذا امكن
اتصاف العين بالحرمة بهذا المعنى فكان جعل ذلك مجازا عن تحريم الفعل كان زعما خطأ
فاحشا وذكره صاحب الميزان المعتزلي انما انكر حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة
مذهبهم الفاسد في خلق افعال العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح
فرد عليهم الاعيان القبيحة فانكر واقبحها وقالوا انها ليست بقبيحة ورد عليهم الاعيان المحرمة
اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان قوله ثم الداعي اليه قيل
ان المجاز لا بد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقد نسبه صاحب الحقيقي
الى المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد فيه في صحته انما الحاجة
اليه في رجحانه على الحقيقة قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ذكر في التوضيح وربما
يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فقابل الهذب بالركيك وقال صاحب التلويح انما
يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه فلذا قال الملخص قد يكون وحشيا يتنفر الطبع
عنه وقد يقال مقابل الوحشي المستعمل لا الهذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة التي
يقابلها الركاكة فعلى هذا الاوجه العدول كما فعله المصنف لا يعتبر الركيك بالشيع كما فعله
ابن الكمال في هذا المقام قوله ولفظ المجاز وهو الداهية عذب عدل عن عبارة التوضيح
اعني قوله يكون اعذب منه لان اسم التفضيل يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الوحشي
الحقيقي كما تحقيقي وليس كذلك ووجه صاحب التلويح عبارة التوضيح بان الكلام
من قبيل قولهم الثلج ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل يعني الثلج بارد من
الصيف في الحرارة والعسل ابلغ في الحلاوة من الخل في المرارة ولفظ المجاز ابلغ في
العذوبة من لفظ الحقيقة في الركاكة وفيه بحث لانه ان اريد اقتضاء وجود العذوبة في

جميع الالفاظ الركيكة فالملزوم غير مسلم وان اريد في بعضها فبطلان المقتضى ممنوع كيف
والمعذب قد يسمى ركيكا بالنظر الى اعذب منه قوله او الوزن وفي الشفع او صلاحية الشعر
يعني وزنا وقافية فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا او
متفقا قوله من المقابلة والمطابقة قال المحقق الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة
والمقابلة ليس كما ينبغي لان الكلام في الدواعي اللفظية وهما من المحسنات المعنوية وارد عليه المصباح
الدواعي اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت الاتهيب
ادهم حصل الطباق وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى نابي عنه قوله كاستعارة لفظ ابي حنيفة
لرجل عالم فقيه متق كما روي ان الفاتح المرحوم كان يقول في حق المصاطرة الى ابي حنيفة زمانه
روي ان بعض العلماء الاعلام لقب بذلك لكن قيل كل من لقب بذلك حصل في عقله خفة وهذا
من الغرائب قوله او زيادة البيان يعني كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة
على الشجاعة من الحقيقة لانه ادعى بينة فان الاسد يلزمه الشجاعة وهذا ادعى بلا بينة
قوله او تلطف الكلام قيل كاستعارة احد الضدين للآخر تهكما مثل استعارة البصير
للاعمى ان تهكما كاستعارة البشارة للانذار في حق الكفار وتفاؤلا كاستعارة المفازة
للمهلكة واما ما يفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فمن قبيل المجاز
للترغيب وفيه مناقشة لا تخفى قوله قد جرت العادة يعني عادة الاصوليين من الحنفية
والشافعية وغيرهم وانما قال قد جرت العادة لان في بعض كتب الاصول ذكرها في آخر
الكتاب من السبب لا يقتضي عقيب البحث عن الحقيقة والمجاز قوله يتوقف شطر من المسائل
قيل الشطر نصف الشئ او جزؤه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها اي بعضها او في
التحقيق بيان هذه الحروف من قسم المفردون الاصول فلذا اعتذر عن ايراده بان شطرا
من مسائل الفقه مبني عليها والشطر المصنف لانه يستعمل في البعض توسعا في الكلام قوله
في البناء وعدم الاستقلال قبل البناء ولهذا بنيت وفي نظر لعدم شمولها مع وعند وقبل وبعد
وانما يشمل من الظروف المذكورة قبل وبعد قوله من حروف المعاني الحروف العاطفة اعلم ان
لفظ الحروف يطلق على حروف الهجي التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال
الى الاسماء وعلى ما دل على معنى في غيره على ما ذكر في علم النحو وعلى اثنا عشر حروف المعاني لا بصالها
معاني الافعال الى الاسماء والاضافة بمعنى اللام اي حروف المعاني والعطف المثنى والرد والعطف
في الكلام رد احد المفردين الى الآخر في الحكم احد الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدة
الاختصار واثبات المشاركة كذا في البيان قوله فالواو لمطلق الجمع لا للجمع المطلق والفرق
ظاهر وما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواو انما هو للجمع المطلق
وكانه اراد به مطلق الجمع على ما ذكره الفاضل البسطامي في حواشيه والتحقيق ان الجمع
ينقسم الى ثلاثة اقسام الجمع في الثبوت والوجود مثل قام زيد وقعد عمرو والجمع في
الحكم نحو قام زيد وعمرو والجمع في ذات نحو قام وقعد زيد قوله بلا دلالة على مقارنة كما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

زعمه بعض اصحابنا على قولهما والترتيب كما زعمه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكما
زعمه بعض اصحاب الشافعي وقال بعض اصحاب الشافعي نقل ذلك عن الشافعي قال شمس الائمة
ذكره الشافعي في احكام القرآن وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في اية الوضوء يعتبر
ذكر الترتيب وعن اقرآ انها للترتيب واجيب من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة رضي
الله عنهم سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السعي بين الصفا والمروة بايهما يبدا وقد نزل قوله
تعالى ان الصفا والمروة الآية قال عليه السلام ابدوا بما بدا الله تعالى ففيه دليل على انها للترتيب
من وجوه الاول فهم النبي عليه السلام الترتيب حيث قال ابدوا بما بدا الله وانه كان اعلم
بلسان العرب الثاني انه نص على الترتيب عند استبنا هها علمهم انها للجمع او الترتيب الثالث
انها لو كانت لمطلق الجمع لاحتاجوا الى السوال لانهم اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت
للترتيب لما احتاجوا الى السوال ايضا لجواز ان يفهم استعمالها في مطلق الجمع غالبا والجواب انا نمنع
ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت لنا ذلك بالحديث
المذكور والنبي عليه السلام بما لاح من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونها من
شعائر الله تعالى وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك قوله
كما نقل عن مالك ونسب الى الائمة الثلاثة انما قال في الاول نقل وفي الثاني نسب لان الاول منقول
والثاني مستخرج من بعض مسائل المنقولة وكذا الكلام في قوله كما نقل عن الشافعي ونسب
الى ابي حنيفة قوله واستدلوا على ذلك يعني على كون الواو لمطلق الجمع بلا دلالة على مقارنة
وترتيب بوجوه اربعة على ما ذكره صاحب التلويح ثالثا انهم ذكروا ان الواو وبين الاسمين
المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة
او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا
لان الاتحاد في الاصطلاح ان يصير شيآن شيئا واحدا وههنا ليس كذلك ورابعها ان
قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز
وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ما خوذ
من مضمون الجملة السابقة فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح اتفاقا ولم
لافادتها النهي عن الشرب بعد الاكل لا متعديا ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي
المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب كذا في التلويح قوله وقد نص عليه سيبويه
في خمسة عشر موضعا وفي البيان وعن سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا وقال محمد الفاهري
معنى الواو الجمع في الحكم لان الوقت ولا ترتيب ونقل اللغة عن اربابها حجة قوله والاستقراء
وكذا التامل في موارد النصوص وكلامهم اعني الاستقراء والتامل حجة على من قال بالترتيب
قوله والاصل في الاطلاق الحقيقة ومما احتج به العامة قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا والقصة واحدة امروا مامورا واذ ما ينقل ائمة التفسير فلو كانت للترتيب

كان قولك رايت زيدا وعمرا قبله او بعده تناقضا او تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل
قال عبد القاهر ويدل على ذلك قولهم اشتركا زيد وعمرو وكان بمنزلة قولك اشترك زيد وتسكت
لان احدهما اذا انفرد لم يكن مساويا لصاحبه ومجتمعا معه كما لو قلت جاءني زيد قبل عمرو ولم يكن
لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن قال انا الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم
بكر ويسكت وهذا لا يصح بالتفاق وثم قوله اذا قيل لغير الموطوءة قيد بغير الموطوءة لان في
الموطوءة يقع الثلاث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف
الاخيران المحل واما في غير الموطوءة فهي بعيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادفان المحل قوله
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق قوله
فيحصل بها التعليق بالشرط قبل البآقي بمعنى في كاني جلست بالمسجد فلا سلحة بناآ
على ان مجموع الشرط والجزآ لا يعلق بالشرط على ان افهام تعليق المجموع من الباقي ولن جعلت
على السببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد يكون بعض اجزايه معلقا والبعض الآخر معلقا
عليه قوله فلا يصادف الثانية والثالثة المحل ويمكن ان يقال وقوع الواحدة عندي مبني
على ان الواو للجمع المطلق فيحتمل ان يراد الجمع في ضمن الترتيب فطلاق واحد مجزوم والزيادة
مشكوكة وبالشك لا يقع قوله وهي اي الواو اذا دخلت قال في التلويح المحل المتعلقة بالواو
وان وقعت في موضع خبر لمبتدا او جزآ لشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما
في ذلك التعلق والا فالواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل
الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في
الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها قوله بعد قوله
كما حلفت بطلاقك يعني اذا قال كما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت هذه
الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا تقع الا واحدة ولو كان كما اعاد لو قعت
طلقتان قوله وتستعار يعني الواو للحال الاصل انا الواو لا تدخل الجملة الواقعة موقع الحال
لتعلقها معنى بالاولى لكن كونها مستقلة بفايدة وغير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال
المؤكدة وغير مقطوعة عنها لجهة جامعة بينهما كما تزى في نحو جاءني زيد وفرسه يعدو ويسمح
العذر في ان يدخلها الواو للجمع بينهما يعني لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذي
بين الحال وذي الحال من محتملاته لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال
عند الاحتياج قوله فلا يعلق قبل الآخر يعني لا يعلق ما يريد الا الف فالواو اورثها الحال
لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كمال الانقطاع ولا بد لحسن العطف من نوع اتصال على ما عرف فجعلت للحال والاحوال
شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرمة بالادآ كما في قوله تعالى ان دخلت الدار وانت
فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقا بالدخول فصار كانه قال ان ادبت الى الفا
فانت طالق هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس مقتضى فان الواو دخلت في قوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وانت حر الا في قوله اذ فيقتضي ان تكون الحرية شرطا للاداء لا عكسه كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذ انوى التعليق يكون المرض شرطا لا عكسه واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال قلنا جوابه من وجوه احدها انه من باب القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض والحوض على الناقة وهذا شايع في كلامهم فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حملنا على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل عليه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من البلاغة والثاني ان قوله وانت حر عند الاجل المعقد بقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لان احوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اذا الى الفا فانت حر في حال الاداء فح تتعلق الحرية بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا قايمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معناها اذا الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء والرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اذا الى الفا فبا نضمامه صار اليه تاخر العتق كما يتاخر بانضمام الشرط الى المكان كما شرط من حيث الوجه الخامس انه لو جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الحال او الصفة لا تسبق الموصوف وهذه الوجوه كلها مردودة اما الاول فلان اعتبار القلب انما هو في الخطابيات وفي كلام البلغاء والتمسك به في المقام الاستدلالي وما قد يصدر عن القوم تحريف واما الثاني فلان الحال المقدرة قليلة فلا تعتبر في المقام الالزامي واما الثالث فلان قيام الجملة الحالية مقام جواب الامر غير مطرد واما الرابع فلانه تعسف بارد واما الخامس فلان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدى الذي هو الحال لا للاداء فلا يقتضي تاخر الحرية عن الاداء فالوجه ان يقال ما ذكره صاحب التلويح ان الواو في قوله وانت حر للحال تفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو نادرة الالف وهذا معنى كون الحال قيد العامل او يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب لا على كونه راكبا حالة الاتيان قوله بغير مهلة قال في البيان موجب الفاء تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل اذ الزمان بحيث لا يتجزى اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران يزمو جب وفي شرح الموجز الفاء في الترتيب على ثلاثة اوجه احدها ان يكون الثاني موجب الاول فيكون بعد عنه سماه فاروا والثاني ان لا يكون من موجب الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة نحو جاءني زيد فعمرو والثالث ان يكون بينهما مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة وقوله نحو جاء الشتاء فانه الفاء جزائية ونعرفها بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها قوله لانه ذكر الحرية حاصل الكلام ان الفاء في قوله فهو حر للتعقيب والمشتري اثبت الحرية عقيب البيع الصادر من البايع وذلك لا يكون الا بقبوله العقد فيكون

قوله فهو حر مقتضيا قبوله العقد تصحيحا للفظ المشتري اذ لا عتق فيما لا يملكه الانسان بخلاف ما لو قال هو حر وهو حر حيث لم يجز البيع لانه لا اتصال بقوله بعت منك فيكون اقرارا بكونه حرا وحالا وهما لا يقتضيان قبول البيع قوله وقد تدخل الفاء العلل الاصل ان الفاء تدخل على الاحكام لتاخرها عن العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان لا يكون للعلة دوام لانها اذا كانت دايمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن في قيد ظلم البشر فقد نال العفو اي المغيث باعتبار ان العفو بعد ابتداء الاشتهار بالبشر ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل او الاشتهار لازم ومتعد يقال بشر بكذا فابشر اي صار فرحا وههنا بمعنى اللازم ففي قوله اذا الى الفا فانت حر يعتق للحال لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اذا الى الفا لانك حر فيتجزيه العتق ولما استشعر ان يقال هذا جعلت قوله اذا الى الفاعلة وقوله فانت حر ثابتا بها كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر كما في صورة الواو فعلم بان الكلام يصح بدون الاضمار مع ان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل قلنا انما قلنا عمل بحقيقة الفاء من وجوه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قيل وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه وذلك لان الترتيب وهو التقدم والتاخر بين الشيئين زمانا فيه تحقيق وفي دخولها على العلة اعتباري فينبغي ان يكون هو اولى واجيب بانه على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح ما وقع عليه التنصيص لا لالغاء ما قبل الذي يحسم مادة هذه الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوت معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارضا فيترجح ما قلنا لعدم الاضمار ويقابل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه فلا يعارض ذلك قوله فالصواب ان يقال توضيحه ان قوله فانت حر لا يمكن ان يكون جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الفعل المضارع لان الامر انما يعتق الجواب بتقدير ان وكذا ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك ان كانت ملغولة واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم لكما لا تجعل ان المقدرة الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب منه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى قوله لان الفاء للترتيب يعني ان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يكون الثاني قبل الاول حقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن ههنا لان الترتيب تقدم وتأخر بين الشيئين زمانا وهذا مما يتعلق بالزمان وهو الفعل لا العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا آخر بل يقال ثبت هذا اولا وجلس اولا وقام ونحوه والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو المشاركة لها في نفس العطف وتصير كانه قال درهم ودرهم ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر كما لو قال درهم ثم درهم حيث يلزمه درهمان بالاجماع وقال الشافعي لزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوبه فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ لتأكيد مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والفاء الفاء من كل وجه لانه يساوي قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الاقامة ما امكن وفيما ذكرنا وان تركت الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف بصفة التعقيب في الوجوب قوله وهو ان يكون بعض المعطوفين مهلة في الفعل بها فلو قلت جاءني زيد ثم عمرو كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقال بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء قوله لكن ذلك التراخي اختلف علماؤنا في ظهوره التراخي فقال ابو حنيفة يظهر في الكلام والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قوله بكما ان التراخي يعني ثم وضع لمطلق التراخي فيدل على كمال اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في الكلام والحكم جميعا اذ لو كان في احدهما كان ثابتا من وجه دون وجه فلا يجب ظهور آخر التراخي في اللفظ تقديرا لدخولها على اللفظ وقالا يظهر اثره في الحكم دون الكلام متصل في الكلام حقيقة فكيف يجعل الكلام منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قوله فاذا قيل اعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان آخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما ان يكون في المدخول بها او في غير المدخول بها اما اذا آخر الشرط في غير المدخول بها بان يقول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل لانه صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير والا فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة واما اذا قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني في الحال ويلغو الثالث لحصول البينونة بالثاني وقع المدخول بها سواء قدم الشرط او آخر يتعلق بالشرط ما عليه ووقع الباقي في الحال وهذا ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة ويتوقف على الترتيب عند وجود الشرط لان ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل

والمعنى

والمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل قوله فان قيل فينبغي ان يلغو الثاني ايضا لانقطاع الثاني عن الاول لان كلمة ثم بمنزلة سكتة عنده فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدا ولو استانف به حقيقة لا يقع شئ فكذا لو صار مستانفا حكما قلنا صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص بالفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق طالق لا يتعلق شئ فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يتعلق قوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بدخوله الدار بعدم اتصاله بالاول معنى لاستقلاله وتغاير معناه اجيب بان اتصاله بسبب العطف بالواو اقوى من اتصاله بكلمة ثم لانه بمنزلة السكتة وفيه تامل قوله ويتعارض للواو ما تعذر العمل بحقيقة ثم يحمل مجازا عن الواو احترازا عن الالغاء للاتصال بينهما من حيث العطف فان الواو للمطلقة وثم لمقيده والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي ولذا قلنا اذا حمل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف على شئ ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير فشرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز وقلنا ما روي انه عليه السلام قال فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رتب والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا ثم في هذه الرواية على حقيقة لامكان العمل بها لان التكفير يبقى على حقيقة اذا الكفارة واجبة بعد الحنث وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صح كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقة لان التكفير قبل الحنث غير واجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلناه عكسه فلم يرجح ما ذكرتم قلنا بكون وجوب الكفارة لانه هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلنا اولى وانما جعلنا ثم مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء توجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض قوله ويدل الاعراض عما قبله اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو او بل عمرو يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف

اي لوجوب العمل بحقيقتها عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

النفي معا كذا قال الامام عبد القاهر قوله واذا انضم اليه لا تاكيد النفي الذي تضمنه هذه الجملة
قوله وقيل يعني قال بعضهم معنى الامرين هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون الاخذ في كلام
آخر من غير رجوع وابطال كذا في التلويح وهذا المزيد كوجه من الحكاية نحو قوله تعالى
بل افتراه بل هو شاعر وههنا بحث وهو انما ذكره سنقض بقوله تعالى ام يقولون افترى بل
هو الحق فان بل فيه للابطال وليس بطريق الحكاية فليتامل قوله ثم الاضراب انما يصح يعني
انما يصح الاضراب عن الاول بل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك
صار بمنزلة العطف المحض فيحمل في اثبات الثاني مضمون الاول على سبيل الجمع دون
الترتيب قوله وهو الاخبار دون الانشاء والفرق في عدم قبول الانشاء التدارك والابطال
ان اللفظ الانشائي اذا صدر لا يتخلف عنه موجبه لان ايجاب معنى بلفظ يقارنه في
الوجود فبعد ما وجد المعنى لا يمكن دفعه وابطاله بان يجعل غير موجود في تلك الحالة
فلا يصح تداركه بخلاف الاخبار لجواز تخلف مدلوله عنه قال فخر الاسلام واما الانشاء
فلا يحتمل تدارك الغلط قوله لانا نقول تدارك رد على صاحب التنقيح حيث قال الانشاء
لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب وتقرير
الرد انا سلمنا ان الانشاء لا يحتمل الكذب بل يكون تدارك الغلط قوله فانه يلزمه
درهمان استحسانا وفي القياس ثلاثة دراهم وهو قول زفر وعلى قياس وجه الاستحسان
لو قال علي درهمان بل درهم ينبغي ان يلزمه درهم وما وجد فيه رواية وقيل في جوابه
هذا مبني على العرف في الزيادة لان النقصان كذا ذكره في البيان قوله لان المراد بمثل هذا
الكلام عادة التدارك يعني ان الافراد اختيار فيحمل التدارك الآن التدارك في الاعداد
يلاقيه نفي اقر وما اقر به اولا لا نفي اصله واشار بقوله عادة الى ما ذكره صاحب التلويح
ان ذلك بحكم العرف كما يقال سبى ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة ويرد عليه ان
كون التدارك في الاعداد ذلك امر ضروري لا يحتاج الى اثبات عرف لانه اذا امكن ابطال
العدد الاول بالثاني لاشتمال الثاني على العدد الاول قوله ثم تدارك يعني تدارك ذلك
الانفراد وابطاله قوله ولكن للاستدراك قال في البيان الفرق بينه وبين بل من وجهين
احدهما ان لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعد النفي والاثبات
جميعا وهذا في عطف مفرد على مثله وفي عطف الجملة على الجملة وهو كما في جميعه بعد النفي
والاثبات جميعا كقولك جاءني زيد لكن عمرو ولم يجئ كذا ذكره عبد القاهر والثاني ان
موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من احكامه بل يثبت ذلك
بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي الاول واثبات الثاني فانه لو قال
ما جاءني زيد لكن عمرو انتفى مجيء زيد بصريح النفي سواء عطف عليه لكن عمرو او لا بخلاف
بل فانه لو قال جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بل لا بصريح الكلام ثم في تفسير الاستدراك

وجه الاشارة الى امكان رفعه
بانا بالاول حصل من الوجه الكاينة
لا الكاينة لانه دام هي المنقطعة الكاينة
يعني بل والهمزة فيكون بل هو الذي
الاخذ في اثبات ما المقول من الله تعالى

بالتدارك اشارة الى عدم الفرق بين الاستدراك والتدارك في الاصطلاح ولذا فسر
صاحب التلويح الاستدراك بالتدارك وصاحب البيان التدارك بالاستدراك وقد
يفرق بينهما بان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم في الكلام والاستدراك باعتبار توهم
السامع وبانه يأتي بعد الاثبات والنفي والاستدراك لا يكون الا بعد النفي قوله وهو لا
يحتمل النفي يعني نفي ما بعده لان موجب الاستدراك لكن اثبات ما بعده بدليل على هذا
قوله يجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة واعلم انه قد يشدد نونها فتصير
حينئذ ناصبة للاسم ورافعة للخبر لا عاطفة لكن المعنى لا يتغير ولهذا لم يفرقوا في التمثيل
بين المخففة والمشددة قوله ويجب اختلاف طرفيها ان دخلت الجملة يعني ان عطفت
بها جملة تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي
اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو ما زيد
لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو ما قام زيد لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما
جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب قوله وذلك يعني الاتساق بطريقين
الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي بان يكون متصلا بعضه ببعض غير
منفصل ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا
يناقض اجزاء الكلام اولا وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم
منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل
حتى يحمل الكلام عليه كذا في التلويح قوله فان الكلام لما لم يتسق توضيحه ان قوله المقرله لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل عليه لم يستقم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا
مرتبطا فيحمل على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون
ردا للاقرار بل يكون نفيا للسبب قوله فلولاه يعني اذا فات احد الامرين فات الاتساق فلا يصح
الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثال فوات الامر الاول رجل في يده عبد فاقر لانسان
فقال المقرله ما كان لك قط لكن فلان فان وصل قوله لكن لفلان بقوله ما كان لك قط
يكون الكلام مشتقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحول الملك من المقر الاول
الى المقرله الثاني ويكون العبد للمقرله الثاني ويكون قوله لكن لفلان بيانا بانه رفع العبد
من نفسه الى الثاني لا انه كان نفيا مطلقا وان فصل قوله لكن لفلان كان ذلك ردا
للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام وهذا هو
الظاهر لانه خرج جوابا لما المقر الاول منفرد برد الاقرار فيرتد برده فترجع العبد
الى المقر الاول وذلك لانه اذا فصل قوله لكن لفلان عن النفي كان قوله ما كان لك قط نفيا
مطلقا فكان تكذيبا للمقر فاقراره فيكون ردا وكان قوله لكن لفلان بعد ذلك شهادة

شبكة الألوكة www.alukah.net

شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك له فبقي العبد
ملكا للمقر الاول هكذا ذكروا ولا يخفى ان كونه مثالا للقوات الاخر الاول انما هو في صورة
الفصل فيكون ذكر صورة الوصل استطرادا ومثال فوات الاخر الثاني امة تزوجت
بغير اذن المولى بماية فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين فانا تساقا الكلام ان لا
يصح النكاح الاول بماية لكن يصح بمائتين وذلك لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح
الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير
مشتق ليحمل قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر بمائتين
وبالجملة ان الاستدلال صرف الى اصل النكاح لا الجهة يعني نفي المائة واثبات
المائتين لانه صرح برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة فنقول لانه
نفي لاجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين لقائل ان يقول لا تساق
هو الاصل الذي يراعى ما امكن فينبغي ان يحمل اللام في النكاح على العهد فيكون المعنى
لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين وغاية ما يمكن ان يقال ان ضمير لكن اجيزه
بمائتين يرجع الى مطلق النكاح حتى يصح تقييده بمائتين وهذا داع قوي على حمل النكاح
على الجنس ليعدل عنه الا بالتصريح على غير الجنس قوله لان اصل النكاح يعني لان اصله
فلا يبطل بذلك في جامع قاضي خان كذا قال صاحب التلويح ونقل المرغيناني في حاشيته
انه قال هذا الذي ذكرنا من عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح هو الموافق
للجوامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف
اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي
فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد

يرجع الى القيد المقيد دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد
آخر واجاب حنيف بان معنى نفي القيد نفي المقيد باعتبار القيد يعني انه لا يدل على نفي
اصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر ولا معنى لقوله
يفيد الاحتراز عن مقيد آخر هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل
ائمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه للمنع على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله
لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل
هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر انتهى كلامه والقول حاصل كلام صاحب الكشف ان الاختلاف
في محل النفي والاثبات لان في قوله لا اجيز النكاح بمائتين نفي الاجازة واثباتها بعينها
فيناقض آخر الكلام اوله فيكون كلاما غير متسق وحاصل الاعتراض انا لا نسلم ان فيه
نفي الاجازة واثباتها بعينها مستندا بان النفي راجع الى القيد دون المقيد والا يلزم
العبث في ذكر القيد فعلى هذا يكون الجواب بالمنع كلاما غير متجه لانه كلام على السند
بطريق المنع قوله حتى صرح الشيخ عبد القاهر حيث قال ان النفي اذا دخل على كلام فيه

تقييد بوجه ما يتوجه الى ذلك التقييد لا يقال هذا يدل على ان الكلام المشتمل على نفي القيد
دائما لا يفيد تقييدا لنفي اصلا وليس كذلك لانا نقول انا في مثل اعتبارين احدهما اعتبار
القيد اولا ثم النفي فيفيد الكلام نفي القيد وثانيهما اعتبار النفي اولا ثم القيد فيفيد تقييد
النفي وكلام الشيخ محمول على الاعتبار الاول لانه قال ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد
وهذا انما يصدق اذا اعتبر القيد اولا ثم النفي واما في الاعتبار الثاني فالصادق ان القيد دخل
على كلام فيه نفي والمشكل ان الاعتبار الاول يفيد نفي القيد دائما فلا حاجة الى الاعتذار بانه
اكثري لا كلي قوله رجوعه الى المقيد باعتبار القيد يعني انه يفيد رفع مقيد الحكم في القيد
لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثبات مقيد بقيد آخر فانه قيل النكاح المنعقد قوله
هو ذلك النكاح المفيد بماية فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد
وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل اقول بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر يعني يفيد
نفي النكاح بماية واثبات النكاح بمائتين فلا يتوارد النفي والاثبات على محل واحد ويرد
عليه ان المهر في النكاح من الزوائد حتى يصح النكاح مع فساده ونفيه فلا يتغير بتغيره
وايضا اذا قيل النفي في الكلام راجع الى القيد يكون النكاح منفيا عن اصله بناء على انه
مفعول وهو قيد على ما صرحوا وانظر ان هذا هو الباعث لما ذهب اليه صاحب الكشف
فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله واو
لاحد ما نوقر يعني ان او لاحد الشيئين او الاشياء وبه قال الشيخ عبد القاهر وهي
تدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين او اكثر فنتناول احد المذكورين قال صاحب
التحقيق هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها
لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له هذا هو مذهب عامة اهل اللغة وذهب
القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائيني وجماعة من النحويين الى ان قولك كلمة او للشك
فانك اذا قلت رايت اسدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رويتك احدهما على سبيل الشك فانك
قد رايتهما احدهما ولكن شككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي
وان لا يكون والصحيح مذهب العامة وقال شمس الائمة وفخر الاسلام هي لاحد الشيئين
والشك ليس بامر مقصود في الكلام لانه وضع للافهام وليس في التشكيك افهام فلا
تكون موضوعة له بل لاحد المذكورين مرجعين الا انها في الاخبار تقتضي الشك اعتبارا
محل الكلام حكما واتفاقا وليس لقائل ان يمنع كونها للتشكيك السامع مقصودا بل الشك
وقع للمتكلم في مجيء زيد او عمرو فاخبر به كما وقع عنده فيقع الشك للسامع غير مقصود
لان هذا معنى قولهما ان او لاحد المذكورين وتقتضي الى الشك في موضع والتخيير في موضع
لمحل الكلام ايضا لانها لو استعملت في الابتداء كقولك خذ هذا او ذاك يثبت التخيير
ضرورة انه لا يمكن من الاخذ بيانا وكذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا او هذا يتناول
احدهما اذ الاختيار والانشاء لا يتصور في غير المعين كذا في البيان ومن وجوه ترجيح كون

اولا احد الامرين انه لو كان المشكك في الخبر كان لفظا مشتركا كالعدم جريانه في الانشاء بخلاف ما اذا كان احد الامرين من لوازم الاشتراك الخلاف الاصل قوله فصاعدا نصب على الحال بعامل مضمر تقديره ازداد العدد صاعدا من غير تراخ او ذهب العدد صاعدا او لا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو ظاهر وقيل بتقدير فيزيد العدد او يذهب العدد صاعدا او اتفاقا في الحقيقة داخلة في العامل المضمر فلا وجه لما يتوهم من ان اتفاقا لا يناسب المقام لان المقام تشريك ما فوق الشيئين بالشيئين في الحكم المذكور وادارة الواو ثم هذا اللفظ لا يتغير سواء كان حالا من مذكر او مؤنث قوله لا بمعنى انه موضوع كزيد لما ذكره القاضي ابو زيد في التقويم ان او للتخيير في الاثبات وللشك في النفي كما ذكر ابو اسحق الاسفرائني والصحيح عندنا انها للشك في الاثبات وهو مذهب عامة النحاة كذا في البيان قوله لان وضع الكلام للافهام فيه شائبة ابتنائها على الرأي قوله مثل انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين قيل ههنا بحث وهو ان السكاكي جعل هذه الآية من قبيل اسلوب الحكيم على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم الحائزون في ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتاتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني جعل بعضهم الشك من شرائط النظر فاراد النبي عليه السلام ايقاظهم عن ورطة الجهل المركب هذا ما لم يرد ان لشان يتاتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق قول هذا مع كونه مناقشة في المثال يرد عليه ان المناسب حينئذ هو الابهام وهو ترك التعيين لداع يدعو اليه كتقريب المخاطب الى قبول الحق في هذه الآية لان التعيين يزيده غضبا فلا يهتدي الى الحق بالتامل بخلاف التشكيك فان المقصود بر وقوع المخاطب في الشك فيتامل ويهتدي الى الحق قوله والفاصلة الخ جواب عما يقال ان الشك في النفي ايضا يتحقق فلا يصح الاستدراك بقوله لكن الفاصلة الخ يعني ان الشك في النفي لا ينافي الاخبار بانتفاء المشكوك فيه بل يؤكده لان الشاك في النفي يكون مترددا في انتفاء المشكوك فيه فيكون اخباره بانتفائه اخبارا عن تردده فيه فلا يكون اخبارا عن انتفائه فلا يكون الشك في النفي منافيا للاخبار بالانتفاء بخلاف الشك في الاثبات فانه ينافي الاخبار بالثبوت لان الشاك في الاثبات يكون مترددا في ثبوت المشكوك فيه فيكون اخباره بثبوته اخبارا عن تردده فيه فلا يكون اخبارا عن ثبوته فلا يكون الشك في الاثبات منافيا للاخبار بالثبوت فلا يصح الاستدراك بقوله لكن الفاصلة الخ فافهم

قوله وقوله المؤيد لعلى ان او لم توضع للتشكيك منافٍ لذلك وقد اريد بالشك المنفي شك السامع في مراد المتكلم فهو ملاءم التشكيك وكون الغرض من الكلام في اصل الوضع الافهام مما لا نزاع لاحد فيه فقوله وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه لا معنى له هذا كلامه وهو مردود بانه انما ينافي النزاع بان او للشك ومن رد هذا زعما انه المراد انها وضعت لشك مستدل لا بان وضع الكلام للافهام فلا توضع للشك بمعنى ليس المراد انها للشك بل ان الشك يتبادر فيها الى الذهن عند الاخبار كما ان من رد ذهب الى ان الشك يحصل عن محل الحكم وهو الاخبار فما ما ذهب اليه القاضي الامام فهو مخالف للقول بانها ليست للشك اذا اريد بالشك المنفي شك السامع فمراد المتكلم اعلم ان مخالفة شمس الائمة وفخر الاسلام للقاضي الامام يوجب تحقق النزاع الذي بناه المصنف في الظاهر وان كون المراد بالشك المنفي شك مراد المتكلم لا يوجب النزاع ايضا ثم اذا لم يكن مراد من قال انها للشك انما وضعت للتشكيك لم يقدح في كلامه هذا ان وضع الكلام للافهام لان هذا انما ينفي كونها للتشكيك لا كونها للشك اذ الشك ايضا معنى يقصد افهامه نعم يرد على ما قاله القاضي الامام وكلام المصنف ليس من قبيله ثم ما ذكر من ان تبادر الذهن علامة الحقيقة والقول بانه لم يوضع لمعنى لذلك امر سهل قوله ولهذا توجب او التخيير قال في بيان الحقايق ان او لاحد الشيئين وهي تجيء على ستة اوجه ايهام احد الشيئين او الاشياء والشك والتخيير والاباحة والتفصيل وبمعنى الا فقط وبمعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها اليه اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه كذا في بيان الوصول قوله فتى قوله هذا حر او هذا يعني ان في قوله هذا حر وهذا انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضي وجود المخبر عنه مقدما ليصح الاخبار فاذا لم يكن ثابتا جعلنا هذا الكلام انشاء احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا وجود المخبر عنه ثابتا قبل هذا الكلام اقتضاه تصحيحا لما شرعا او عرفا لان اثبات ولاية ولهذا لو وضع بين حر وعبد فقال احدكما حر جعل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانا امكنا العمل بمرضوعه وهو الاخبار واذا كان انشاء يحتمل الجزاء وجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء والبيان من حيث انه خبر على احتمال الاخبار الذي يلزم من التخيير بيانا حتى جعل تعيين العتق المبهم في احدهما انشاء من وجه حتى يرتبط صلاة [illegible] العتق انشاء لاحدهما ثم بين العتق في الميت لا يقع وانها لا من وجه حتى يجب عليه ولو [illegible] كذا وجب عليه الجزاء على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل [illegible] وضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة حتى لو قال لعبد لا شريك لي فيك من الناس فتزوج اخت احدهم ثم بين الطلاق في اخته امتزوجه جاز له نكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ لم يكن له انشاء الطلاق في التي عينها فتزوج اختها وان كان دخل بهن لم يجز له نكاح الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لكان التهمة الا يرتجعها لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال قوله ولهذا بطلا هذا حر وهذا لعبده ودابته يعني قال ابو يوسف ومحمد فيمن جمع بين عبده ودابته فقال

شبكة الألوكة www.alukah.net

هذا خبر او هذا ان كلامه باطل اذ لعل عدم صلاحية المحل لغير المعين مبهم والمبهم لا يصلح للايجاب
كذا في اصول شمس الائمة وسياق كلام فخر الاسلام يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا
يعتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل لا يحكم له وفي المبسوط ما يخالفه حيث قال ما يدل على انه يعتق
بالنية كذا في البيان قوله هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وحاصل تعليله ان وضع
او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب حمله على الاخص والواحد الاعم
الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد
وانما لم يصح ما قاله لما يرد عليه ما قال في التلويح ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه
احد الشيئين لا على المفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات
المبهمة وهو الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين
العبد وذاته لا تصلح محلا للعتق فبطل قول المولى هذا حر او هذا العبد ودابته وصار لغوا
من الكلام وهذا معنى قول صاحب التنقيح لان وضع لاحدهما الذي هو اعم من كل وبالكلية ان ما
صدق عليه احد الشيئين غير معين لا يصلح للايجاب ولا شك ان القيد متصف بالعموم والكلية
لانه عبارة عن الماهية مع الوحدة وفرده شخص وهو عبارة عن الماهية والوحدة والتشخص
قوله وان صح ابو حنيفة يعني ان ابا حنيفة رحمه الله سلم انه يتناول احدهما غير معين وغير العين
غير المحل للعتق في مسئلتنا لكن لا يسلم انه لا يحتمل التعيين واجبر عليه ولو لم يكن محتملا لما
اجبر وكذا لو مات احدهما او باع احدهما يتعين الآخر فعلم ان المعين يحتمله فيحمل عليه عند تعذر
العمل بالحقيقة فان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه فصار كانه قال لعبده
هذا حر وسكت كما لو اوصى بثلث ماله الحي وميت فالوصية كلها للحي بخلاف عبد الغير لانه محل
للايجاب ولكنه موقوف على اجازة المولى فلهذا لا يعتق عبدنا هذا لا قوله يعتق الثالث
ويخير بين الاولين وعند الغير يخير بين الاول والثاني والثالث ولا يعتق احد في الحال الان
الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كانه قال هذا حر وهذا ان فيخير بين عتق الاول
وعتق الثاني والثالث وكما لو قال لا اكلم هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين
حتى لو كلم بالاول حنث وان كلم بالاخيرين حنث وان كلم بالثاني وحده او الثالث وحده
لا يحنث كذا في الجامع وقلنا سوى الكلام لاثبات العتق في احدهما والعطف للشركة
فيما سيق الكلام له فصار قوله وهذا معطوفا على المقيد وهو المعتق المبهم فصار كانه قال
كاحدكما حر هذا واما مسئلة اليمين فالقياس ان لا يحنث الا بان يجمع في الكلام بين احد
الاولين وبين الثالث وهو قول زفر لكنا نقول ان الاثبات بلا وههنا نكرة في موضع
النفي فاوجب العموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا
عطفه بواو الجمع فصار جامعا له الى الثاني بنفي واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا
ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث كذا ذكر فخر الاسلام وشمس الائمة في جامعيهما
قوله والاول اولى يعني كون التقدير احدهما حر وهذا اولى من كونه هذا حر وهذان لوجهين

ذكرهما

اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ورد بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام صح

كان قوله الاكمل سنامه هذا ابني صح

ذكرهما صاحب التنقيح قائلا بانه تفرد بهما خاطري الاول انه حينئذ يكون تقدير احدهما
حر وهذا آخر يعني ان لم يجبر يكون تقدير هذا حر وهذا ان حر انه ولفظ حر مذكور في المعطوف
عليه الثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله الآن الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول فيتوقف والكلام على الخبر لا على ما ليس بخبر فيثبت التخيير بين الاول
والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وخبرا
الوجه الثاني انه قوله او هذا مغير لا وله الكلام لا محالة اما واحد او مع مشاركة الثالث بخلاف
قوله وهذا فانه يحتمل ان يكون دخلا في الخبر وان لا يكون فكون الشيء مغيرا تهمة لغير خلاف
الظاهر فلا يحمل عليه بدون ضرورة واعترض صاحب التلويح على الوجه الاول بانا لا نسلم ان التقدير
هذا حر وهذا ان حر بل هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما
ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير
لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا نسلم ذلك بل هو للعطف مع احتمال
هذا التشريك كان لم ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له
ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف والكلام على آخره
ولم يثبت حرية احد الاولين هذا لا يقال منع الوجه الثاني بهذا الاسلوب غير موجه لانه منع
المقدمة التي استدل لعلمها لانا نقول المقدمة التي استدل عليها اذا منعت وجب صرف
منعها الى محل دليلها وههنا كذلك فلا محذور في الكلام واجاب المحقق الفناري على الاول
بان الظاهر عند تقدير الخبر كل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير كما لو قال هذا حر وهذا حر
الظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال الآن افراد المخبر بالذكر ولو تقدير اشارة اوزاده بالحكم المستقل
لا تشركه كما في مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لم يتعلق الثاني بادخال الاجنبية
خبرا بالذكر وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكور بل قياس عطف المقدر على المقدر
على عطف الملفوظ على الملفوظ فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان
كلاهما ملفوظين او مقدرين واجاب عن الثاني بان مغايرة الثالث تتوقف على عطفه على
الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير قطعا
ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه فان المعترض منع عدم مغايرة الثالث وبقي التقرير
طريق السند على وجه لا يتشبث على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة فيه بهذا الاسلوب والقوم
هنا كلمات واهية لا فائدة في ايرادها ولذا تركناها لا اهلها ولنا وقيد العموم اذا استعملت في
النفي لفظا او معنى يعني تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي على ما في المغني والمنتخب
وغيرهما قال في التحقيق اي بدليل يقترن بالكلام سواء كان في موضع النفي او موضع الاباحة
فتعم في موضع النفي لانها لما تناولت احد المذكورين جزءين كان من ضرورة صدق الكلام
اذا تناوله انتفاء الجميع ان كان جزءا كما في قولك ما رأيت رجلا وان كان منهيا كان من ضرورة
حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اطلق لي المجالسة مثلا في قولي جالس الفقهاء والمحدثين مع احد الفريقين ومجالسة
احدهما غير معين لا يتصور بتتا للعموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق لانها توجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول احد المذكورين
والعموم انما يثبت بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم
بصفة الامر ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية
للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق
ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فهم منه
جالس احدا لفريقين او كلهما ان ثبت هذا ثم اعلم انه اذا استعير للعموم يصير شبيها
بالواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد بالكلام لا عينه من حيث ان كل
واحد منهما مراد بالنفي والاجتماع ليس بحتم فيه فبقي فيه شبهة الحقيقة قوله نحو ولا تطع منهم
آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيه اشارة الى ان او في النفي بمعنى الواو مع لا وقد صرح
بذلك فاصل الفاضلين قيل المراد من الآثم عتبة ومن الكفور الوليد لان عتبة كان راكبا
للمآثم متعاطيا لانواع الفسق والوليد كان غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتق قوله
معناه لا تطع احدهما ويحتمل ان يكون معناه لا تطع احدهما على ما قال ابن يعيش من ان في
احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ولا يخفى
ان انتفاء الواحد المبهم انما يكون بانتفاء الجميع قال في التلويح الاولى ان يفسر او باحد
منكر غير مضاف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة والقول الاول ان يفسر
او بواحد منكر فيصح في الايجاب ايضا كما اشار اليه الفاضل الفاضلين آنفا حيث قال ان المعنى
قبل النهي قطع آثما او كفورا اي احدهما فاذا جاء النهي صار المعنى لا تطع واحدا منهما
والنكرة في موضع النفي تفيد العموم قوله الا لقرينة حالية او مقالية يعني ان او اذا استعملت
في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية
او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فح يفيد عموم النفي لا شمول للعدم وفيه تعريض
لصاحب التنقيح حيث خص استثناء دلالة الدليل بالواو ولا يخفى ان دلالة يجري في
كلمة او ايضا فلا ينبغي ان يخص بالواو ويمكن دفعه بان خصه تعيين الدال به فان قوله
بان لا يكون الاجتماع ثابتا في المنع مخصوص بالواو وتحصيل هذا الدال هو البحث البديع
الذي وسي بالمحافظة به في التوضيح فلذا خصه بالواو وقوله انما تدل على عدم النفع قبل
يرد صاحب الكشاف في تعويته مذهب الاعتزال واجيب عنه بوجوه الاول انا لم لا يجوز
فيه الايمان ولا كيف الخير في ايمان ذلك اليوم لمن لم يعتد به ففيه لف استغنى عن ذكره بذكر
الشر الثاني ان المراد بكفور الخير الاخلاص اي لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث
انه لو سلم ذلك فيكون كقوله تعالى لا تأخذ منه ولا نوم ولا يراد بنحو ما لفقت في الشق
وتفلق رأسه ويسمى تدبيجا من وجه وترقيبا من آخر يقال الامير لم يخرب البلد ولا اقام فيه

قوله عرفت بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا لان كلامه في التلويح صريح في ان مراد
صاحب الكشاف ان او في الآية في سياق النفي فكان الواجب لا تفيد عموم النفي لان القرينة
وهي لزوم التكرار دلت على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده
ان او في الآية في سياق النفي لما دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بصريحه
بلا احتياج الى القرينة كذا ذكر المصنف حواشي التلويح ثم قال والصواب ما قال ههنا يعني
في التلويح اما ولا فلان عطف كتبت على آمنت لا يناني كون كتبت خبرا لكن المحذوف
معطوف فاما على آمنت حتى يكون الاول بناء على الظاهر واما ثانيا بناء على التحقيق فان كتبت مع
كونه خبرا لكن المحذوف معطوف على آمنت ولكن المقدر معطوف على لكن المذكور
عطف المفردات على المفردات واما ثانيا فلان او في مثل لا تكن آثما او لا تكن كتبت ايضا يفيد
عموم النفي لان مدخول او يعتبر في البين حشوا ويجعل او واقعة في سياق النفي حكما هذا كلامه
ولا يخفى انه صوب ما ذكر في التلويح لانه اخذ هذا البحث بهذا الاسلوب منه بل اكثر معه الابحاث
التي ذكرت في هذا الكتاب مما خوذ منه وان اردت معرفة حقيقة الحال فاسمع لما نلقي اليك
من المقال فنقول قال صاحب التلويح اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين
فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد
النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكر يا الله الى آخر ما ذكره واراد باستعمال او في النفي ذكرها
في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي كما زعم المصباني ان بنسبب النفي على المعطف
بل فاعل كلا سان اذا اجتمعت مع النفي في مثل ما جاءني زيد او عمرو فالظاهر المتبادر توجه
النفي الى المعطوف بالواو فح يفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة على انه لانتفاء احد
النفيين فح يعتبر النفي ولا نه عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كما في الآية
الكريمة على ما ذكره يا الله العلامة وهذا بعينه ما ذكر في شرح الكشاف حيث قال الحاصل
ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين الى آخر فاذا رفع ما توهم المصنف من المخالفة
بين كلامي صاحبي التلويح وهذا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل همه له نورا فما له من نور
قوله فحكم او كعكس حكم الواو يعني اذا استعملت او في النفي فهو لنفي الشمول لانها للجمع
ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول
النفي وسلب الحكم عن كل واحد قوله اعلم ان مثل قولنا الخ هذا بيان الفرق الموجود
بين الاباحة والتخيير كما لا يخفى على الناقد البصير قوله وقد يضاف ان الى او قال في البيان
التخيير ثابت باو على وجهين احدهما ان يتناول واحدا لا يجوز الجمع بين الكل
كقولك طلق من نسائي فلانة او فلانة او اعتق من عبيدي فلانا او فلانا او بع فلانا
او فلانا يثبت التخيير ولا يجوز الجمع في هذه الصور لان هذه الاشياء كانت مختلفة
على المامور قبل الامر وتثبت الاباحة بالامر او تبينا واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني
ان يثبت التخيير ويجمع الجميع بين الكل كقولك جالس الحسن او ابن سيرين او الحصائل

الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل فبقيت على الاباحة بعده هذا واعلم انما ذكره المصنف من الفرق بينها هو المشهور بين الجمهور والفرق الآتي ذكره يوجب التفويض وغيره لا ينافيه جواز الجمع في الكفارة ويرد عليه ان التخيير اوجب امتناع الجمع في الكفارة بمعنى انه ليس الكفارة الا احد الامور فاذا فعل في مقام الكفارة الامور تكون الكفارة واحدا منها والباقي يصدق وقربة ولا ينفيه دليل ثم اقول الفرق المشهور بينهما على تقدير اضافتها الى صيغة الامر والفرق الآتي على تقدير اضافتها الى الكلمة او هذا ما تقدرت قوله ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة واعلم ان الواجب في كفارة اليمين انواجبة بقوله تعالى فكفارته الآية وفي كفارة الحاق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام الآية وفي جزاء الصيد الواجب بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل الآية واحد والمكلف مخير ويتعين واحد فعلا ضمنا لا قولا وقال بعض مشايخنا العراقيين والمعتزلة الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط باقيها ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا عند الجمهور وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى ثم اختلفوا فيما بينهم فقال ابو الحسين البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به والمكلف اختيار واحد وهو مذهب الفقهاء فكان الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان للخلاف معنويا كذا في البيان وقال في الميزان هذا الخلاف خلاف نوع آخر وهو ان التكليف مبني على حقيقة العلم عندهم لان على سبب العلم والواحد الغير المعين مجهول فلا يجوز ان التكليف مبني على سبب العلم لا على حقيقته كما يبنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم الاختيار فلا يكون تكليف العاجز فكون ان ذلك بان ايجاب احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد غير عين او في واحد معين او في الكل على سبيل الجمع والبدل لا وجه الى الثاني والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف والتخيير بينهما والاول لان تكليف بما هو غير معلوم والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع فتعين وجوب الكل على البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين واستدل الجمهور بان الامر باحد الاشياء غير عين حتى لو ترك الكل لم يلزم ولا يجوز ان يكون باسدها عينا ولا باكمل على سبيل البدل لانه لو ترك الاكمل لا يأثم الا اثم واحد ولو اتى بالباقي يثاب بواحد وذلك يخالف حد الواجب فتعين وجوب احدها غير معين عملا بالوجهين لانها تو جب واحدا لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع ولا ايجاب واحد غير معين جايز عقلا وشرعا فوجب القول به وليس هذا التكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم به وهو اختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف ولقايل ان يقول لا نسلم انه يثاب بواحد ويعاقب على ترك واحد على تقدير الاتيان بالكل او الترك فان عند بعضهم لو اتى بالجميع يثاب بكل واحد ولو ترك

الجميع يعاقب على ترك كل واحد ويمكن ان يقال هذا غير صحيح لانه يلزم منه وجوب الجميع وهو خلاف الصيغة والاجماع قوله بمعنى حتى قيل الفرق بينهما ان يجعل بمعنى حتى وبين ان يجعل بمعنى الا ان حتى تجيء بمعنى العطف دون الا ان واو في حتى يكون الثاني جزء من الاول وعنده ولا يشترط هذا في الا ان قوله اذا وقع بعدها مضارع بيان موضع ذلك والظاهر انه يقول اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مضارعا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون محتملا للامتداد كما في البيان قوله كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال القزاز او ههنا بمعنى حتى وقال عيسى بن ابان بمعنى الا ان ومعناه ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى تقنع قلوبهم او تعذبهم وما عليك الا تبليغ الرسالة والجهاد حتى يظهر الدين لان العطف لم يحسن لانه لا يحمل ما ان يعطف على شيء او على ليس فيصير عطف الاسم على الفعل او المضارع على الماضي وهو ليس بحسن اختلافهما حدا وحكما فسقطت حقيقة او وجب العمل مجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متساويا بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها والكلام يحتمل ضرب الغاية لانه للحظر ونفي الامر فيحتمل الامتداد وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا يحمل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فتفرج بحالهم او يعذبهم فتشفي منهم قيل سبب نزول الآية ان النبي عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه لما بيض وجهه يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويدعو هلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية فهي عن سؤال الهداية وفي الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم فلم لا يتعذر العمل بحقيقة او لانا نقدر ان تعطف قوله او يتوب على ما قبله كما ذكر في الكشاف او تنصبها ويتوب باضمار ان ويحمل ان يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر اي ليس لك من امرهم ومن التوبة عليهم او من تعذيبهم قوله ونحو لا زمنك او تعطيني حقي قال الفاضل الرضي ان سببويه يقدره بالا وغيره بالى والمعنيان يرجعان الى شيء واحد فان فسرته بالا فالمضارع بعده محذوف وهو الفرف اي لالزمنك الا وقت ان تعطيني حقي فهو في محل النصب على انه ظرف سالقيل او عند سيبويه فيؤول بالى ما بعده بتاويل مصدر مجرور بالواقع بعدي الى قوله ومنه يعني من كون او بمعنى حتى او بمعنى الى بمعنى الى قوله او لموت فتعذرا قوله قال مالك والحسن والشعبي وابن المسيب لما كان او في الاشياء للتخيير ثبت التخيير للامام في العقوبات في حق كل قالمع كذا في المبسوط وذكر في شرح التاويلات ان الامام مخير بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع

قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان النفي لا يكون خلافا وفي قوله
او ينفوا من الارض بمعنى الواو والنفي حمل على القتل فكان معناه ويشفوا من الارض
بالقتل والصلب قالوا لكلمة او للتخيير وشرعا فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز ولكنا
نقول الجزاء على حسب الجناية قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ
الجناية يعاقب بأخف الانواع وعند خفتها بأغلظ الانواع وباجماع الامة ان القاتل او
آخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهرا عادة من نحو يف او اخذ مال وهذه
تتفاوت وصفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك
المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان
الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هي
جلد مائة او الثمانين او الرجم او القطع يفهم منه لا التخيير فكذا ههنا وذكر الشيخ ابو منصور
ان الاصل فيها ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب والافهى
للتخيير كما في كفارة اليمين قوله على انه ورد في الحديث بيانه يعني بيان الحد المذكور على هذا المثال
وهو التقسيم على احوال الجناية والمراد بالحديث ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن
ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي على
ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل
جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واحدا لا مال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن
اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عطية ومن اخاف الطريق ولم
يأخذ المال ولم يقتل نفي وهذا الحديث تنصيص على التفصيل دون التخيير وانما وجب الحد
على من قطع الطريق على اناس يريدون الاسلام مع ان بنفس الارادة لا يثبت الاسلام
ولا يخرج عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على حربي ولو كان مستأمنا
لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فالمسلم وهاجر والعلم احكام
الاسلام على انا نقول جاء على قصد الاسلام من دار الحرب ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل
الذمة والحد يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة فان قيل الحديث لا يدل على جماعة
قطعوا الطريق يقتل البعض منهم في اخذ المال فان الصلب يدل على الكل بلا تفصيل
قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد
الى نوع من قطاع الطريق ولا ينصرف كل الى اصحاب ابي برزة وكان اصحابه سبب البيان
للكل في كل نوع والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قوله فالاحسن اذ تذكر في الحروف
الجارة اقول الاحسن ان تقدم بالذكر وتذكر بين حروف العطف وحروف الجر كما افرد هما في
الاسلام بباب على حدة واورد هما بينهما رعاية للتناسب قوله ومنها حروف الجر سميت
حروف الجر لانها تجر معنى فعل الى اسم نحو مررت بزيد او معنى اسم الى اسم نحو المال لزيد وحروف
الاضافة لان وضعها لافضاء معنى الافعال الى الاسماء كذا في البيان قوله اياك للالصاق

قيل الالصاق بمعنى لا يفارق البتة قلنا اقتضر سيبويه عليه والا لصاق اما حقيقي مثل
امسكت بزيدا اذا قبضت على شيء من جسمه او ما يتشبث من ثوب ونحوه او مجازي مثل مررت
بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد لان مرورك الذي هو صفة قائمة بك غير
متصل بزيد وزعم الاخفش ان المعنى فيه مررت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون
عليهم مصبحين وفيه بحث لان كلا من الالصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيا اذا
كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد وصعدت على السطح فاذا افضى الى ما يلابسه
فمجاز فاذا استويا كالتقديران في المجازية فالاكثر استعمالا اولى بالترجيح ومرورك عليه وان
جاء لكن مررت به اكثر فكان اولى بتقديره اصلا وبهذا التفصيل يتبين فساد ما قيل انما
في مررت بزيد صلة فيكون للتعدية متعلقة قوله لانه استثناء مفرغ يتعين بتقدير له
مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون معناه لا تخرج خروجا ما في اي وقت
في سياق النفي يعم فاذا خرج منها بعض نفيا عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل
لا آكل الا الآن المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل
ليس بعام وهذا لا يجوز بنية تخصيصه لظهور ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول
المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي كذا في التلويح وهذا مخالف
لما ذكر في بحث الاقتضاء من رد اعلى من قال ان المصدر في لا آكل ليس بعام اذ لا دلالة
للفعل على الافراد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يفيد التخصيص
بخلاف المصدر في نحو لا اكل كلا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان المصدر ههنا
للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة مهما يضا لا يدل الا على الماهية ولذا صرحوا
بانه لا شيوع ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان
خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر المصدر وهو
نكرة في موضع النفي يعم فيقبل التخصيص كذا قال المصنف في حواشي التلويح وقد يقال
كلام صاحب الكشف في مسئلة النهي وفي ما يترك به الحقيقة يوافق ما ذكره ههنا
لكنه ذكر في موضع آخر ان المصدر اذا لم يكن مذكورا صريحا لا يعم فيه نية التخصيص
لانه لا عموم له حتى قال في مسئلة ان اغتسلت ان نية الكمال لا تنفع لان المصدر فيه
غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم وقال ايضا لا يقال انه مذكور معنى وان لم يذكر
صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام
الاسم كانه غير ثابت وبالجملة كلام صاحب الكشف وغاية الاضطراب كما لا يخفى على اولي
الالباب قوله لا الا ان اذن لك يعني انقال لا تخرج الا ان اذن لك لا يجب كل خروج
اذن بل اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قوله اذ لا يمكن حمله
على حقيقة الاستثناء حاصل الاستدلال انه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل
بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء

فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه لا تخرج الى ان
اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع وفيه اشارة
الى ان الاهنا بمنزلة الى وقال الامام فخر الاسلام في جامعه الاهنا بمنزلة حتى يعني لو اذن
في الخروج ثم نهى عنه ثم خرج بغير اذنه لا يحنث وقال القراء يحنث لانه بمنزلة قوله الا باذني
واصحيح بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وكان تكرار الاذن شرطا وان كلمة
ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهي الباء
ويكون الكلام محمولا على الحقيقة وهو اولى من المجاز لا محالة وقد يجاب بانه وان كان
فيه تحقيق الاستثناء لكن فيه اضمار كثير والاضمار والمجاز وان تساويا على ما قيل لكنه فيه
تعدد الاضمار وهو اضمار الباء واضمار المستثنى وهو الخروج وفيما قلنا مجاز واحد فيترجح
عليه وربما يجاب ايضا بان تقدير الجار قليل فعارض المجاز وقوله الا ان يؤذن لكم لم يكن
التكرار من لفظ الا ان يؤذن حتى لو كان بلفظ حتى كان الحكم كذلك بل التكرار من قوله ان
ذلكم كان يؤذي النبي لان الله تعالى علل الدخول بغير الاذن بالاذى فالاجتناب عن الاذى يتوقف
على طلب الاذن في كل دخول وايضا من مقتضى العقل ان لا يدخل بيوت النبي عليه السلام
من غير اذنه لعظم شانه عليه السلام وكمال سلطانه فيه بحث ان حذف حرف الجر من ان وان
كثير وقياس مطرد على ما صرحوا به لكنه بقلة ليس بسديد ثم قيل ان يقول جعل الامعنى
الغاية مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فما المرجح بترجيح احد المجازين على الآخر ويمكن
ان يقال جعل معنى الغاية مجازا اقرب الى الحقيقة قوله فان قيل يراد على جعل الاستثناء
مجازا عن الغاية ذكره صاحب التنقيح حيث قال يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان ان
مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق
النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذن فيجب كلما خرج اذن
وفيه نظر من وجهين الاول ان الفعل لا يدل على الفعل لغة فيفقد مستثنى منه ولو
جعل الدليل هو المستثنى لم يخل عن ضعف لانه يحتاج الى تاويل الفعل بالمصدر ثم بالحين
والثاني ان قوله الا وقت اذن ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا حر وجاء موصوف
بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقتا اذني قولنا الا وقت ذلك فيه لا يدفع ويمكن ان يدفع
الثاني بانهم صرحوا بان المفرد اذا اضيف الى المعرفة يفيد العموم وههنا كذلك ثم اجاب
عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول يحنث فلا
يحنث بالشك وورد بان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك
ولئن سلم فالترجيح للحرم واجيب عنه بان هذا انما يكون في تعارض الادلة اما اذا وقع
ذلك بين الاجتهادين بان ادى احدهما الى اباحة شيء والآخر الى حظره كما ههنا تعارضا
وتساقطا ويرجع الى الاصل الذي هو الاباحة واعترض عليه صاحب التلويح بان هذا
وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن للخروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان يؤذن

فيصير بمنزلة الاباذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض اجيب عليه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بان المصير الى المجاز في كلمة الا مع امكان الحقيقة
خلاف الاصل ايضا لا يقال هذا الوجه معارض بان يقال عدم تقدير الباء يوجب الحنث
على تقدير الخروج مرة بعد اخرى بغير اذن فيثبت الشك فلا يحنث بالشك لانا نقول له في
هذا الوجه حمل الكلام على الحقيقة وفي الوجهين السابقين على المجاز ولا يخفى ان حمل الكلام
على الحقيقة اولى من حمله على المجاز فلا معارض ولا يضا قوله عدم تقدير الباء يوجب الشك
وعدم الحنث اه ليس بسديد لانه كما يوجب عدم الحنث يوجب الحنث ايضا على ذلك التقدير
ثم قال صاحب التلويح واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا حر وجاء اذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا حر وجاء الا اذا ذلك فانه محتمل لا يعرف له استعمال قيل معناه ان مثل هذا التركيب
لا يسمع لانا فيه فسادا من جهة المعنى وفيه تامل وحاصل كلامه ان قولنا الا حر وجاء اذن لك
ليس بمنزلة قولنا الا حر وجاء اذني لانه محتمل لما يعرف له استعمال فلا يقتضي وجوب الاذن كل
خروج كما يقتضي قولنا الا حر وجاء اذني ذلك لما ورد ان الاذن واجب كل دخول في قوله
تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم دفعه بانه مستفاد من القرينة العقلية والمقتضية
وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي لا من قوله الا ان يؤذن لكم ويرد عليه انا لا نسلم اختلال
قولنا الا حر وجاء الا اذن لك ولو سلم فانما هو من ترك المقدرات وهو رايج
حتى اذا قدر هكذا الا حر وجاء ملصقا بان اذن لك لم يسمع اختلال اصلا فالصواب في
الجواب عن اعتراض صاحب التلويح ان يقال انا نرجح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل يقوم بها على
ما صرحوا الا يرى انه لو كان في جانب وفي آخر اية او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك
الاية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى سالمة عن
المعارض وكذا الحال في الحديث وبالجملة ان قوله لا تخرج الا ان اذن لك ان كان معناه لا تخرج الى
ان اذن لك لا يوجب بكل خروج اذنا وان كان معناه لا تخرج وقتا الا وقت اذني كما قال صاحب
التنقيح يقتضي كل خروج اذنا ولا يخفى ان حمل الام على الغاية ههنا اقرب وارجح هذا غاية تحقيق
الكلام في هذا المقام قوله وقيل انها راجعة الى الالصاق قال في البيان الالصاق يقتضي
طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم والمكان المقصود في
الالصاق انصال المفعول به لا عكسه كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة التي
قوله فتدخل يعني الباء يعني الوسايل اذ بها يستعان على المقاصد كالايمان قال الفقيه ليس
بمقصود في البيع بل بمنزلة الآلة تبع الا يرى ان الغرض في البيع هو الانتفاع بالمملوك وهو
يحصل بالبيع لا بالثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع في ذاتها بل وسيلة الى المقصود
كالآلة للمشتري ولذا يجوز البيع وان لم يعلم الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عند قوله والكفر بمنزلة

بدلالة الباء ووجب في الذمة حالا كما اذا سمى الدراهم والدنانير لان المكيل والموزون مما يجب في الذمة فيصح التصرف فيها قبل القبض بالاستبدال كما في الاثمان قوله وكذا بهذا اسلم يعني انما دخل الباء في العبد المشار واضاف العقد الى المبهم الموصوف صار سلما ويصير العبد رأس المال بدلالة الباء لان راس المال في المبهم هو الثمن ويصير المكر مبيعا لاضافة العقد فيعتبر فيه شرائط السلم ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض فصار ذكر تعالى قوله واذا دخلت الباء بالمحل قال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض لما ذكره صاحب المحصول ان الباء اذا دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم يكون للتبعيض لانا نعلم الفرق ضرورة بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي فادة الاول الشمول والثاني التبعيض فح يلزم مسح بعض الرأس وهو ادنى ما يتناوله البعض فصار تقدير الواجب ثلاثة اصابع او ربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد او بالراي وذا لا يجوز والا معنى للقول من يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك لا يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعلم ان المراد بعض مقدور وذلك بجمل فعل النبي عليه السلام بيانا لان عدم الجواز هنا لفوات الترتيب الواجب عندنا الشافعي لانعدام حصول مسح البعض فانه لو استوعب الراس بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به لفوات الترتيب فكذا ههنا وقال مالك الباء فيه صلة لان المسح فعل متعد فزيدت الباء فيه لتاكيد التعدية كما في قوله تعالى تنبت بالدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم فح يلزم مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم ولكنا نقول لما قول بالتبعيض كلام بلا دليل لانه لم يثبت من ائمة اللغة انها للتبعيض بل الموضوع للتبعيض من فلو كان الباء له لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولان كان للتبعيض مع انه للالصاق على ما قيل لكان مشتركا والاصل عدمه والقول بالصلة يؤدي الى الغاء الحقيقة من غير ضرورة فيحمل الباء على الحقيقة في هذه الآية وهي الالصاق لكن التبعيض فيها يثبت بطريق آخر لان الباء وذلك لان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل منعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جملة وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الآلة وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط واذا تقرر هذا صار تقدير الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما ظننتم لان المسح مضاف الى اليد دون الراس لكن يقتضي وضع آلة المسح على الراس وذلك لان لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهرها لا يستعملان في المسح عادة فيكفي فيه بالاكثر الذي له حكم الكل وهو ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق بالباء كما زعم الشافعي هذا طريق فخر الاسلام في اصوله وايضا اشار تفسير شمس الائمة وقال بعض مشايخنا ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم دخل في المحل فيتعدى الفعل الى الآلة وهي اليد

كانه قيل وامسحوا ايديكم برؤسكم والاصل ان الجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد فيصير كانه قال وليمسح كل واحد منكم برأسه يده فاذا وضعها على الراس جاز لانه وجد المسح ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر الآلة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض بهذا الوجه لا بالباء وذكر بعضهم ان الباء متى دخلت على المحل كان المقصود الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم فيراعى من المحل بقدر ما يتصور هذا المقصود لا ان يكون مقصودا بنفسه والمقصود يحصل بالبعض فيكون البعض مرادا بهذا الوجه لا ان يكون البعض مرادا من لغة ثم اعلم ان لمشايخنا في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما كان مرادا لانه المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدرنا به لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزايد فرضا كالزايد على الثلاث بيان ذلك في فرض القراءة صار البعض مجملا فبقرن بحديث المغيرة وهو يوجب ان يقدر بالربع الا ان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الحكم لا يسلم الاجمال في الآية بل قال مطلق البعض ثابت بالنص وهو معلوم فلذا اختار فخر الاسلام ومن تبعه كصاحب المنار وغيره الطريق الاول لانه اسلم قوله فبالحديث المشهور ويمثله يزداد على الكتاب فتجعل الباء زائدة وفيه بحث لان هذا الحديث لا يقتضي الاستيعاب بل مرتين مرتين ضربة للوجه وضربة للذراعين فلا تجعل الباء زايدة لانه خلاف الاصل واجيب عنه بان الوجه اسم للكل لا للبعض فيفهم منه الاستيعاب ظاهر التبعيض وفيه ضعف لان الضرب على الوجه الضرب على بعضه عادة وجاء اسم الوجه والمراد بعضه في الاحاديث كثيرا فيفهم من الضرب على الوجه الضرب على بعضه عادة وشرعا الا ان يقال المراد بالضرب على الوجه المسح وسمح الوجه يقتضي الاستيعاب وفيه تامل قوله ولانه خلف عن المستوعب قال فخر الاسلام وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تضعيف يدل على بقاء الباقي على ما كان يعني الكتاب يدل على اشتراط الاستيعاب لان التيمم شرع خلفا عن الوضوء وقام المسح في العضوين مقام الغسل في الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تحقيقا وكل تضعيف يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر بعد الاتمام وحدود العبيد وكمن له على آخر عشرة وصالح على خمسة وابرأه عنها يجب اباقي بصفة الاصل والرداءة في البيان في كون هذا المعنى دلالة النص ظاهر لان شرط الدلالة ان يفهم كل من كان من اهل اللغة ولا يشترط فيه الاجتهاد وهذا معنى فقهي لا يفهم كل عالم باللسان بل يستخرجه الفقهاء بالقياس على اصل الشرع تكيف يسمى دلالة ولذا عدل المصنف عنه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان اللغوي لا يفهم من التضعيف ابقاء الباقي على ما كان فان اهل التعامل كلهم يتعارفونه وليس كذلك فان هذه حقايق شرعية لا مدخل لمن لا يعرف الاصطلاح فيها اذ الشرط ان يكون ممن يعرف الوضع قوله دين لا وديعة لان الاستهلاك فيه الا اذا وصل بها الوديعة فيقول لفلان علي الف وديعة في لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ

شبكة الألوكة www.alukah.net

يحمل عليه بهذه الدلالة قلت فكيف يكون للشرط حال في التلويح كونها للشرط بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالتزام والجزاء لازم للشرط قلت لان الشرط قد يتوقف بتعقبه
اعلم انما يثبت بطريق المقابلة يثبت مقارنا المقابلة كالخاتم مع الاخ والجامع مع الجور اذ يستحيل
ان يكون الشيء مقابلا الشيء وقبل مقابلة ذلك الشيء اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب
وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متاخرا عن صاحبه كالمشروط مع الشرط لان المشروط يتوقف
لان الشرط يتوقف على الشرط فلا بد من وجوده اولا ثم يتعقبه المشروط قوله معاوضة من جانب
المرأة قيد بهذا لانه من جانب الزوج يمين كما صوبه الامام فخر الاسلام ولهذا لو ابتدأ الزوج فقال
طلقتك ثلاثا على الف لا يمكنه الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على مجلس الزوج كما اشير اليه في البيان
قوله ففي قولها المرأة لزوجها يعني لو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لم يجب
شيء عند ابي حنيفة وكان الطلاق رجعيا وعندهما يجب على الباء فيجب عليها ثلاث الاف وكان
الطلاق بائنا كما في قولها بالف لان الطلاق عن مال معاوضة من جانبها ولهذا كان لها
ان ترجع قبل كلام الزوج ويجب المال عليها عوضا عنه وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت
من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق ذلك ودلالة الحال عليه فصار كقولها جعلت هذا
الشيء على درهم فانها تحمل على الباء بالاتفاق ولو قالت طلقني وضرتك على الف فطلقها لزمها
ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف وقال ابو حنيفة على الملزوم وليس بين الواقع وبين ما لزم
المرأة مقابلة ليتعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال
والتعاقب معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقتها وقد امكن العمل بمعنى الشرط
ههنا لان الطلاق يقبل التعليق بالشرط فيصير هذا منها طلبا لتعليق الثلاث بالمال
فاذا خالف لم يجب وبالجملة انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز
متعارف والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما العكس اولى لكن ما قاله ابو
حنيفة ارق فاريد تحملها على الشرط اولى لقربه من الحقيقة قوله حتى ثبت كل جزء اعلم ان اجزاء
العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتها بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض
جزء من المعوض واجزاء الشرط لما تتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوتها
بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه لو قال ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقتا بدخولها فلو ثبت الانقسام
يقع تطليقة بدخول احداهما ودخولهما شرط واحد فيكون بعض المشروط مقدما على الشرط
وقالا يجوز كذا في البيان قوله ومن لابتدآء الغاية ذكر الخفاجي انها لابتدآء الغاية كقولك
سرت من الكوفة وقد تكون للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم والتبعيض كقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد وقال المحققون
منهم الكل راجع الى ابتدآء الغاية فان في قولك اخذت من الدراهم بيان ان الدراهم موضع
ابتدآء اخذك كما في سرت من الكوفة الا انها افادت التبعيض في الدراهم لانه ممكن والتفرد في

سرت من الكوفة لانك لا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها ولا يلزم ان تكون خارجا
عنها وبغير خوارج وكذا في قوله من الاوثان لانه جعل مبدأ لاجتناب الاوثان وكذا في قولك
ما جاءني من احد معناه من واحد هذا للخليل اقصاه والجد قال ابو العباس معناها
ابتدآء الغاية قوله المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هي المسافة وقيل الاضافة
بيانية اي لابتدآء وانتهآء هي الغاية وقيل الاحسن ان المراد بالغاية النهاية اي لابتدآء
لنهاية ولا يستعمل في ابتدآء لانتهاية لكالامور الابدية وما تفسير الغاية بمعنى المسافة فيوجب
ان يكون استعمالها في الزمان مجازا لان يراد بالمسافة الحقيقية والتبعيضية قوله ويستعمل
للتبعيض ذكر في الجامع ان من سيبتها ليست للتبعيض وهو المختار الا ان بعض الفقهاء لما
وجدوها كثيرا استعمالا في التبعيض جعلوها اصلا فيه والى مال فخر الاسلام حيث قال اصلها
ومعناها الذي وضعت له وقيل انها للتبعيض وابتدآء الغاية جميعا عند الفقهاء
والكل حقيقة في موضعها كذا في البيان قوله والبيان قال الزيلعي في كل موضع ثم الكلام
بنفسه لكنه اشتمل على ضرب ابهام فهي للبيان كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا فهي للتبعيض
قوله وتستعمل صلة ذكر في مغني اللبيب لمن خمسة عشر معنى من جملتها المجاوزة التي هي معنى
عن واختلف في مثل قولهم زيد افضل من عمرو فذهب سيبويه الى انها للابتدآء الارتفاع في
نحو افضل منه وابتدآء الانحطاط في شر منه وزعم ابن مالك انها للمجاوزة كانه قيل مجاوز
زيد عمرا في الفضل قال وهذا اولى مما ذكره سيبويه اذ لا يفتقر بعدها الى ردها بانه لو كان
للمجاوزة لصح في موضعها عن وما ذكره ليس بوارد اذ لا يلزم كل مبتدا منتهى قوله
وحتى للغاية اعلم ان حتى تستعمل على اربعة اوجه احدها الجارة كالتي تخورت حتى ادخلها
والثاني بمعنى لام كي نحو اسلم حتى تدخل الجنة والثالث حرف ابتدآء نحو خرج الناس حتى
خرجت هذه والرابع عاطفة كالواو المطلق الجمع ويعطف بها المفردات بشرط ان يكون
المعطوف من جنس المعطوف عليه ومن لجزائه نحو قدم الحجاج حتى المشاة فلو قيل
قدم الحجاج حتى الغزاة لا يجوز لان الحجاج لا تتناول الغزاة قال رحمه الله الدرهم الثاني
ومن شرط العاطفة ان يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها واما في تاثيراتها فلا يلزم
دخول ما بعدها في حكم ما قبلها كالي والكل الغالب الدخول في حتى ومن ههنا يعلم
ان الاطلاق في انما بعدها يدخل في حكم ما قبلها ليس بصحيح ثم ان معنى الغاية حقيقة
هذا الحرف ليكون موضوعا لمعنى يخص ذلك الحرف بذلك المعنى فيستغني التراداف والى للغاية
ايضا ولا يلزم التراداف لثبوت الفرق بينهما وذلك ان الغاية في حتى يجب ان يكون
شيئا ينتهي به المذكور او عنده كما رأس السمكة والصباح الباردة ولا يشترط ذلك في
الى ومن ذلك لا يدخل حتى في مضمر فلا يقال حسناه بخلاف الى فانه يدخل في المضمر والمظهر
جميعا وفي بيان الحقائق ان الى لانتهآء الغاية في مقابلة من حتى لابتدآء الغاية تقول
خرجت من البصرة الى الكوفة ولا يجوز ان تستعمل حتى في مقابلة من فلا يقال خرجت من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

البضع حتى الكونه لانتهاء اصل في الغاية ولا يخرج من معناها وحتى ضعيف فيها فانه
يخرج الى غيرها من المعاني قوله اما عند الاطلاق فالكثير على ان ما بعدها داخل فيما قبلها
نص عليه الامام عبد القاهر في المقتصد وتابعه في ذلك جار الله العلامة الا ان هذا لا يستقيم
على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبلها يدخل تحت ما ضربت
له الغاية والا فلا وعلى هذا نقل المبرد في المقتضب وابن الوراق في الفصول والفرق في
المعاني وهكذا ذكر السيرافي وفي قوله تعالى حتى مطلع الفجر اذ وقف على سلام لم يدخل مطلع
الفجر تحت حكم الليلة وكذا اذا لم يوقف لان سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر على ما روي
في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في كبكبة من الملائكة معه
لواء الخضر يركزه فوق الكعبة ثم تتفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا حتى كل قائم وقاعد
وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر كذا في البيان قوله وقد تكون عاطفة المناسبة بين
العطف والغاية التعاقب والاتصال فان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويذكر بعده
فكذا الغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه قال عبد القاهر حتى اذا كانت عاطفة كانت
مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية وانما تفترق بالعطف الحكم وتكون لتعظيم ما بعدها في
الناس حتى الانبياء وتحقيره نحو قدم الحاج حتى المشاة الكنها تخالف لسائر العطف فان
ما بعدها يجب ان يكون مجانسا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا كما تقول
ضربت القوم وحمارا لانها للغاية والغاية طرف الشيء ولا يكون طرفا الشيء من غير وعلى
هذا قالوا لو قال اعتقت غلماني حتى فلانة لم تعتق فلانة لان الامة ليست من جنس الغلام
ولو قال اعتقت سالما حتى مبارك عتقا مكان حتى فيعتقان لامكان حمل اي على معنى مع قال
الله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم كذا في بيان حقايق الحروف قوله ويجب ايضا
انقضاء الحكم شيئا فشيئا وهذا معنى ما قال صاحب المفتاح ولابد في حتى من التدريج
واستشهد على التدريج بقول الشاعر

. وكنت فتى من جند ابليس فارتقى . الى الحال حتى صار ابليس من جندي .

. ولم اشعث حتى مات احدث بعده . دقائق شر ليس يحدثها بعدي .

لظهورها فيه فان التابع لا ينقلب متبوعا لمتبوعه الابتدريج وللاستمرار يلزم التدريج
وان كانت لعطف الجمل فان حتى العاطفة اصلها الجارة التي يعتبر فيها التدريج
فيعتبر في العاطفة ايضا سواء كانت في المفردات او الجمل قوله لكن بالاعتبار يعني ان
الترتيب على هذا الوجه معتبر بحسب الذهن دون الخارج اذ ربما يتعلق الحكم بالمعطوف
قبل تعلقه بالمعطوف عليه كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في اثنائه كما في قولك
مات الناس حتى الانبياء نحوه فقد دخل على مبتدا مذكور الخبر او مقدره يعني مقدر الخبر
قال فخر الاسلام وقد تدخل على جملة مبتدأة على شائع الواو العطف اذا استعملوا الجملة وهي
غاية مع ذلك فان كان جزء المبتدا مذكورا فهو جزء والا فجيء اشباه من جنس ما قبله تقول

ضربت القوم حتى زيد عضبان فهذه جملة مبتدأة هي غاية يعني انها ليست للعطف بل
يتناقض ما بعدها ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما في قول امرئ القيس وحتى الجياد ما يقدن
بارسان الجياد مبتدا وما بعده خبره والواو داخلة عليها انها ليست للعطف والا لم يحسن
دخول حرف العطف عليها فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله وما الجياد ولا يقوله على مثال
واو العطف انها في هذا الموضع للابتداء لا للعطف ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء
وقوله هي غاية اي غاية للضرب لان معناه ضربت القوم حتى صار زيد غضبانا قوله
واذا دخلت الافعال للغاية يعني اذا دخلت على الافعال تجعل غاية بمعنى الى من غير ان
تكون جملة مبتدأة كقولك سرت حتى ادخلها او غاية هي جملة مبتدأة كقولك خرجت
الناس حتى خرجت هند وذلك لانها في الاصل للغاية فوجب العمل بها ما امكن وانما جاز
دخولها على الفعل اذا كان بمعنى الى مع ان الى لا تدخل على الفعل لانها حرف لكون المقدرة
في ذلك الفعل فان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديرا وعلامة
الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء
فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية فظهر انه لم يكن الصدر قابلا للامتداد
قال عبدي حر ان لم اجز فلانا بما صنعت حتى يضربك فلا يجعل حتى ههنا للغاية فان
الاحياء مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اجره ولم يضربه برئ يمينه ونظرا لم يكن
الآخر صالحا للانتهاء قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني فضربه ولم يضربه المضروب
برئ ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب من المضروب لا يصلح دليلا على
الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء قوله والا فبمعنى كي وقال فخر الاسلام
فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي يعني ان لم يستقم ان تجعل غاية لفوات المعنيين
او احدهما تحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة والغاية لان الفعل الذي
هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود لغاية وهذا ان صلح الصدر للسببية
واعلم ان حتى التي للمجازاة في الافعال نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى
الغاية باق فيها من وجه قوله وذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود حيث قال وهذه
الاستعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة اللغة والنحو فيما
اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بينها الغاية
والعطف مناسبة من حيث توصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف
مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار العطف المحض اذا تعذرت حقيقة
وهذا على مثال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب وينبغي ان يحمل على هذا ما ان
زيدا حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير العطف استعير لمعنى الغاية دون
الواو لان الغاية بخلاف التعقيب يعني استعارة حتى للعطف المحض من غير اعتبار
الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد في كلامهم فانهم لا يقولون رايت زيدا لحتى عمرا كما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يقولون رأيت زيدا فعمرا فكان ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة لكن اقترحها محمد بن الحسن
اي استخرجها بقوم بحجة على طريق استعاراتهم مع قوله مستغنى عن الدليل فان ائمة اللغة
كابي عبيدة وغيره يحتجون بقوله على ان في افراد الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى
المناسب الصالح للاستعارة وما ذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات
اصحابنا في غير باب حتى مثل استعاراتهم البيع والهبة للنكاح والعتاقة للطلاق ونحو ذلك وقوله
واذا استعير العطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب يعني اذا استعير
حتى للعطف استعير لمعنى الفاء لانها توجب التعقيب مثل الفاء او ثم وهذا ما اورد صاحب الكشف
بانا المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات دون الواو
لان التعقيب اشد مناسبة للغاية من مطلق الجمع والامام التمرتاشي جعله بمعنى الواو وقال ان تعذر
الحمل على الجزاء يحمل على العطف ففي قوله ان لم آتك اليوم حتى اتعدى عندك تقديره ان لم آتك اليوم فتعدى
عندك قوله والا فلا يعني لو لم يأته اوائى ولم يتغد واتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ
الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال لقوله لان الترتيب ثابت بالغاية ولا
يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية
لا تراخي عن المغيا قوله لان الضرب المحلوف عليه يحتمل الامتداد بطريق التكرار لانه عرض لا يبقى
فلا يتصور امتداده الا بطريق التكرار اعني يتجدد الامثال اذ الامتداد لفعل ما حقيقة وصلاح
المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصلاح حتى عبد في الحال فان قيل شرط البر
متصور في الزمان الثاني فلماذا يحنث في الحال قلنا اليمين تقع على الوهلة لان الحامل على
اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فتقييده وهذا الذي ذكرناه اذا المرتب
على الحقيقة عرف فان غلب وجب العمل بالعرف لان الثابت به بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان
اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد في العرف ولو قال حتى تبكي كان هذا
على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد قال شمس الائمة قوله لا يصلح لانتهاء
الا ثباتا له وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا يرى انه لا يجوز ضرب المدة فيه ففات
شرط الغاية جميعا ولكن يصلح سببا للتعذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيادة
احسان فيصلح سببا للجزاء بالغداء ومن هذا قيل من زارنا حيا ولم يتغد فكأنما زار ميتا
والتعذية تصلح جزاء لانها احسان ايضا فتصلح مكافاة للاحسان قوله لان هذا الفصل
اي التعذي من عداء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام لو دعيت الى كراع لاجبت
وترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى وجد ابراهيم عليه السلام خيفة
من الضيف من نفسه عند عدم اكلهم واذا كان كذلك لا يصلح غاية للاتيان اذ المراد من
الفعل التعذية التي يبتغى عليها التعذي احسان فلا تصلح غاية للاحسان بل هو داعية
البه اذ الانسان عبد الاحسان فلا يكن حملها على الغاية ولا يصلح اتيان سببا للفعله اي
لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله على المجازاة ايضا قوله حمل على العطف

المحض لمعنى الفاء او ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين
بوصف التعقيب كما اذا قال ان لم آتك فانت تتغدى عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى
بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا قال في البيان هذه المسئلة على وجهين اما ان وقت
باليوم بان قال ان لم آتك اليوم اولى فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط
الحنث عدم احدهما فيه وان لم يوقت كان شرط البر وجودهما في العمر بصيغة الاتصال
والتراخي اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة نسخ
الزيادات وهكذا في الاسلام وشمس الائمة في زياداتها فاذا علمت هذا فاعلم ان في قوله ههنا
حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان بين قوله فلم يتغد
وقوله تغدى من بعد غير متراخ نوع مساغاة وذلك انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم
تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وقال صاحب الكشف
وظني ان المسئلة كانت موضوعة في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة
نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم والمعنى فلم يتغد عنده اي على الفور ثم تغدى من بعد
اي من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اي عن اليوم فقد بر وان لم يتغد في اصلا حنث
اما لو اجريناه على الاطلاق كما هو المذكور في الكتاب فلا ادري معنى قوله غير متراخ اذ لو
قدر تغير متراخ عن الاتيان لا يستقيم مع قوله فلم يتغد ولو قدرت غير متراخ عن العمر
لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيا عن العمر وقال صاحب التاريخ جوابه ان المراد
ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من
غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان لا على المدلول بقوله
اذا اتاه وح لا حاجة الى ما ذكره صاحب الكشف ورد بانه كلام لا يثبت له فصل في
فصول البدايع يحمل التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجوازا تاخير بعد لا بعد
تراخيا عرفا كما في قوله تعالى فخلقنا العلقة مضغة مع تخلل اربعين يوما وحمله على
طغيان القلم بسقوط لفظة اليوم بعيد وعلى عدم التراخي عن الاتيان وفتا آخر بعد
ذكر في حواشيه له وجوها من البعد الاول علم ترتب ما بعد الفاء على ما ذكر قبله الثاني
فرض اتيان آخر بلا دلالة عليه الثالث التزام وجود الاتيانين في وقتين والاصل عدمه
قوله والى لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة مقطع
السير كما كانت البصرة ميداه وانما لم يقل للغاية لان الغاية نوعان كما يقال من لابتداء
الغاية والى لانتهائها اي الذي ينتهي بها صدر الكلام وقد يجيء بمعنى المصاحبة كقوله تعالى
ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفي التحقيق يرجع الى معنى الانتهاء فان الاكل ضمن معنى الضم
اذ النهي لا يختص بالاكل فعدي بالى لانه تضموها الى اموالكم في الانفاق فالمعنى لا تنبه
اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة الانتهاء وقيل صار بمعنى بيت موجلا الى تمام
على انه حال وفيه رد على صاحب التنقيح حيث قال فصار كقوله بعت واجلت الثمن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الى شهر وتقدم الرد ان المنهوم ان يقدر المضمر على صيغة اسم الفاعل اذ كان المضمر
فيه فعلا متعديا ويجعل قيد الزمان كما هو المتعارف في التضمين قوله كانت طالق الى شهر
كلمة الى اذا دخلت في الازمنة تكون للتوقيت والتاجيل ومعنى التوقيت ان يكون ما بني ثابتا
في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا قياما ورآها ايضا كقولك اجرتك
الى شهر ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون ثابتا في الحال كالبيع الى شهر فانه لتاخير
للمطالبة الى شهر ولولاه لكانت المطالبة غايبة في الحال وبعد الشهر ايضا لم يسقط
الدين فاذا قال انت طالق الى شهر وقوى التنجيز تعلق في الحال ويلغو آخر كلامه لانه
حقيقة فانه اراد ان يقع في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت فيقع
الطلاق ويلغو التوقيت واذا نوى التاخير بتاخر بمضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ
الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا ولان يستعمل في التاخير كما في التوقيت وان لم
يكن له نية يقع في الحال عند ز وهو رواية عن ابي يوسف لان الى للتاجيل او التوقيت
وكل ذلك صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو لانه لا يقبل وعندنا تاخذ
الوقوع الى مضي الشهر لانها كما تستعمل للتوقيت تستعمل للتاجيل ان لتاخير فيصير كالمعلق
بمضي الشهر وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق
فاوجب تاخير اصل الطلاق اليه اشير في الاسرار قوله ثم ان تناولها المكان بعض الغايات
داخلة في المغيا كالمرفق في الغسل وبعضها غير داخلة كالليل في الصوم لا بد من ضابط
لذلك فقال ثم تناولها قد دخل في المغيا في الاصل وقال صاحب التقويم الغاية ان كانت
غاية قبل الحكم نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط الى ذا ركبت السمكة الى رأسها
لا تدخل تحت المغيا يعني ان كانت غاية بحسب الوجود قبل الحكم في لا تدخل سواء تناولها
الصدر كالسمكة او لا كالبستان للحايط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قايمة بنفسها
فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى ان الغاية اذا تناولها الصدر تدخل
سواء كانت قايمة بنفسها او لا وهذا ما اختاره المصنف في مسئلة السمكة يتناول الاكل
الراس عندهم ولا يتناوله عند صاحب التقويم قوله فان اليد تتناول الى المرفق بكذا فهم
الصحابة من اطلاق الايدي في اليمم الى المناكب كذا في المبسوط وتعلق الى بالغسل ظاهر
والمقصود منه اسقاط المغسل عن اولئك الامدة كما جاز ان تغير الصيغة للمضي في كذا في
الكشاف قوله فتقييد اسقاط ما وراءها وفي الكشاف في تقييد معنى الغاية مطلقا وقولها
في الحكم وخبره جهلة امرء اليد يد ورمح الدليل فيما قيد دليل على الخروج قوله تعالى
فنظرة الى ميسرة الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة
لكان منتظرا في الحايض وكذا في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل لو دخل الليل لوجب
الوصال ومما يدل على الدخول قولهم قرأت القرآن من اوله الى آخره واذا الكلام بين لفظه
كله فمتى قوله تعالى الى المرافق لا دليل على احدهما فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فادخلوها

في الغسل واخذ زفر وابو بكر بن داود بالمتيقن فلم يدخلاها قوله بدليل مسئلة الحلف وهي
انه لو حلف بانه لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة افطر من يومه حنث قوله ينتقض
بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل
النبي عليه السلام المسجد الاقصى قوله والجواب بان ما ذكر تحقيقا وبيان مراد الفقهاء انه لو لم
يذكر الى المرافق لافاد ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف
الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب ففي الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيها ايجابا
واسقاطا حقيقة كما ذكره وهذا نظائره في كلامهم وبيان المراد بقولهم ان الغاية ههنا الاسقاط
ليس انه الاسقاط عن الحكم بعد ثبوته عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد وانما المراد
اسقاطه عن ان ينتصب عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على آخره او كان فيه
ما يغيره ولو حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع الغير فلو نقص
صمت هذه السنة بجزء من يقتضي استيعاب السنة بالصوم ومن هذا قال حافظ الدين
في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد انه تعالى ذكر
نصرة الرسل والمؤمنين في الحيوة الدنيا مقرونة بحرف في نصرتهم في الآخرة غير مقرونة بها
لان نصرة الله تعالى اياهم في الآخرة مستوعبة بجميع الاوقات دايمة لا انها دار جزاء واما
نصرة في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون البعض لانها دار ابتلاء قوله ويصدق
ديانة لانه نوى محتمل كلامه لا قضاء لانه غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه وفي انت
طالق في الغد جعل المفعول جزء من الغد وجزء الغد مبهم والنية تعينه وتزيل الابهام
فيصدق قضاء كما يصدق ديانة قوله فلنا كونه الخ قد يجاب ايضا بان ما مر من الفرق
في اثبات في وحذفه مذهب ابي حنيفة وخلافه صاحباه لعدم الفرق عندهما على ما صرح
به شيخ الاسلام وغيره وعلى هذا الاختلاف فيما روى عن محمد لذاهبه على مذهبه قوله بل يقع
في الحال حيث كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمنزلة الوصف والمكان
وصف للمرئية لا بد ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال
لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في جميع الامكنة واتصف به في جميعها واذا لم يصلح
مخصصا لم يمكن ان يجعل معنى الشرط بحلاف اضافته الى الزمان حيث يصلح الزمان
مخصصا له اذ الطلاق يقع في زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم يمكن
ان يجعل معنى المعلق به فلا يقع في الحال فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان
يراد بقوله في الدار اضمار فعل بان اريد به في دخولك الدار معنى وقت دخولك الدار
على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع فح لا تطلق حالا فالفي البيان لانه ذكر
المحل واراد به الحال اعني او المسبب واراد به السبب اذ الدخول فيها سبب كينونتها
فيها فكان نوى محتمل كلامه فيصح ويصار الدخول مضمرا قوله فيصير الفعل الذي معنى
الوقت فرضا قال فخر الاسلام فتصير معنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

نسب الى الفعل فقيل انت طالق فى دخولك الدار لانه لم يصلح ظرفا وفى الظرف بمعنى المقارنة فجعل
مستعارا لمعناه فصار بمعنى الشرط يعنى يستعار فى المقارنة اذا نسب الى الفعل لم يصلح
ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقة فى فيجعل
مستعارا لان فى الظرف معنى المقارنة من حيث احتواؤه على المظروف بجوانبه الاربعة
فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بالدخول لا بعده فلذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم
يجعل مجازا بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كلا واحد منهما غير مؤثر فعلى هذا يقع الطلاق
متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار والاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاح
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مجازا عن الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك
اليه اشار قاضيخان كذا فى جامع الاسرار وغيره وهذا اعلم مما فى كلام المصنف فتامل قال اى والكون
الفعل الذى بمعنى الوقت بل الكون فى بمعنى الشرط لا تطلق بانت طالق فى مشيئة الله او فى ارادته
كانه قال ان شاء الله تعالى لان فى بمعنى الشرط فكان تعليقا بما لا يتوقف عليه فلا يقع كذا قال
القاآنى وفى التلويح لعدم العلم بوجود الشرط قوله اما الان المشهور استعماله فى المعلوم يعنى
عند الاطلاق يقال علم ابن حنيفة ربح اى معلومه وعلى هذا المعنى لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون
معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك فيكون تنجيزا قبل العلم تابع للمعلوم وانما يكون
هذا تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق عليها الساعة معلوم الله تعالى وذلك غير معلوم لجواز
ان يكون معلوم الله تعالى اللا وقوع فيكون تعليقا بما لا تتوقف عليه فيصلح ان يجعل شرطا
واجيب بان هذا انما يرد ان لو كان المراد من العلم نفس الصفة واما اذا كان المراد منه المعلوم
فلان المعنى حينئذ يكون انت طالق مع كون تطليقى معلوم الله تعالى ولا شك انه تجوز ولا يخفى
ان هذا الجواب من قبيل مقابلة المنع بالمنع فتامل واعلم ان قولهم العلم تابع للمعلوم قد قيل انما
هو فى العلم الانفعالى فانه تابع لوجود المعلوم ومسبب عنه واما العلم الفعلى فانه متبوع
وسبب لوقوع المعلوم قوله او لانه اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا اشارة لما
ذكره صاحب التلويح من انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله
تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك وهذا التعليل ارجح من الاول لان فيه ارتكاب مجازين كون
المصدر بمعنى المفعول واستعمال فى فيما ليس بظرف حقيقة وههنا لا يتمشى فى استعمال فى فقط
قيل علم الله تعالى بطلاقها يحتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقها واقع وعلمه تعالى بماهية
طلاقها والاول شبيه بالعلم التصديقى والثانى بالعلم التصورى واذا حمل المعنى على المعنى
الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق فى الحال واذا حمل على الثانى يقع فاذا قال قصدت المعنى الاول
لا يصدق لانه تخفيف لورود بان الحمل هو الظاهر ايضا يلزم ان يصدق فيما بينه وبين
الله تعالى ولم يذكروه الا انه يقال عدم الذكر لظهور قوله لعله يصح ان يقال شاء الله ولم يشأه
كذا اراد ولم يرد اوجب ولم يجب وكذا الامر والرضا والحكم والاذن قوله فاعلم ان القدرة
تستعمل كما تستعمل الايمة فى اصوله فان قيل لو قال فى قدرة الله تعالى لم تطلق لانها تستعمل بمعنى

المقدور يقوله تعالى يستعظم شيئا هذا قدرة الله قلنا معناه اثر قدرة الله فاقيم المضاف اليه
مقام المضاف فهم المقدور من المضاف المحذوف وقد لا من المضاف اليه مقام المضاف فهم
المقدور من المضاف المحذوف لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق فى العلم اذ القدرة من المؤثرات
بخلاف العلم ولهذا يجوز ان يقال مقدور ناكد فى البيان قوله مع المقارنة اى فى اصل الوضع
فلذا وقعت تطليقتان فى قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة من طوة اولا
قبل ان مع اذا كانت ساكنة العين صرف وان كانت متحركة العين اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة
فى الصحاح وقال محمد بن السرى الذى يدل على ان مع اسم حركة آخرها سرت معه ساقا وقد يسكن
ويتنون يقال جاؤا معا وفى بعض كتب اللغة من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على الظرفية
بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم وكذا يمكن ان يقدر
فيه معنى فى فان قولك زيد مع عمرو معناه فى مصاحبة عمرو وكما يمكن تقديره فى عند قولك
زيد عند عمرو اى فى حضرته وذكر صاحب المغنى انه لم يجئ عند الا مضافة ثلاثة احدها الاول موضع
لاجتماع والثانى زمانه والثالث مرادفة عند قوله وقيل التقديم اى السبق فاذا وصف
الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا فى الحال ولا يقتضى وجود ما بعده حتى لو قال لامراته
انت طالق قبل دخولك الدار وقبل قدوم فلان طلقت فى الحال دخلت الدار بعد اولا
قدم فلان بعد اولا ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو
قال قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة
يقع واحدة وهو معنى قوله وبعدا بالعكس والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة
لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله فان الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال لكونه ماضيا للايقاع
فى الحال غير مالك للاسناد والواقع فى الماضى واقع فى الحال فيثبت ما فى وسعه تصحيحا للكلام
والقبلية فى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة الاولى فتبين بها فلا تقع الثانية
لعدم المحلية وفى قوله قبلها واحدة صفة الثانية فاقتضى ايقاعها فى الماضى ايقاع
الاولى فى الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان وتقعان والبعدية فى قوله بعدها واحدة
صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى فى الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان وفى قوله بعدها
واحدة صفة الثانية فتبين بالاولى وتلغو الثانية لعدم المحلية وقيد مسائل القبلية
والبعدية بغير الموطوءة لان فى الموطوءة يقع الخمس لوجود المحلية لقيام العدة وقيد
فى الاسلام حكم بعد بانطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال لفلان على درهم بعد درهم
يلزمه درهمان وكذا لو قال له درهم اما لو قال قبل درهم يلزمه درهم واحد ذكره فى المبسوط
لان معناه بعد درهم قد وجب على ولا يفهم من الكلام لا هذا لعدم الترتيب فى الاعيان
فى الذمة الا فى الواجب وبما ذكرنا من البيان ظهر ضعف ما فى التلويح من انه يلزم
درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبل درهم وبعده درهم اذ لا
بعد الدرهم يجب دينا قوله وعند لحمزة قيل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الوضع المقدر اى لكان الحضرة لان الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر وحذف المضاف
شايع وباق لزمانها ايضا نحو جيئتك عند طلوع الشمس ثم المراد من الحضرة اعم من الحضور
الحسى نحو فلما رآه مستقرا عنده والمعنوى نحو قال الذى عنده علم من الكتاب لا يقال ذكر فى بعض
كتب النحو انك تقول عندى مال وان كان غائبا ولا تقول لدى الا اذا كان حاضرا فيفهم ان
عند ليس للحضور لانا نقول الظاهر اعتبار هذه الحضور المعنوى قوله لا اللزوم فى الذمة
لان اللازم فى الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة فلو قال لغلامه عندى الف كان اقرارا بالوديعة
الا ان يقول دين لان عند عبارة عن القرب فى اصل الوضع فيحتمل القرب من جهة المكان
امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت به الا الاول وهو الوديعة كذا فى المبسوط
قوله او الحكمية عطف على الحقيقية قيد لان المحض الشرط بخلاف سائر كلمات الشرط فانها تستعمل
فى معانى اخر سوى الشرط قوله من غير ظرفية اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كعموم الاوقات
والاحوال كما ذكرنا وسنى قوله على حظر الوجود اى بالنظر الى حاله فى نفسه والى قرض الكلام مقولا
على لسان من يجوز عليه الشك والتردد فلا يلزم امتناع وقوعها فى كلام الله تعالى بناء
على انه ليس بالنظر الى علم الله تعالى لانه العلم بالوجود والعدم قوله اذ المنع او الحمل تعليل لقوله
وندخل امرا على حظر الوجود يعنى انما ندخله لان المقيد من دخولها هو الحمل على نحو ان
قدم زيد فعبدى حر او المنع عنه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وذلك لا يتحقق فى
شئ مما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء فلا يقال ان جئتنى اغدا فكذا لانه مما يكون لبسته
عادة وكذا لا يقال ان عشت دائما فكذا الان ذلك ممتنع قوله لان البتة وفى الطلاق لانها
مادامت حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه قوله فمتى مات الزوج يعنى انما مات الزوج
فان كانت موطوءة فلها الميراث بحكم الفراش وان كانت غير موطوءة فلا ميراث لها لعدم
العدة وان ماتت الزوجة فلا ميراث للزوج لوقوع الفرقة بينهما قبل موتها والمانع
انه فى الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط
كالمنجز عند الشرط دفعه بقوله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى
فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق
كما ان اعتاق الطلاق بجزء من وجد الشرط حال جنونه فانه يقع الجزاء مع ان التعليق بالتعليق
لا يتصور منه فى هذه الحالة شرعا فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق قبل موته لما عرفت سلمنا
وقوعه قبل موته لكن بقليل وليس لذلك القليل حد لكنه ينبغى ان لا يقع لانها لما رعت
فعل التعليق ممكن من الزوج وانما عجز عنها فلو وقع وقع بعد الموت ولذا قال فى النوادر
انه لو زال احسنها لا تطلق وقد روى ابن رستم عن محمد فى قوله انت طالق لولا ان فلانا
او احسنك لا تطلق وهو استثناء كذا ذكر ابو الحسن فى مختصره عن محمد فى قوله انت طالق
لولا ونحوها لم تطلق لانها لا تطلق لانه بمنزلة الاستثناء قوله واذا عند الكوفيين مشترك
بمعنى ان الا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفيين حتى لو استعمل فى احدهما يجوز
ارادة الآخر كما فى سائر الالفاظ المشتركة وعليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين موضوع للوقت ويستعمل

قوله ولو للمحض وان دخل على المستقبل اى لو يجعل الفعل للمضى وان كان مستقبلا نحو
ولو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم قوله لا تنقاء الثانى لا تنقاء الاول يعنى انه موضوع لانتفاء الثانى
عند انتفاء الاول اجل انتفاء الاول اعنى الشرط فالامام الاول ظرف مستقر والثانية لغو وهذا هو
المشهور بين الجمهور وخطاهم ابن الحاجب فى ذلك واختار عكسه وتحقيق الكلام مسطور
فى شرحنا الانموذج للعلامة الزمخشرى قوله ينبغى انه لا يعتق لانه سمعناه لو كنت دخلت
ولكن الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد فى المستقبل لان لو لو اخاتها ان فى معنى
تستعمل فى الاستقبال كما قال الله تعالى ولو اعجبك من خير من مشرك ولو اعجبكم اى وان
اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون قوله هو المروى يعنى كونه بمنزلة ان رواه
ابن سماعة عن ابى يوسف وليس فيه ذكر محمد ولذا المزيد ذكر محمد ثمة الائمة
فى اصوله وليس فيه نص عن ابى حنيفة نوح ثم الام يدخل فى جواب لو تاكيدا وارتباط احد
الجملتين بالاخرى قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقد يجوز حذفها كقولهم
لو نشا جعلناه اجاجا ولا تدخل الفاء فى جوابه لان الفاء تدخل فى جملة لكان مكانها
تعمل المضارع الجزم ولو لا يعمل فى الجزم اصلا ولهذا قال بعض العلماء لو قال لها لو دخلت
الدار فانت طالق يقع فى الحال كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق يا لواو عند الفقهاء
ليس كذلك لانى سألت القاضى ابا عاصم العامرى من هذه المسئلة فقال لا تطلق ما لم تدخل
الدار وما سألت من العلة والعلة ان لو للشرط كان ويجئ كل واحد بمعنى الآخر فيجوز دخول
الفاء فى جوابه وقال لان الفقهاء لا يعتبرون المعانى لان العامة تتكلم وتصيب حتى لو قيل لرجل
زنيت بكسر التاء والمرأة زنيت بفتحها يجب حد القذف فى الصورتين لما ذكرنا كذا فى
البيان وبعد اتباين ضعف كلام المصنف قوله ولو للامتناع شئ لوجود غيره زيدت على او كلمة
لا تخرجه عن امتناع الشئ لامتناع غيره وتسمى لاهذه المغيرة لمعنى الحرف ولا يقع بعده الاسم
المبتدأ وخبره بمحذوف حذفا لازما لطول الكلام بالجواب وهو قوله لكان كذا فى قوله
لولا زيد اى موجود لكان كذا ويدخل فى جوابه اللام التاكيد فلو قال انت طالق لولا
حسنك لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى الجملتين بالاخرى وامتناع الجزاء لا
ان فى الشرط الحقيقى يتوقع وجود الجزاء بعد وجود الشرط وفى لولا لا توقع للجزاء اصلا
لانه لا يستعمل فى المستقبل اصلا ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه محمد فى
اصوله لان الاستثناء وهو ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب فكذلك لولا الا ترى
انه لو زال احسنها لا تطلق وقد روى ابن رستم عن محمد فى قوله انت طالق لولا ان فلانا
او احسنك لا تطلق وهو استثناء كذا ذكر ابو الحسن فى مختصره عن محمد فى قوله انت طالق
لولا ونحوها لم تطلق لانها لا تطلق لانه بمنزلة الاستثناء قوله واذا عند الكوفيين مشترك
بمعنى ان الا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفيين حتى لو استعمل فى احدهما يجوز
ارادة الآخر كما فى سائر الالفاظ المشتركة وعليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين موضوع للوقت ويستعمل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في الشرط من غير سقوط الوقت واليه ذهب ابو يوسف قوله بحيث لا يجازاة يعني لا يستعمل الشرط والجزاء ولا يجزم المضارع ويستعمل فيما هو قطعي الوجود كقولك اذا تكون كذا يوم كذا اي حرب ادعى لها اذا يجاس اي يتخذ الجليس وهو متر يخلط بسمن او تمر يدعى جندب وحاصل المعنى انه اذا كان امر شديد وحرب وقتال ادعى واقاتل واذا كان هناك تمر يخلط بسمن يدعى لها جندب المحمول الذي لم يقاتل قوله للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون الجملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم المضارع ويكون استعماله في الامر على خطر الوجود كما في قوله واذا تصيبك خصاصة فتحمل قيل يحتمل ان يكون بالجيم ويحتمل ان يكون بالحاء المهملة اي تكلف المشقة قوله قد يكون حرفا بمعنى الشرط لا كونه اسما باعتبار دلالته على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عنده بارادة معنى الشرط كان حرفا مثل ان ويجوز ان يكون اللفظ لواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ومتى وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج ابو بكر بما يحكى عن زياد الاعجم لذلك يعني لكونه للشرط المحض يقول الشاعر والشعر لواحد من الشعراء يمدح ابنه

استغن ما اغناك ربك بالغنى ... واذا تصيبك خصاصة فتحمل

اي عد نفسك غنيا وتظهر ذلك ما اغناك الله اي مدة اغناء الله تعالى اياك فما مصدرية واذا اصابتك مسكنة وفقر تكلف بالصبر على الفعل الجميل اي اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى ومعنى تحمل اظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك او معناه كل الجمل وهو الشحم الذائب تعففا وانما معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا كانت اذا بمعنى الوقت تستعمل في الامور الكائنة او في المستقبل الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تقدر معنى الشرط ونفي معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامور المترددة بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لاستحالة استعمالها للشرط يدل على سقوط معنى الوقت والحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كما في معنى انه يلزم منه ترك خاصية وهو الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت وفيه تامل وفي بعض الحواشي انه للجزم ودخول الفاء في جوابه دليل على انه بمعنى ان ولكن لقائل ان يقول لا نسلم انه يجيء بمعنى الشرط لكن النزاع في سقوط معنى الوقت وليس ما ذكر تدليلا على ذلك لانه لو قال متى تصبك خصاصة تحمل يستقيم اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى الوقت ولكن ذكر السقفي في شرحه ان الفاء لا تدخل في جواب متى لا يقال متى تجيء فانا خارج فجيء فانا خارج بيتم الاستدلال لكن فيه نوع تامل هذا ما في كثير من كتب البيان في بيان كلام فخر الاسلام وتقرير وجه الاستدلال وفيه نظر اذ وجه الاستدلال ليس مجموع الامور الثلاثة كما قرره المصنف واليه ذهب شمس الائمة وبعض علمائنا الاصول كما ان الاحتجاج بمجرد دخول الفاء على امر مترددة فيترتب عليه ما ذكره صاحب التلويح من ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك فيتغير بدلالة مقارنة المقطوع للنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان وعادته دوام المواهب وخطر المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يتمالك

فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه واجاب عنه المحقق الفناري في فصول البدايع بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها وفيه نظر لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل وهو الاشتراك اذ قد صرحوا بان المجاز خير من الاشتراك وههنا ان تحققنا الحقيقة يلزم اشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان ولا يخفى ان هذا النظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه قوله يضاف الى جملة فعلية وانما دخلت على الجملة الاسمية في قوله تعالى اذا السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير ولكنها قد تستعمل للجزم الوقت اي لجزم الوقت من غير اعتبار شرط وتعليق ولا يخفى ما في قوله للجزم الظرفية من التسامح قوله اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا تقييد القسم بذلك الوقت كذا في التلويح قيل انه على البدلية يخرج عن الظرفية ايضا ويكون بمعنى الوقت المنصوب محلا على انه مفعول به كالليل ثم اعلم ان الواو في قوله تعالى والليل اذا يغشى للقسم بالاتفاق وكذا الواو في قوله والنهار اذا تجلى عند البعض واما عند الاكثر كسيبويه والخليل فهو للعطف لان ادخال القسم قبل اتمام الاول لا يجوز ومن قال انه للقسم احتج بانه لو كان للعطف لكان عطفا على عاملين لان قوله والليل مجرور بالواو والقسم واذا يغشى منصوب بالفعل المقدر الذي هو اقسم فلو جعل الواو في والنهار اذا تجلى للعطف لكان النهار معطوفا على الليل جرا وان تجلى معطوفا على اذا يغشى نصبا فصار كقولك ان في الدار زيدا والحجرة عمرا وهو غير جايز عند البصريين والا لقام ان لنصب عمرا ومقام في الجر الحجرة وحرف واحد لا يقوم مقام عاملين لضعفه واجيب بان واو القسم تنزل منزلة الباء والفعل حتى لم يجز اظهار الفعل معه فصار كانه العامل نصبا وجرا كعامل واحد له عملان جاز ان يعطف على معموليه بعاطف واحد بالاتفاق نحو ضرب زيد عمرا وبكرا اذا فيرفع بالواو وينصب لقيام مقام ضرب الذي هو عاملها كذا هنا وممن قال انه للعطف احتج بهذه الاية على جواز العطف على عاملين مختلفين فان الواو في والنهار قام مقام اقسم لنصب اذا ومقام الباء لجر النهار وردبان قوله اذا يغشى يدل من الليل وعلى هذا لا يكون اذا منصوبا بما قسم ولم يرفع الواو لامتناع الباء وكذا الكلام في والنهار اذا تجلى قال شارح اللباب وينبغي ان يحمل على هذا اذ لو قيل اذا اذا منصوب بما قسم ظرفا لفعل القسم لزم تقييد القسم بزمان الغشيان وليس كذلك اذ ليس المعنى انه اقسم في وقت غشيان الليل بل القسم مطلق واذ المركب منصوب بفعل القسم بقي القسم على اطلاقه قوله لفوات معنى الابهام اللازم للشرط كانه اراد ان الابهام ليس بلازم له والا فالابهام في قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كما في متى تخرج اخرج قوله ولا يلزم جواب بما يقال ان في استعماله في الشرط من غير سقوط الظرفية نوع تجوز والمجاز لا يخفى انه مبني على ما ذهب اليه البصريون الظرف فقط حقيقة وقد يقال

شبكة الألوكة www.alukah.net

المنقول عنهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا بينهما وتقرير الجواب بانه لا يلزم بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط فلا يلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفيه بحث لان جواز تضمنه عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفائه لا زمه بنتفي الملزوم ويدفع بانه يكفي في التضمن اعتبار معنى الشرط في الجملة ولا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم للابهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كما اشار اليه بقوله باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة لان نفس اذا ولا تستلزم اشتراط الابهام فيه وقد يقرر الجواب بان اذا موضوع بازاء الشرط والوقت جميعا فالدلالة على كل واحد من المعنيين تضمن وعلى المجموع مطابقة ولا ينفك عنه الوقت وما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط لاستعمال الجزء في الكل ففيه نظر لان العموم على الوجه الذي أورده باعتبار شمول الكل الاجزاء والمتعارف ان عموم المجاز باعتبار شمول الكل لجزئيات قوله ففي اذا لم تطلق فانت طالق تقع عند ما لم يمت احدهما ويقع عندهما كما فرغ قال في ابيان هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فلو نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق قوله ونحوه يعني مثل اذا في الاحكام اما ما الان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحويين قوله وقيل بعض قال بعضهم انما في اذا ما صلة قوله ومتى للوقت اللازم المبهم يعني وضعا وتضمن معنى ما استفهام والشرط والفرق بينه وبين اذا ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لما يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون فلذلك كان مشاركا لان في الابهام لتردد ما دخل عليه كما في ان قوله متى تأته تعشو الى بيت تقول عشوت عشوا اذا استدللت عليها ببصر ضعيف والمعنى متى تأته قال انك مستدل على ضوء نار ببصر ضعيف يجد خيرا ونار قد خير موقد قوله لوجود الشرط اي شرط الملتمس وهو الوقت الخالي عن الايقاع قوله لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الجميع منه قوله ومثله ميتما يعني لكم متى بل اولى لانه اذا دخل عليه ما يصير للجزاء المحض قوله كيف للسؤال عن الحال وهو اسم مبهم غير متمكن وحرك آخره لساكنين وبني على الفتح دون الكسر لكان الية ولم يكن ظرفا حقيقة ولكنه جار مجرى الظرف لتضمنه معنى على فلو قلت كيف زيد معناه على اي حال هو صحيح ام سقيم الى غير ذلك وانما قلنا انه جار مجرى الظرف لانه للحال والاحوال جارة مجرى الظروف فلا يضاف اليه كما ان القياس ان يكون مبنيا لانه للحال والاحوال شرط الا انه بدل على احوال ليست في يد العبد كالصحة والسقم فلم يستقم ان يقول كيف تكن اكن لانه يدل على ان تكونه على احوال المخاطب وهو مستغن عن ذلك بخلاف قولك متى تجالس اجلس اليك اذ تكونه في مكان مكانك فيتصور وقوع الشرط عليه واذا ضممت اليه ما صح ان تجازي به كقولك كيفما تفعل افعل قوله فان استقام جوابه محذوف اي فيها وفعت والمعنى فرجيا لقضية وقعت القضية وهذا هو المشهور في امثال هذا المقام والا فقد قيل الاظهر ان يستقيم الكلام ان يقال كيف للسؤال عن الحال فان استقام فيها والا فان استقام المعنى المجازي بان يدعى

تعلق الكيفية بصدر الكلام يحمل عليه والا لغا كما نت حركيف شيء مما ما ذكرنا لحصر فمن يشترط قوله ان تطلق كيف شيء مما استقام فيه السؤال عن الحال وظاهره السؤال عن الحال وحمل الاستقامة على ما ذكره يحتاج الى ان يراد بها الاستقامة باعتبار المعنى المجازي وفيه كلام طويل فيعتق في انت حركيف شيء يعني فعلى ما ذكر لو قال لعبده انت حركيف شئت عتق عنده بلا مشيئة اما لما ذكر في فصول البدايع من انه تفويض الحال فيعتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو كما لو قال انت طالق كيف شئت في غير المدخول بها واما لما ذكره صاحب التقويم من ان العتق لا كيفية له ولما كان لقائل ان يمنع عدم الكيفية له مستندا بان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه كيفيتان دفعه بان المراد بالكيفية شرعية اي سوقوعه على خطاب الشارع وهي منتفية ههنا واما كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغير مطلقا ومقيدا فليس من هذا القبيل فلا تحذور قوله وكذا تطلق بعض عند ابي حنيفة وحاصل الكلام لو قال انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشيئة تطليقة ثم ان كانت غير موطوءة بانت لانها عدة ولا مشيئة لها وان كانت موطوءة فالتطليقة رجعية والمشيئة اليها في الحال فان شاءت بانت وقد نوى الزوج تطلق بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثا او شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة هي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا يعتبر فان قيل ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا للعامة التفويضات قلنا انما فوض اليها حال الطلاق والحال اشتركت بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وعن ابي بكر الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط والحال تحمل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة قال صاحب النهاية نا قلا من الفوائد الظهيرية وقد رجعت الفحول الى جواب هذا الاشكال فما وقع سمعي يحمل به فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي قوله وقالا فيما لا يتأدى الاشارة اليه من الامور الشرعية نحو الحيض وصف بمنزلة اصله لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا وانما يعرف بأوصافه وآثاره فيكون معرفة وجوده مقتصرا على وصفه فكان وصفه بمنزلة الاصل فيتعلق الاصل بما تعلق الوصف فترجع الكلمة الى الاصل لتعذر حملها على السؤال عن الحال بدون وجود الاصل فاولى ان تحمل على الاصل لاحتياج الى الاضمار والاعمال على وجه من الوجوه المجاز اولى من الاضمار وبالجملة انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فعند ابي حنيفة لا يستلزم لعدم اللزوم وذهبا الى اللزوم قوله فلا يقع شيء عندهما ما لم تشأ فاذا شاءت لهما قال ابو حنيفة وعلى هذا اذا قال لعتق حيث يعتق عبده بالمشيئة وعندهما لا يعتق بالمشيئة في الحال كذا في المبسوط قال صاحب البيان هاهنا قولان لما فوض وصف الطلاق اليها مرة فالوصف لا يستلزم الاصل والبينونة والعدد يكون ذلك تفويضا لتفصل الطلاق اليها مرة فالوصف لا يستلزم الاصل

مع ان الاصل معدوم وله انما تتغير بمشيتها ما علقه الزوج بها دون ما لم يعلق وكيف لا يرجع الى الاصل فيكون مقيدا اصل الطلاق ومعوضا لوصفه لما ان الاستحياء عن وصف الشيء قبل وجوده اصلا محال الا ان في غير الموطوءة وفي العتق لا اثر للمشيئة الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغو تفويض الصفة وفي الموطوءة المحل باق بعد وجود الاصل فلها المشيئة في الصفة بعد وقوع الاصل عند قوله وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل يعني تكون لمتعلق الاصل كما في قولك كل من ملك كف شئت وافعل كيف شئت فدل على ان الفعل يتكون بمشيته قوله قلنا لا تنكر دخوله على معدوم سيوجد ولكنا نقول انه لا يتعرض لوصفه فقوله طالقي نفس لطلب الفعل والتفويض قبل دخوله كيف عليه فلا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام فما قاله ابو حنيفة حقيقة وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط قوله اقول ههنا اشكال والجواب بان التقييد المستفاد من كلمة كيف لا يفيد الاصل لانها انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ومتعها مكابرة اذ لا شك انه لو لم يذكر كلمة كيف وقال انت طالق كيف شئت للمدخول بها يقع الطلاق الرجعي وبعد ذكرها لا يتغير ذلك وهو ظاهر قوله وكم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد وفي الصحاح اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسما تاما شددته وعرفته فقلت اكثر من والكمية قوله ففي قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة الخ قال صاحب الكشف كذا رايت بخط شيخي معلما بعلامة البزدوي وذلك لان لكم العدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة واحدة واما مذكورا كان قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول فخر الاسلام كم اسم للعدد الذي هو الواقع فكانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فلها ما يشاء من العدد ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشيئة بالمجلس كذا في البيان واعلم ان المص لم يذكر حيث في هذا المقام وقد ذكره الامام فخر الاسلام حيث قال وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشيئة يعني ان اسم مبني لمكان المبهم كاين فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشيئة ويتوقت لانه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس فان قيل اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعل مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما في الابهام فصيره بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء ولم يجعل بمنزلة اذا او متى حتى لا تبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية لان جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو اصل في باب الشرط كذا في الفوائد الظهيرية قوله وغيره من الاسماء الملحق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة تستعمل صفة النكرة لانه نكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة واغلب وقوع صفة

الذين في قوله تعالى غير المغضوب على احد التاويلين لان الذين انعمت عليهم في معنى النكرة اذ هو مقصور على بعضهم ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعدها كل واحد منهما مغاير لما قبله ولهذا يقع الا مقام غير ايضا كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله عليه السلام الناس كلهم سوى الا لهالون وقالوا الوقف على مائة الا درهما بالرفع يلزمه مائة لانه بمعنى غير ههنا فصار كانه قال هي غير الدرهمين وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين قوله والفرق بين الاستعمالين يعني بين كونه صفة وكونه استثناء قوله بخلاف الاستثناء يعني ان استعمال الاستثناء غير مختص بالنكرة وقد وقع بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فمن اضطر حال كونه لا باغيا ولا عاديا قوله زيما فهم ان زيدا المرئي كما قالوا قديما اشعارا بان المستثنى مسكوت عنه عند الحنفية خلافا للشافعية فانه مقطوع به عندهم كذا نقل عنه قوله عرق الدانق بفتح النون وكسرها قيراطان والجمع دوانق ودوانيق والقيراط نصف الدانق وقيل الدانق نصف الدرهم والدرهم اربعة عشر قيراطا وقيل هو ربع الدرهم قوله درهم كما تقدم الذي وزنه وزنة سبعة كذا في البيان قوله واما الصريح هو فعل بمعنى فاعل من صرح هذا اذا ظهر وكانه لخلوصه عن مختلفات في العرف سمي به ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وان تفاعم على سائر الابنية وفي الاصطلاح عبارة فما ظهر للراد به ظهورا بينا فقوله ظهر المراد يشمل ما لزم كالظاهر والنص والمفسر وبقوله ظهورا بينا خرج الظاهر لان ظهوره ليس ببين لبقاء الاحتمال وقيل لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ليتميز عن النص والمفسر اذ الفرق بين الصريح وبينهما لا يكون الا به كما اشير اليه في الميزان الا ان النص تركه لدلالة مورد التقسيم عليه فعلى هذا يدخل فيه الحقايق الشرعية والعرفية وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الكشف المعنى قد يجعل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فيكون النص والمفسر من اقسام الصريح ولكن لا يدخل الظاهر لان ظهوره غير بين ولذا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة او غامضة ولا يقال اشارة صريحة قال صاحب الكشف هذا كلام حسن وقد رايت في كثير من الكتب ما يدل عليه الان مورد التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما بالبيان لا بالاستعمال ومن هذا علم وجه قوله والاولى صحيح ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز قال حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا قوله وحكمه اي حكم الصريح ثبوته موجبه بلا توقف على نية لوضوحه فان الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة المتكلم في ايجاب الحكم الشرعي واثباته فاذا اضاف الطلاق او العتاق الى محل فباي وجه اضافها يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او يا طالق او انت حر او حرتك او انت طالق او طلقتك يكون ايقاعا تنويكا ولا كذا الواو اذ يقوله سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق

يقعان اما لو اراد صرفه عن موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك ديانة فاذا نوى به الطلاق رفع
حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء قوله واما الكناية فما استتر المراد به مثل الفاظ
الضمائر لانها لم تميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى فلم تكن صريحة لا يقال الفاظ الضمائر كنايات
بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في تعريف الكناية على الصحيح فكيف تدخل الضمائر
لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم كناية فانه اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا
يكنى بهو كما يكنى بابى فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قيل
الضمائر بعد الاستعمال يصير معارفها فلم قبل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها
مستترا بالاستعمال اجيب بانه مستتر حالة الاستعمال ايضا لانه يمكن استعماله للبكر وغيرها
بعد الاستعمال للزيد مثلا وفيه مناقشة لا تخفى قوله والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال
قد يقال لم قيل اى استتر استتارا تاما اشارة الى ان قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح
لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه ثم لا بد من قيد الاستعمال
هنا من شرطه في الصريح وعند من لا يشترطه فيه لا يشترط هنا فيدخل فيه المستقل والمجمل
ونحوهما وعليه دل كلام الفاضي فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمى المجاز قبل
ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها والصحيح ايضا هو الاول لاشتراط مورد التقسيم
التلفظ بكلام لافادة معنى قوله والمجاز قبل التعارف يعني قبل ان يصير متعارفا يعد من الكناية
لانه لما استعمل في غير موضوعه استتر المراد في حق السامع فصار في حقه في حيز التردد فكان
كناية واما لو صار متعارفا فلا يصير صريحا قوله لعلم واعلم ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا فقال
علي وزيد رضي الله عنهما الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن وبه اخذ علماؤنا وقال عمر وابن مسعود
الواقع بها الرجعي وبه اخذ الشافعي وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع
واحد وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة ليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لتبوت
الحرمة الغليظة او لوجوب العوض ان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة
وذكره ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له بعد فانبات الطلاق
القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عينه كانت هذه الالفاظ
كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن
فكما يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق
وانما صار الطلاق مملوكا بسبب النكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك يكون بالطلاق
والابانة جميعا ولهذا يملك الاعتياض عنها والاعتياض عما هو مملوك لم تثبت بانا الابانة
مملوكة لم يكن ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان الرجعة ثبتت بعد صريح
الطلاق بخلاف القياس فيقتصر على مورده ولا يلحق البائن به لانه ليس في معناه لانه لا يجامع
النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه حتى لو تزوج مطلقته صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق
الاول فوجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقيقتها وكان الواقع

بها بائنا وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا
دليل ساقط وقد قدمنا الدليل على ذلك فثبت كذا في الاسرار قوله واجاب عنه مشايخنا قال
صاحب التحقيق ان تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز ولا يرد عليه ان الكنايات ما يكون مستتر
المراد وهذه الالفاظ كذلك لانها لا تفيد المراد للسامع الا بقرينة فتكون داخلة في الكنايات
فاجاب هنا بان معنى مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم في هذه الالفاظ لا
انتقال من معانيها الى شيء بل يتقصر عليها فلا يكون كناية حقيقة وايضا لا نسلم انما هو
المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة وهو معلوم السامع الا ان محلها مستتر
عليها فلا يكون ما هو المراد مستترا وهذا مردود رواية ودراية اما الرواية فقد قال صاحب
التقويم والفقهاء يقولون لفظ الخلية من كنايات الطلاق والخلية في باب الفرقة
عامل بحقيقته حتى كان موجبا الحرمة بخلاف لفظ الطلاق ولو كان مجازا عن الطلاق
لعمل عمله ومع ذلك يبقى كناية لانه احتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق فلم يكن صريحا لعلم
يكن مراده بينا فلعدم المراد منه بسبب الاحتمال يبقى كناية هذا كلامه وفيه تصريح بان تسميته
كناية حقيقة لا مجاز وايضا قول الاصوليين من غير ان يجعل عبارة عن الصريح مناد
لذلك يظهر بالتامل واما الدراية فلصدق تعريف الكناية عليه ثم قوله مبنى الكناية على
الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح ائمة البيان واما على قول الاصوليين
والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد يكون
اللفظ كناية في محل حقيقته وسياتي تحقيقه وايضا البينونة اعم من البينونة الكاملة
والعام لازم للخاص فيكون الانتقال من اللازم الى الملزوم وبهذا ظهر ضعف قوله
لا نسلم ان المراد منها مستتر بل هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها ليس للبينونة
المطلقة بل البينونة الخصوصية وذلك لا يعلم الا بالقرينة قوله انما يطلق عليها مجازا
تقريره انه انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان ذلك الاطلاق على طريق الحقيقة وهو ممنوع بل
هو على طريق المجاز وهذا لان البينونة متنوعة قد تكون كخاصية وقد تكون وضعية
كالبينونة في الحسي وقد تكون فعلية كالبينونة في الكم والخير وهذه الالفاظ موضوعة
لمعان معلومة هي المرادة منها اذ المراد من الجميع البينونة تمكن فيها ضرب ابهام محل
يتصل به البينونة وتلاقيه فصار المراد منها بيهما لابهام المحل فصارت كايات
حقيقة فاحتيج الى النية فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا فالحاصل
انها كايات حقيقة وكنايات الطلاق مجازا فلا تناقي فاذا زال الابهام بالنية
او بدلالة الحال وجب العمل بموجبها التي هي البينونة من غير ان تجعل عبارة عن
صريح الطلاق بطريق الكناية عنه هكذا ينبغي ان يحقق الكلام قوله والوارد عليه ان
اريد استفسار ورجع المنع وهو من وظائف المانع دون المعلل ولا يخفى ان المجيب
مانع كما قررنا فلا يرد على هذا الاسلوب ليس له وجه وجيه عند صاحب التوجيه قوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الا اعتدى استثناء من قوله فتعتد ليبينونة قوله فلان حقيقة الامر بالحساب ولا دلالة
على البينونة ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة ملكه لان قوله اعتدى يحتمل ان يريد به اعتدى
نعم الله تعالى او نعمى عليك او اعتدى المدراهم والاخر امخ النكاح اذ انوعه اعتد اومن النكاح
او دل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق وتقدم ضرورة صحة الامر والقرينة يرتفع
باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصفه وهو البينونة فلذلك كان رجعيا ولا يقع اكثر
من واحدة وان نوى وقيل الدخول يجعل مستعارا لا يمكن ثبوته اقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت
المقتضى ولا ثبوت له ههنا لانه تبين قبل الدخول بلا عدة بالنص والاجماع وعن في قوله عن الطلاق
بمعنى اللام اي جعل مستعارا للدخول اذ الطلاق سبب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه
وبما ورد ان استعارة الحكم للسبب لا يجوز دفعه بقوله او يجوز استعارة الحكم لسببه
اذا كان مختصا به يعني ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين
بمنزلة العلة والمعلول وههنا كذلك وقائل ان يقول لا يصح جعل اعتدى مستعارا عن الطلاق
لانه لو جعل فاما ان نجعل قوله فانت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقتك لا يجوز الثلاثة الاول
للاختلاف في الصيغة لان الاول والثاني ليسا بفعل والثالث انشاء او اخبار وليس بامر واعتدى
ولا بد للاستعارة من التوافق في الصيغة وكذا الرابع لانه لو قال طالق لا يقع الطلاق به وان
نوى وربما يجاب عنه بانا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا وقد صرح به في الخلاصة والاظهر
ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقتك فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز يزيد ما في
المبسوط وطريقة البرغري ان وقوع الطلاق به بطريق الاضمار في كلامه قوله واما الثالث وهو
قوله انت واحدة فانه يقع به الطلاق الرجعي عند البينة ويروى عن الشافعي انه لا يقع بهذا
اللفظ شئ وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل الطلاق فلغت بنيته كما لو قال لها انت
قاعدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع واحدة لا تطلق وان نوى لانها لا
تصلح نعتا للطلقة وان نصبها تطلق بلا نية لانها حينئذ تصلح نعتا للطلقة فقط وان سكن
الحاء فهي تحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد لان العوام لا يميزون وجوه الاعراب فلذا
قال المحصل سكنت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يكون واحدة صفة
لها اي انت واحدة في قومها او واحدة النساء في الحسن والكمال او منفردة عندي ليس لي غيرك
ويحتمل ان تكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة صفاته فلا يقع بلا نية
فاذا نوى ذلك وقع الطلاق وصار كانه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال هكذا
ونوى طلاقها صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون طالقا تطليقة فالبدء مقام
طالق فبقيت نعته وكان هذا اللفظ داخلا على طريق الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان
معقبا للرجعة ولا اثر لذلك في البينونة بخلاف البائن ونحوه فانه موثر بوجهه ولا يجوز
ان يكون موصوفها بائنة حتى يقع بها البائن لان الاصل في الكلام الصريح اولان النص
ولا بلفظ صريح الطلاق لا البائن وجعل الموصوف منه اولى اولانه اقل حرفا واجلا لامر

على الصلاح فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات وانه يحتاج الى الادراج مع قوله
وهما تطليقة بائنة واحدة والاصل عدمه قوله وحكمها وجوب العمل بها بالنية او دلالة الحال
لان الكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال وان كان معناه ظاهرا في اللغة سواء كان المراد الحقيقة
او المجاز فيكون تردد فيما اريد به فلا بد من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليتزول
التردد ويتعين ما اريد به وعند علماء البيان الكناية هي اللفظ المستعمل في ملزوم معناه
بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه الحقيقي على التفسير
الاول دون الثاني كذا قال لقائل والفرق بين الكناية والمجاز من وجهين احدهما انه لا
يجوز المجاز بلا اتصال ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن البصير بربابي العينين ولا اتصال
بينهما بل بينهما تضاد والثاني ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك طال
طول النجاد ان تريد طول بجاده مع طول قامته والمجاز ينافي ذلك كذا قال صاحب البيان
في البيان ولا يخفى ان الوجه الثاني انما يستقيم على تفسير علماء البيان وليس الكلام فيه على انه
يشعر بان بينهما تباينا وليس الامر كذلك لان الكناية قد تكون قسما من المجاز وبين الشئ لا
يكون قسما منه وايضا جواز الكناية بلا اتصال ممنوع كيف وفهم غير الموضوع له من اللفظ
لا يكون بلا اتصال على انا لا نسلم انه لا اتصال بين الحبشي وابي البيضاء والصبر وابي العينين
بل المضادة جهة في الاتصال قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة بل الحق ان
يقال في الفرق بينهما ان الكناية في اصطلاح الاصوليين اعم من المجاز من وجه لانهما يجتمعان
في المجاز المتعارف وقد يجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر وكذا العكس
كما في المجاز المتعارف قوله ولا يخفى بالتعريض هو نوع من الكناية يكون مسوقا للموصوف
غير مذكور كما تقول في عرض من يوذي المسلمين المومن يصلي ويزكي ويتصل بذلك نفي التهمة
عن المتوذي كذا في المفتاح وفي الكشاف الكناية ان تذكر شيئا بغير لفظة الموضوع والتعريض
ان تذكر شيئا يدل على شئ ثم تذكره كما يقول المحتاج للمحتشم جيئتك لاسلم عليك ويسمى
التلويح لانه يلوح ما يريده فاذا عرض بالزنا بقوله لست انا بزان فلا حد عليه عندنا
وقال مالك يحد والاختلاف بيننا لصحابة مروي فعمر رضي الله عنه قال لا يحد في مثل
هذا الا المقيد به في المحاجة لحاق شين به وتركته نفسه لان يكون قذفا للغير واخذنا
بقوله ولانه ان تصور معنى القذف فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله
قال آخر هو كما قلت يحد ولو قال صدقت لا يحد عندنا خلافا لزفر فان عند يحد
لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا كما لو قال هو كما قلت وقلنا انه ما صرح
بالزنا فلا يحد لانه تلفظ بما هو شبيه بالكناية لاحتمال التصديق وجوها مختلفة
اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تخلصت به او صدقت في تجازوعدك بنسبة الى الزنا
ويحتمل التفجيرة والاستهزاء وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه ولكن الظاهر
لا يكفي لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة التصريح بالنسبة الى الزنا لانه لا يحتمل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجها آخر قيل يحتمل بان كان استفهاما بمعنى هو كما قلت فينبغي ان لا يجب الحد به ولان قوله
صدقت لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب لمعاصر له ولا ترى المرء يتصل به لم يكن قذفا والربط يتصل به
اقتضاء صدق الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو كما
قلت لانه اتصل به فانا خبار عنه على سبيل المغايبة كانت في المخاطبة كذا في الاسرار قوله في
محل نقيله ولذا قلنا في قول على بعض ليكون دماؤهم كدمائهم انه مجرى على عمومه فيما يندرئ
بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فكان الكافا يضا موجبا للعموم لانه في محل
يحتمله فيكون نسبة الثالث قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام قوله واما الدال
بعبارته يعني بعبارة النص وهذا هو المشهور وهو استدلال بعبارة النص فانه من التجوز
والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان
اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تفسر ما في الباطن والنص يطلق على كل
ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا
للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا القسم
دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام استدلالا
بعبارة النص ثم الاضافة في عبارة ونظائرها بيانية وقيل بمعنى اللام قوله لافهمه منه متى اطلق
كما هو المعتبر عند المنطقيين فلذا اشترطوا اللوازم البينة بالنسبة الى الكل قوله ذهب بعض
الاصوليين قال ابو اليسر في اصوله الحكم الثابت بعين النص اي بعبارته ما ثبت النص
بنفسه وسياقه كقوله تعالى وحرم الربوا فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا و
التفرقة وبين ما هو ليس كذلك وهو حمل البيع فعلم ان المراد هنا من كون الكلام مسوقا ان
يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا حتى يكون الاستدلال بظاهر النص
استدلالا بعبارته وفيما سبق ان السوق شرط في النص دون الظاهر المراد السوق الاصلي
كذا في البيان وهذا مختار صاحب الكشف قوله والمفهوم من كلام صاحب التقويم
وهذا يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الاشارة وكذا بين النص والعبارة كذا ذكر
المص في حواشي التلويح ونقل صاحب البيان انه لا فرق بين الاشارة والظاهر من حيث ان الكلام
لم يسق لهما ولكن يفترقان من حيث ان الاشارة قد تقع خفية فتحتاج الى نوع تامل بخلاف
الظاهر ثم قال وهذا يقوى ما ذكره ابو اليسر في اصوله يعني انه مخالف لما ذكره ولا شك
ان ابا اليسر يقتدى به ائمة الاصول ومعدل كل لسان عند المرة الفحول وقال صاحب
التقويم ان فيما يتميز به الظاهر وبخواتمه من قسم الاستدلال عموضا لانهم قالوا الظاهر
ما لا يكون سوق الكلام له والنص ما سيق الكلام له وقالوا عبارة النص ما سيق له الكلام
واشارته ما لم يسق له وهم متفقون على ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص
وهذا شاهد قاض وكان الواجب ان يقال الاستدلال بالنص استدلال بعبارة النص لكونهما
مسوقا لها الكلام والمخلص ان المراد بالسوق للنفي الظاهر هو السوق الاصلي اي السوق للمعنى

المقصود من الكلام كبيان العدد من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الآية والسوق
المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح من الآية ورواية زيد من قول جاء
القوم حتى رأيت زيدا فيكون الظاهر كالنص حتى ان كان مقدما وكالتتمة ان كان مؤخرا ويكون
مسوقا لمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك وحينئذ لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين
لمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في النص سوقان لمعنى الاصلي ولغرض ان النص هو الظاهر مع زيادة
وضوح بناء على ان ارادة المتكلم لما دخل في الافادة قوله مثال الدال للطابقة مما ذكر ان
المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه وكان مقتضى
كلامه ان كلا من الدال بعبارة النص واشارته ثلاثة اقسام اورد لكل واحد منها مثالا غير انه اورد
للازم في الدال باشارة مثالين لما سنذكره قوله نحو فقراء المهاجرين حيث سيق لايجاب سهم من
الغنيمة لهم وهو المعنى الموضوع له قوله واما الدال باشارة قال فخر الاسلام والاستدلال باشارة
هو العمل بما ثبت بنظم لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه
اشارة كرجل يبصر بصرع الى شيء ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاية يعني الاستدلال باشارة
النص هو عمل المجتهد بما ثبت بتركيبه لكنه ليس بمقصود بالقصد الاولى ولا سيق له النص
وهو الذي يسبق الى فهم آخر بدلالة التضمن كان السامع لما قال على ما سيق الكلام له غفل عن
ضمنه فهو يشير اليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له ولهذا لم يقف عليه كل احد بدون
تامل فقوله وليس بظاهر لبيان تسميته بهذا الاسم ولهذا قال فسميناه اشارة وتبعها بالحسن
تبينا لها فالرجل اذا نظر الى شيء ادرك مع ذلك غيره بلمحظاية كانه يشير الناظر الى غيرها قبل عليه
ليدركه واللحظ النظر لموخر العين وبهذا التقرير سقط ما ان فيما ذكره المص خلط اصطلاح
فن بفن آخر فالمناسب ان يقال مثال الدال على المعنى الموضوع له او جزئه او لازمه ثم النسبة
بين العبارة والاشارة عموم وخصوص مطلق لان كل اشارة لا بد لها من النظم ولا ينعكس
كليا وبين الدلالة والاقتضاء عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة والاشارة واما الدلالة
والاقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق لان معنى المفهوم والثابت
اقتضاء لا يحصلان الا بمنطوق كذا في الانوار والتقرير قوله فانه اشارة في نزول ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب قال صاحب التلويح هو جزء الموضوع له لان المشركين الذين لا يملكون
شيئا فملكهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون
جزء الموضوع له قال صاحب التلويح وفيه نظر لان البيان بالاشارة هو نزول ملكهم عما خلفوا
والمطابق انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم ولا
يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا
قال المص في حواشيه تحقيق المقام ان نزول ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا بالاشارة قوله
تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوهم من ديارهم واموالهم فان نزول ملكهم عن اموالهم
وان كان مدلولا مطابقيا له لكنه لم يسق له فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا

وكان العلة مما يجب ان يعلم قبل التكلم اعتبارا ولا زوال ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء فاشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متاخر بحسب مدلول الكلام اقول اعتبر صاحب التنقيح الاشارة الى زوال ملكهم عنه من قوله للفقراء ولا شك انه جزاف المنع مكابرة واظن ان ما اعتبره ادق مما ذكره القوم قوله وقال الشافعي سبيل الله الكفار لا يوجب الملك وانما سهم فقراء الغزاة لانهم تولوا بالمدينة وانقطعت اطماعهم بالكلية على اموالهم وابن السبيل من مسافر وليجمع ان يصل الى ماله ولكنهم محتاجون حقيقة وان كانت اموالهم باقية على ملكهم سهم فقراء يجوز بدليل قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وليس المراد نفي السبيل الحسي بالاجماع فيرجع النفي الى السبيل الشرعي واحتمل بالقهر اقوى جهات السبيل فيكون منفيا قوله قلنا الاصل هو الحقيقة ولا حجة له في الاية لانها تدل على نفي سبيلهم علينا على اموالنا وهم لا يملكونها بالاستيلاء والمراد نفي السبيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضي بدليل قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم القيمة او نفي الحجة كما قال السدي قوله وحكم الاول انه من حيث هو يفيد القطع وكذا الثاني مطلقا حاصله انهما سيان في اثبات الحكم قطعا وهذا معنى قول فخر الاسلام وهما سواء في ايجاب الحكم كما ذكره في بعض الشروح وقال به القاني ايضا في تفسير كلام صاحب المغني قوله واختار صاحب الكشف وتبعه صاحب حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه قال في البيان فيه اشارة الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في غرة مثل كون كل واحد قطعيا او غير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية وفي التقويم الاشارة بمنزلة التعريض والكناية اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تاويل وتبيين ثم قد توجب العلم لموجبها بعد البيان وقد لا توجب قوله ويرجم لانه بالسوق وقيل لكونه مقصودا اقول فاكثر اعمار الامة على ما عليه الاعم والاغلب ستون سنة خمس عشرة سنة مدة الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب قيل فيه بحث لان الربع الذي هو ايام الحيض لا يكون خمسة عشر يوما حتى يكون مع ايام الصبي نصف الستين وذلك لان ايام الحيض انما تحاب حينئذ من خمسة واربعين سنة وهو ظاهر فعلى هذا ما ذهبنا اليه من ان اكثر ايام الحيض عشرة اوفق بالحديث لان الثلث مما بقي بعد ايام الصبا اذا ضم ما قبله يكون المجموع نصف العمر والعقل في قرر الاعتراض اشكال وهو انه ذكر في البيان بعد ايراد النظر المتقدم ويجمع بينهما كما ذكره المص واجيب عن تمثل الشافعي ان المراد ان اكثر البعض لما لم يتحقق اجاب الامام فخر الدين عمر التفي عنه بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم والاغلب ستون سنة خمس عشرة سنة مدة الصبا وبقية العمر للشهامة في الاعم والاغلب حيض عشر عشرة وثلثاها طهر عشرون عشرون فالستون نصفان والصوم والصلوة وتركهما من هذا الوجه وزاد به الانقسام على شيئين وان لم يستويا قسمان كما يقال نصف عمر فلان سفر وحضر اقامة اذا بقي دمها وان يستويا في المدة فعلى هذا لا يناسب ايراده من جانب الشافعي فليتامل قوله وله عموم كالاول قيل صورة الاشارة قوله تعالى

وعلى المولود له الاية خص منها باحة الوطي للاب عند الحاجة جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد والد الاب وانما قال به في الاصح احتراز عما قاله القاضي ابو زيد انها لا تحتمل التخصيص ولما كانت الاشارة من جنس الكلام كالعبارة والنحو منزاوصاف اللفظ قبل العموم فقبلت التخصيص قوله فما دل على اللازم واعلم ان ههنا مفهوما مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التاديب في محل قابل ومفهوم يؤدي اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وهو ايضا لغوي فان كل من كان من اهل اللسان يفهم منه ذلك والمراد المعنى الذي ادى الكلام اليه لا المعنى الذي يوجبه ظاهر اللفظ فان ذلك من قبيل العبارة كما اشير اليه في التقرير والبيان قوله وهو لا يدرك وهذا مفهوم منه لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي نظري وما نحن فيه ضروري او بمنزلة الضروري لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ فلذا سوى فيه الفقيه غيره فكل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بدون الاجتهاد حتى لو كان السامع ممن لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم في لغتهم هذا الكلام لم تثبت الحرمة في حقهم لا يقال ينبغي ان تثبت الحرمة وان استعمل بجهة الاكرام لان الحرمة بالمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى لانا نقول ذلك في المعنى الثابت بالاجتهاد لكن نعلم انا ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كعبارة سوى الحرمة لما تعلقت بالطواف بالنص كان سور الحرة الوحشية بخلاف قيام النص لعدم الطواف قوله ولهذا يثبت بها الحدود والكفارات هذا عند فخر الاسلام وبتبعه وكذا عند من جعلها قياسا من اصحاب الشافعي لما عند من جعلها قياسا من اصحابنا فلا يثبت بها الحدود والكفارات كذا في البيان وقال صاحب الكشف سمعت عن غير وهو على كتابا من اثر متكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات فح لا تظهر فائدة للخلاف ويكون الخلاف لفظيا هذا ومثال اثبات الحد بها الجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا لما زنى وهو محصن فرجم وعلم انه انما رجم لانه زنى في حالة الاحصان لا لانه ماعز وصحابي فيثبت الحكم في حق غيره بدلالة النص ومثال ايجاب الكفارة بها ما سياتي في المتن من قوله كغير الاعرابي ووفاقها ابو حنيفة قوله لانا لا نقياس يعني لا يثبت الحدود والكفارات بالقياس عندنا وعند الشافعي تثبتان لان القياس من حد لا بل الشرع كالكتاب والسنة لان الدلائل التي قامت على صحة القياس لم تفصل بين موضع وموضع وقلنا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للراي في الجنايات وفيها معنى الطهرة ايضا شهادة صاحب الشرع وكذا الكفارات شرعت لما جنايات وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الجرائم ومعرفة ما يصلح جزاء لها ولو جاز اثبات معرفة ما يحصل به ازالة اثامها وتغفر ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس بخلاف الاستدلال فانه مبناه على المعنى المعقول الذي تضمنه النص ويكون مضافا الى الشرع ولان الحدود والكفارات

اختلال المعنى الذى يتعلق الحد بنفسه لا البتة الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لا
تمنع بالاجماع كذا فى البيان قوله وبخلاف القياس المنصوص العلة كقولهم سؤر سوكر
البيوت قياسا على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها فى الاصل وهو الطواف وهذا
القياس قطعى لعدم الاحتمال بخلاف القياس الغير المنصوص العلة فانه ظنى ان يكون
الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التى استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول
القطعية قال المحقق البنانى فى شرح المنار القياس ظنى فى الاصل وقطعيته يعارض بيان
وقع سند الاجماع وتكون العلة منصوصة وبه قال صاحب التحقيق قوله والقول ظنى
بعض اصحابنا واصحاب الشافعى وغيرهم انها قياس فقالوا الدلالة قياس حملى لانا وجدنا
اصلا وهو التافيف وفرعا وهو الضرب مثلا وعلة جامعة من شرة وهو الاذى فكان قياسا
لا معنى للقياس الا ذلك لكن المعنى المؤثر لما كان ظاهرا سميناه جليا وليس الامر كما ظنوه عند الجمهور
ولان الاصل فى القياس لا يجوز ان يكون جزء من الفرع بالاجماع وقد يكون هنا ما تخيلوه
اصلا جزء مما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه اعطاء
ما فوق الذرة مع ان الذرة اهلية القياس بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه
سواء ولانا نتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج بها من مشبتى القياس ونفاته الا ما نقل عن
داود الظاهرى لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن ولان الفرع فى القياس ادنى من
الاصل بخلاف ما نحن فيه فانه اما مساو للاصل او اعلى رتبة منه فيه قوله قد اوجب الكفارة
على اعرابى روى ان اعرابيا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت
واهلكت فقال ما اذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق
رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين
متتابعين فقال هل اتيت الا من الصوم فقال عليه السلام اطعم ستين مسكينا
فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا وتصدق
على المساكين فقال على افقر منى يا رسول الله احوج منى ومن عيالى والله ما بين لابتى المدينة احوج
منى ومن عيالى فقال عليه السلام كلها انت وعيالك ففى رواية يخرج ولا يجزى بعدك
قوله ليروعوقاعها بوقاعه قبل وجوب الكفارة على الرجل بالوقاع بمعنى الفطر الذى هو
جناية كاملة مفهوم من الوقاع لغة كما لا بد من التافيف وهذا المعنى يتحقق فى جانبها كما
يتحقق فى جانبه فيلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها
فعل كامل فان الحد لا يجب مع النقصان قوله فان دفع ما قيل قائله صاحب التلويح
خيث قال ان الشافعى مع عدم تحقيقه فى اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم
بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان
صوم يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو
الجناية الكاملة المشتركة بينهما على الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سلكت

النبى صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قضية الاعرابى قول
اذ الكلام بتمكينها مباشرة وفعلا كاملا يكون السبب للكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
بينهما وهو غير مسلم عند الخصم فلا يندفع بما ذكره بل يندفع بانا اشترطنا الجماع التام
يجب ان لا يجب الكفارة اذا لم يكن جماعا تاما مع انها تجب بنفس دخال الحشفة
عمدا فليتامل قوله لوجوب بحد الشرع والحق والفضل لوجود الايلام اذ المقصود من الضرب
هو الايلام وهو موجود فى هذه الافعال وهذا انما يكون اذا كان فى حالة الغضب
واما فى حالة الملاعبة فلا رحمة قوله ومثال الاعلى الخفى نحن الاكل والشرب فيما اشارة الى
رد ما طعن اصحابنا اصحاب الشافعى علينا حيث قالوا انكم انكرتم اثبات الكفارة بالقياس وقد
اثبتموها فى الاكل والشرب بالقياس على الوقاع وتقدير الرد انا ما اثبتناه بالقياس
بل بالدلالة بيان ذلك ان معنى الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع
فثبتت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه وذلك لان الصوم شرع لقهر عدو الله تعالى بمنعه
عن الشهوات ومنعه عن شهوة البطن اشد قهرا لان دعاءها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها
ولهذا شرع فى النهار وهو وقت هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عنها هو الاصل فى الصوم
فكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب افحش لورودها على معنى هو المقصود الاصلى
فيه من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع فكانت الجناية بها اولى لكونها
بمنزلة الضرب والشتم من التافيف فثبت ان الكفارة فيها بالدلالة لما بالقياس فان قيل
الثابت بالدلالة معلوم من معنى اللغة كجرد السماع والتفهم وغيره سواء فيه وجوب
الكفارة بهما مما يشتبه على الفقيه كما اشتبه على الشافعى يعلمان بلغه حديث الاعرابى
فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قلنا الشرط فى الدلالة ان يكون المعنى
المناط للحكم ثابتا بالغة بحيث يعرفه اهل اللسان فليس بشرط بل الشان ان معنى الجناية
فى سؤال الاعرابى ثابت لغة ومفهوم اهل اللسان فكونه من باب الدلالة لكون الثابت به فى غير
موضع النص وهو المتنازع فيه قد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بالجناية
المطلقة ام بالجناية المقيدة بالآلة المعينة لانتفاء معنى الجناية قد يقدح فى كونه من
باب الدلالة وههنا مباحث الاول ان حرمة الفعل تتفاوت باحترام المحل فان اتلاف
النفس اشد من اتلاف المال لكون الآدمى اشد احتراما من المال ومنافع البعض حرمتها كالذى
لكونه سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس عند انتفاء الاحصان
الثانى ان الجناية بالجماع واردة على الصوم لان الجماع مضمون الصوم والاكل ينتقض
اذ الصوم عبارة عن الامتناع عن الاكل المعتاد والامتناع عن الجماع تابع ما دام ذلك ليس
الصوم هو الامتناع عن الجماع معنى كما فى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه والجماع
محظوره لكن الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة
بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لانها ترد على العبادة فتنقيضها وبالجناية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالنقيض تنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض فصار الجماع في المحقق
عاديا على الصوم وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجناية الطارية على وفق
الجناية التي لم تضاد العبادة الثالث ان الجماع مفسد صوم بين صوم الرجل وصوم المرأة
لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت وهما يوجبان فساد صوم واحد فكان
الجماع اقوى الرابع ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد فشرع
الزاجر فيما له داعيان كما قال ابو حنيفة في المواطأة مع الزنا الخامس ان غلبة الوجوع متى
تناهت اباحت الافطار فوجود بعضه يورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة
وفي الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الافطار فوجود بعضه لا يورث شبهة الاباحة والحاصل
انه لابد للدلالة من التسوية بين المحلين وههنا ليس كذلك فان للوقاع مزية في معنى الجناية
على الاكل والشرب والجواب عن الاول انا لا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما لكن الحرمة التي
شرعت لاجلها حرمة افساد الصوم لاحرمة اتلاف منافع البضع مهلوما له ليس بحرام وفي الطعام
ايجابه عندنا بهذه الجناية لاحرمة اتلاف الطعام حتى لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة كما لو
جامع امرأته فعرف انهما في معنى الجناية على الصوم مستويان وعن الثاني بانه دعوى ممنوعة
بل الجماع نقيض الصوم كالاكل لان الصوم امتناع عن قضاء الشهوتين لاباحة الله تعالى الاكل
بالليل وأمرنا متناعهما بالنهار والجناية افساد الصوم وهما في الافساد مستويان فلنا سلمنا
في ايجاب الكفارة وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب الا
افساد صومه وانما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها فوجب عليها الكفارة كما وجب
عليها الحد بالتمكين في الزنا ولهذا لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فليس عليها الكفارة
فعلم ان الكفارة باعتبار افساد صوم واحد لا باعتبار افساد صومين وعن الرابع ان الترجيح
بالغلبة والكثرة عند اتحاد الجنس كما نقله ابو حنيفة في المواطأة مع الزنا فاما جزء قضاء الشهوة
فيما نحن فيه مختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة للغلبة والكثرة بل العبرة للغلبة والقوة
وشهوة البطن اغلب واقوى من شهوة الجماع اذ الانسان يصبر عن الجماع دهرا طويلا ولا
يصبر عن الاكل الا قليلا وعن الخامس انا لا نسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف
وكيف يكون الجماع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا لكسر الجوع بقي ان خوف التلف
شرط تناهي الجوع ولكن بعض العلة لا يعرى بها اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى قوله
الى المعنى المفهوم من النظم لا الى النظم كما في العبادة والاشارة وانما قال اللغة احترازا عما يفهم
اجتهادا او قياسا كان معلوما قطعا يعني ان عرف من النص لغة وعرف قطعا ان الحكم متعلق به
قوله والا فظنية اي وان لم يكن معلوما قطعا بان يكون ثابتا فيكون ظنيا لا يظهر في مقابلة
القطعي قيل الشافعي لا يقول بالدلالة في الاكل فينبغي ان لا يكون من اهل الاجتهاد ولا من
اهل اللغة اجيب بانا بينا وجه الدلالة فيه فلا يفترق خلاف من خلفنا وان كان من اهل
الاجتهاد وقد يجاب ايضا بانا قلنا ان المعنى الموجب هتك حرمة صوم رمضان وفي هذا

المعنى لا يتفاوت بين الاكل والجماع والشافعي يقول شهوة الاكل على خلاف القياس فيقتصر على مورد
النص وفي اكل نوع تكلف كما ذكرنا في البيان قوله قال بعض الافاضل يعني به المحقق الفناري
قوله عدم توقف فهم مناط على مقدمة شرعية كتوقف معرفة القياس عليها الافهم كل احد وهذا
المعنى قد يكون ظاهرا كما في والفعل لها اي وقد يكون خفيا غامضا قوله والمقيدة يعني المقيدة
بالآلة المعينة قوله فالصعاب ان يترك التقسيم بان يقول وحاصله امرنا لتنبيه الادنى
على الاعلى او بالشيء على ما يساويه ثم يقول ان قيل اشتبه الفهم ثم يقول في جواب السؤال
عكس الاشتباه الفهم الى آخر ما ذكره المصنف وهو ظاهر قوله مثال ثبوت الكفارة بمعنى مثل تعارض
الاشارة والدلالة ما قال الشافعي ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها وجبت في الخطاء
للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية فلان يجب في العمد ولا عذر فيه
كان اولى فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية فانه يشير الى عدم وجوب
الكفارة فيه لانه تعالى جعل كل جزاء جهنم والجزاء اسم الكامل التام فلو وجبت الكفارة فيه
لكان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرف بلفظ الجزاء ان موجب النص انتفاء الكفارة
فرجحنا الاشارة على الدلالة وههنا بحث وهو ان كون كفارة القتل العمد مذكورا في اهل اللغة
ان كفارة الادنى لا يلزم ان تكون كفارة للاعلى فهي عين ثابتة بدلالة النص وانما هي بطريق
الاجتهاد قوله ويمتنع تخصيصها اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند
من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت بدلالة
النص والتخصيص يستدعي بقاء العموم واما على قول من يقول بان المعاني لها عموم وهو
الخاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غيره علة حتى التخصيص فانه ربما
قررنا بيانه ان قولنا فخر الاسلام لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غيره علة انما
هو على القول الثاني واما ما ذكره صاحب البيان في بيان ان التخصيص بيان ان اصل
الكلام غير متناول له والحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النصاحة وبعد ما كان النص
متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول سواء انما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا الحكم بدليل
يعترض عليه فذلك يكون نسخا لا تخصيصا ولا يكون هذا من باب تخصيص العلة وهو
غير جائز عند بعض مشايخنا بدليل انه اذا جاز تخصيص العلة فانه لم يجز تخصيص
دلالة النص لما عرفت والمحقق لا يقبل العموم فلا يقبل التخصيص فقد بان بما ذكرنا في
البيان حق البيان قوله فيلتزم كونه علة للحكم وغير علة له الثابت بدلالة النص انما هو العلة
لحرمة التأفيف والا يذاء له حقيقة واحدة وان وجد في محال كثيرة كالضرب والشتم وغيرها
صار كان الشارع قال لهذا الوصف انما وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا
حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه هو علة وليس بعلة وهذا ناقض ظاهر قوله ومتى المقتضى للمنع
مقتضى لانه اذا اقتضاه النص وطلبه قال فخر الاسلام واما المقتضي فزيادة على النص تثبت
شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه

النص يعني بثبت تلك الزيادة لاجل ان تكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله لما لم
يستغن اى المنصوص عليه متعلق بقوله تثبت شرطا وقوله وجب تقديمه مستأنف
وقوله فهذا اقتضاه النص معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى والزيادة لاجل تصحيح
المنصوص عليه شرعا لان النص اقتضاه فى البياعة قوله لما لم يستغن وقوله وجب تقديمه
جواب وقوله فقد اقتضاه النص دليل تسمية بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك
الزيادة وجب تقديمها ليصح لكان النص مقتضيا اياها فسمي بهذا الاسم وهو المقتضى
قوله وهذا القيد بعض شرعا مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب
الميزان احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية وذلك لفرقهم بين المحذوف ما كان ثابتا
لغة بخلاف المقتضى بان المقتضى لو قدر مذكورا لا يغير حكم المقتضى بل يقدره واذا كان
غير المذكور ثابتا بطريق الحذف يغير وذهب الامام ابو زيد الى انه لا فرق بينهما وهذا
مذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغرضهم قوله كما عتق
عبدك عني بالف وكقوله تعالى فتحرير رقبة فانه في معنى امر اى حرر رقبة وهو مقتضى
لان تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه
تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام لا لفظا ولا معنى ومن
نظائر المقتضى على ما صرح العلامة النسفي في شرح المنتخب قوله تعالى فقلنا اذهبا
الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرا اى فذهبا فلم يوفقوا واصروا على
التكذيب فدمرناهم تدميرا وقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانبجرت اى فضرب فانشق
فانبجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالرشاء فقال
يا بشرى لا يقال المقتضى المقدر ما قد ثبت شرعا لو عقلا وليست هذه الاشياء كذلك لانا لا نسلم
ذلك بل العقل يحال في درك هذه المقدمات ولا لوجب اظهارها قوله فصار كانه
قال بع عبدك عني بالف قيل هذا التقدير يكون كلمة عن بمعنى من قوله مبيعا مني بالف
قد يقال الاجنب ان يكون بمعناه بايعا اياه مني بالف فانه لم يعهد ان يقدر المضمن
في مثله الا صيغة اسم الفاعل فالوجه ان يقدر قولك في هذا التقدير كتقدير مونة فيما ذكره
صاحب التلويح ليس بهذه المثابة ولا يخفى ان ما هو اقل مونة اولى ولعله لهذا المراد تأمل
قوله فلا يشترط القبول فيبحث وجوابه هذا يدل على ان القبول شرط في اصل البيع
وليس كذلك بل هو ركن له وايضا اذا ثبت البيع المقتضى ثبت لازمه تقديرا وهو القبول
والا لزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده واجيب عن الاول
بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه التي سواء كان شرطا اصطلاحيا او ركنا وذكر الخاص وارادة
العام مجاز شايع وعن الثاني بمنع ان القبول من لوازم البيع فانه جائز الانفكاك كما في بيع الفضولي
فوله ولهذا يبقى ولاجل انه لا يثبت معه شرط يحتمل السقوط قوله انه يصح الاحرام الكرخي قوله
فانه لا يقول بالاستدلال به بل الاستدلال عنده مقصور على الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة

كذا نقل عنه قوله بلا عموم خلافا للشافعي وتظهر ثمرة الخلاف في جواز التخصيص بالقياس
في جواز العموم فقال الشافعي يجوز لان المقتضى ثابت بالمقتضي كما تقدم حتى كان
الحاكم اثبات به بمنزلة الثابت بالنص لا يابى قبول عمومه كما في النص وعلمنا العموم
من اوصاف النظم وعوارضه ولا نظم لحقيقة لا يجوز العموم من يقول بالعموم وما
ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات عمومه فيجوز لعلماء الكلام حمله
بدونه فيبقى فحوى غيره من الحمل المقول والتبع على الاصل كذا ذكر شمس الائمة السرخسي
لا عموم للمقتضى بل العموم للالفاظ الالهاني التي تقتضيها الالفاظ ضرورة وهو قول بعض
كتاب اصحابنا الشافعي حتى دل العقل والشرع على اضمار شيء في الكلام حمايته على اقل ما يجب
وبحرد شد تقديرات يستقيم الكلام بها كان لا يصح اضمار الكل وهو اكثر حتى لو
لا عموم للمقتضى اما لو تعين واحد من تلك التقديرات لو كان مظهرا كما كان مقدرا
كذلك وكذا لو كان خاصا كذا في البيان قوله ثبت البيع كل من جعله افضل الافاضل
السرخسي المقتضى قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبدك عني بكذا فان مقتضاه بيع عبدك
والجمع المضاف للعموم ولا يخفى ان هذا ليس من عموم المقتضى بل من العموم الاضافة الجنس
وهي مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف وهي بيع واحد ثابت بعقد واحد فلا يصح ادعاء العموم
والحق ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عند الاكثر انتفاء عموم عند جعل المقتضى
كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت البيع لا يكون ثابتا في حق وجوب القبول
لا غير كما لو باع ولو كان مذكورا بان قال بعتك بالف وقبلت لكان ثابتا في حق صحة الاعتاق
في حق جميع احكامه فاذا ثبت مقتضى يكون ثابتا في حق صحة الاعتاق لا غير فيصح ان لو جمع
الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور بحيث اثباته يجب والا لم يكن الكلام صحيحا ولكن
الكلام فيما وراء ذلك ولا يكون عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما بين عند
اولى الفهم قوله والذي ويجاب ان تصريحه لانه ضروري الى ثبوتها لا قتضاء قوله لان
العموم لفظي الى عدم عمومه وهذا ظاهر قوله فتبطل بثلاث الثلاث في العدة تعقيب يقع قبل قوله لان امرأته
بعد الدخول بها اعتدي وسوى الطلاق يثبت الطلاق فاقتضاه ان الامر الاعتدي اذا فاصح
بعد الطلاق فكانه قال اعتدي لاني طلقتك فيكون رجعيا فلا يقع بنية الثلاث والبينونة
لانهما نوى الضرورة ولو قال لها قبل الدخول لا يمكن اثبات طلاق قبل الدخول لانه فقد لا يقتضي
وهو العدة لانه لا يجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فيحمل على استعجال الامر
سبب الاعتداد في الحال كما في المدخول بها فاستقيم الحكم لسبب قوله لو قال انت طالق ثلاثا يقع
لو قال انت طالق ونوى الثلاث لا يصح نية بل يقع به واحدة رجعية خلافا للشافعي
لانه ذكر الطالق فغلب صفة المرأة لانه الموصوف كقولك جاءت حاملة طالق فان الحمل
قائمة بالموصوف به وهو المصدر لا على مصدر قائم كما لو وصف غير المدخول بها بالبينونة
التطليق الذي هو محل النية في الوصف فصح به اثبات شرعا ثم وقع الكلام في ان

في هذا الكلام مع أن الوصف بالحال الصفة القائمة في المحل لغو كقولك أنت قائم فيكون
ثبوت البين وقوعه لا اقتضاء ثم وجوده يصحح الكلام ووقوعه لثلاث فوق الضرورة فلا يثبت
قوله فإنه وإن دل لغة على ما مضى لغة لا على مصدر في الحال فينبغي أن يلغو
لأنه لا تطليق لكن موجودا في الزمان الماضي فيصح بناؤه عليه لكنه جعل إنشاء تصحيحا
ليوجب بعمومه ما من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت به شرعيا لا لغويا فلا يصح
التعميم فيه قلت هذا قياس مع الفارق يقرره ما ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت
واشتريت وطلقت وطالقة كلها في الشرع إنشآت موضوعة لإثبات هذه المعاني
فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الإنشاء يكون مستأخرا لا مستقدما فيكون ثابتا
بعبارة لما اقتضاء فيخصص بمن تحمل طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث وتقرر الجواب ما
ذكرتم فإنما يلزم ان لو لم يكن جعله إنشاء بهذا الطريق وهو ممنوع فعلى هذا لا يكون
خبرا عن الإخبار بالكلية لأنه لو قال للمطلقة والمكوحة أحدكما طالق لم يقع
الطلاق غير أنه لو كان إنشاء لكان يبنى على طريق الاقتضاء تأمل وليس معنى بقائها بمعنى أن
فصلا لمنسبة الخارجية ليتكون هذا إلا فيما هو خبر حقيقة وتلك الصيغ إنشآت شرعا
حقيقة لكن لو حظ فيها جهة الإخبارية اللغوية ونظر الإنقاب فإنها علام حقيقة
لكن يجاب بمنع هذا المعنى المقتضي بالنظر إلى الأصل وبهذا يندفع ما أورده صاحب
التلويح من الإيرادات الأربعة على ما ذكره المصنف له بخلاف طلقتي نفسك يعني قوله
طلقتي نفسك بخالف ما ذكرنا من المسائل حيث يصح نية الثلاث فيه دونها لأن المصدر
هنا ثابت لغة لا اقتضاء كالمذكور بخلاف الحذوف فيصح فيه نية العموم والخصوص لأن الأمر
وضع لطلب المصدر في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل
يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الأمر لغة وإذا صح كان المصدر ثابتا لغة
لأنه مختصر من قولك افعلي فعل الطلاق والمختصر في الإفادة كالمطول والمصدر اسم
جنس يقع على الأقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث فيه كما تصح في المطول وبما قررنا
ظهر أن قولهم إنه من قبيل الحذوف إنهم لم يريدوا به المحذوف المصطلح لأنه لا تقدير
فيما صار علما عنا وثمان ومنعتا لمعنى واحد خمسة وعشرة الأخمسة قوله ولم يجز
نية الثلاث في قوله لا يقال لم يجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار باعتبار العموم
ونظر مما الدفع أنه لم يجز لأنه يجاز في صفة اللفظ والمقتضى ليس باللفظ كما سيق وهذا
لا يتأتى إذ يتأتى على عدم عموم المقتضى بما نظر إلى أنه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثلاث
بطريق الاقتضاء يقول نريد بجميع ما تحته من الأفراد وهو معنى عموم المقتضى قوله والبائن
كالطلاق بالمال يقال لكم يختلم المصدر الذي يتبع من المتكلم أمرا شرعيا لا لغويا
فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك المصدر الثابت من المتكلم بقوله
أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث ونقرر الدفع أن المصدر

الثابت ههنا اقتضاء وهو البينونة فتنوع أن نوعين وذلك أنها تتنوع إلى خفيفة وهي التي تقطع
الملك الثابت بالنكاح وإلى غليظة وهي التي تقطع الحلية في حق الزوج وتستلزم النوعين
صحيحة في المقتضى لأنه لا بد أن يثبت أحدهما إذ لا يمكن اجتماعهما معا فلا بد أن ينوي أحدهما وعند
نية الكامل يثبت العدد فيه ضمنا لا قصدا كالملك في المنصوب يثبت في ضمن ملك الضمان
ضمنا لا قصدا حتى لو نوى ثنتين لا تقع إذ الضرورة في العدد الملحق فيثبت ما يرتفع بالضرورة
وهو الأقل ولا كذلك في النوعين لأنه لا يتصور فيه الأقل لأن الأصغر لا يكون الأصغر فتبين
أن الطلاق يتنوع أيضا فتنية الثلاث تقتضي تعيينها أحد نوعيه فينبغي أن يصح فإنا نقول البينونة
تتصل بالمحل في الحال لاتصالها بالمحل وجهان انقطاع يرجع إلى الملك وانقطاع يرجع إلى المحل
كما ذكرنا فيتعدد المقتضى بناء على تعدد المقتضى وهو البينونة فيصح تعيين أحدهما بالنية وأما
قوله أنت طالق فغير متصل بالمحل في الحال إجماعا فلا يوصف بالكمال والنقصان لأن بعد حلوله بالمحل
لأن الأفعال قبل الحلول في المحل لا توصف بالنقصان والكمال لأنها حركات على نمط واحد وإنما توصف
إذا ظهر أثرها في المحل فحينئذ يتصل الفعل بوصفه بالكمال وإن لم يتم بالنقصان وإنما قلنا إنه غير
متصل بالمحل في الحال لأن حكمه إما وقوع الملك الثابت بالنكاح وإنه معلق بانقضاء العدة فوقوع الملك
بالشرط عدم قبله وإما تفويت المحل الأصلي وإنه معلق بكمال العدد لاتصاله بالمحل وإنما الثابت في
الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتنوع كالرمي فإنه بمنعقد علة عند الرمي وإنما يتنوع أثاره
من الجرح والقتل فلا تنوع هنا إنما يتنوع بالعدد الذي هو حاصل في التنويع فلم يصح نيته هنا
بخلاف إثبات العدد في المقتضى قصدا لا ضمنا وإذا لا يجوز قوله كما إذا قال لأجنبي نوى
تخصيص الفاعل لا يصدق لأن الفاعل مذكور اقتضاء لأن الصيغة مبنية للمفعول والآلة
لها على الفاعل من حيث اللغة فتبطل نيته كذا في الجامع البرهاني وقال في البيان لم يصدق قضاء
ولا ديانة وعن أبي يوسف أنه يصدق ديانة لأنه نوى التخصيص في المصدر وقلنا إنه ذكر
الفعل لا السبب بل بيت السبب مقتضى لأن الاحتمال يقتضي سببا ولأن عموم المقتضى فتبطل
قوله فنوى طعاما دون طعام لم يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لأن طعاما ثابت اقتضاء
لأن الأكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل والفعل لا يكون إلا في المحل ودليلا عليه لغة لكن الفعل
لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى فحق ما تلفظ به من الأكل دون صفته البينة إذ هي فوق
الملفوظ فثبت فتلغو قوله فإن قيل حاصل أن كون مسألة الأكل وطعام من قبيل المقتضى على قول
من فسر المقتضى بما يثبت لتصحيح الكلام شرعا أو عقلا ظاهرا بناء على قول من جعل المقتضى أمرا
شرعيا فهو مشكل لأن افتقار الأكل إلى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من له أدنى تدرع
أصلا ورد بأن عدم استفادته من الشرع ممنوع إذ يفقد أنه يفيد شرعي وانتفاء ما شرط
الإمكان فيما في الذهن ولا يخفى أن المراد بأن صحته موقوفة عليه شرعا بمعنى أنه لو لم يكن حكم الشرع
لصح الكلام وههنا ليس كذلك لأنه لو لا الحكم الشرعي لم يصح الأكل بدون المأكول لغة كما إذا قال
لا أخرج ونوى مكانا دون مكان فإن قوله لا أخرج يقتضي خروجا لغة ولا يقتضي مكانا لغة

ويثبت ذلك مستثنى لان الخروج مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه وكذا لو نوى زمانا
دون زمان قوله وان منعه الآمدي حيث قال في الاحكام فان قيل يلزم على ما ذكرتموه
الزمان والمكان فان حقيقة الاكل لا تتم النفي ولا اثباتا الا بالنسبة اليهما ومع ذلك لو نوى
مكانا معينا او زمانا معينا فانه لا تقبل قلنا لا نسلم ذلك وان سلمنا فالفرق حاصل
وذلك لان الفعل وهو قوله اكلت غير متعد الى الزمان والمكان وهو من ضرورات الفعل
فلم يكن الفعل دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص اللفظ به لان التخصيص عبارة عن
حمل اللفظ على بعض مدلولاته بخلاف المكان على ما سبق كذا نقل عنه قوله والمصدر المنفي
جواب عما يقال المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة لا اقتضاء وهو نكرة في موضع النفي فيصير
عاما فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال ان اغتسل اغتسالا او ان كلت اكلا مثلا وتقرير الجواب
ان المصدر انما ثابت في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه توقف الكل على الجزء هو الدال
على نفس الماهية دون الافراد اذ لا تعلق للفعل على الفرد بل على تجرد الماهية مع مقارنة
الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص لكن المفهوم من ظاهر كلام فخر الاسلام في الجامع
انه نعم حيث قال لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة لا قضاء
وقال القاضي ابو هاشم لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم فلا يحتمل التخصيص
كما في الاغتسال ووجه كلام الجامع يانه محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهذا التوجيه
في غاية البعد لانه على هذا لا يصح قوله صدق ديانة بل يجب ان يقال صدق ديانة وقضاء
ووجهه صاحب الكشف وتبعه صاحب البيان بان ذكر الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر
نكرة في موضع النفي فصار عاما بصفته وهو ان يكون مديدا لمثل السفر وقصير امثل الخروج
الى المسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامها وقد يوجه بان مبنى الايمان على العرف
فاذا قيل خرجت من البلد يفهم في العرف السفر قوله الا اذا شنع يعني اذ ذاك المصدر لا يعم في
جميع الاوقات الا وقت تنوعه فح يصح نية نوع دون نوع وذلك كالمساكنة يعني لو حلف
لا يساكن فلانا ولا نية له فالمين واقعة على البيت والدار لان المساكنة مفاعلة من السكنى
فتكون المساكنة بوجود المكث في مكان منهما على سبيل المخالطة وذلك اذا اسكنا بيتا او
دارا كل واحد في بيت لان جميع الدار مسكن واحد ولو نوى بيتا واحدا صحت نيته ولم يحنث
بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن يتناول البيت اقتضاء الا انهما
صحت نيته حيث انه نوى محتمل كلامه لان المساكنة فعل يقوم بهما باتصال فعل كل واحد منهما
يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال اما في الدار فيحصل الاتصال في موضع السكنى من ارائك
الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في مصلى السكنى واذا لم يتناول شيئا يحنث بخلاف السكنى لان السكنى في
دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا في بيت وبالمساكنة في بيت واحد يحنث
بعموم المجاز فاذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من المساكنة بعينه حيث لا تصح نيته وهذا
معنى قول فخر الاسلام لا يصح نية لو نوى شيئا بعينه قوله فانها اذا ظهرت نعم كما لو قال ان اغتسل

نسخ كذا في البيان
لان الخلاف فيما لو نوى في
الدار المساكنة
صح

احد ونوى تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة في موضع
النفي لان الشرط فيه معنى النفي فصح قبول التخصيص فان الخاص يقبل ما لا يقبل العام
الظاهر وفي تحقيق عليه وكذا لو قال انا اغتسلت غسلا او نوى من الجنابة يصدق ديانة
لانه نكرة في موضع النفي وهو اسم للفعل وضع له غير قابل للصيام ولهذا يصدق فيه لكنه
خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فلا يصدق قضاء كذا في قواعد الفرع عن البخاري وفي
الجامع البرهاني لو قال انا اغتسلت اغتسالا ونوى التخصيص صح لان الغسل يتعرض لقيام
الاسم والاسم عموم فتصح نيته ديانة بخلاف قوله ان اغتسلت لان الغسل فيه غير
مذكور مرتجا وان كان مذكورا معنى فلا يقوم مقام الاسم وكونه مذكورا بمعنى الفعل
لا في قامته مقام الاسم لا يقال ان لم تصح من حيث انه تخصيص ينبغي ان تصح من حيث
انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه تطهير المتدنث
وهذا الاوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ عند عدم النية وقد يقال الاغتسال اللفظ من
باب التفعل وهذا التنوع من حيث الشرع فقوله لو خرجوا لحلوف على العموم فانه
لو صور هذه الافعال بدون المذكورات يحمل الحنث كما اشعر به الجامع فقوله
وتحقيق مذهبنا قال في حواشيه على التلويح تسلم ان المصدر موضوع للجنس لكن يحتمل
غيره حتى انه يتعرف عنه الالف واللام كالاستثناء ونحوه كما في قولهم لعالم ان نظن الا
ظنا فلو لم يحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المراد بما ذكر في الجامع لانه لما كان محتملا صدق
من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر هنا دليل على العموم كالاستثناء
ثمة والحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم فقط فان كان تاكيدا
للمصدر المضمر جعل مضافا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل المضمر على العموم لجواز ان لا تراعى
ثم قال وهذا هو التحقيق عندي لما قال في فصول البدايع ان الاكل والاكل كلاهما للنفي
لكن الاكل في الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض افرادها بالمنافاة الظاهرة فلو نوى ما كولا دون ما كول لم تصح
نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او لا آكل اكلا اذ يقصد به عدم التعيين المطلوب
عند المتكلم فاذا فرق ببيان نيته فقد عين احد محتملاته فلا يرد انه تاكيد بقوته تاويل
الاول بلا زيادة ولا تفاوت ونظير الفرق بين قوله لا ادخل وبين قوله لا ادخل على العموم
فيما مر من الفرق الواضح بين الجلي المساوي للعموم والمنتشر قضاء بخلاف العموم لاحتمالهم
وذلك لان اضافته بانه فساد مما ذكر في الجامع وايضا الاوجه الاستشهاد بالفرق بين عدم احتمال
التخصيص في قراءة الفتح لكون اللفظ نصا في العموم والاستمرار وعدم احتمال قراءة الفعل
المنفي لاستمالة العموم والاستمرار فلم يبق ما هذا كلامه ولا يخفى ما بين كلاميه من التدافع لعدم
شيء المضمر في اول البحث عروض الجزء من حواشيه على صاحب التلويح بانه ذكر ثم خالف
لما قاله هنا ولا يليق منه مثله مع انه انما نقله وهذا الشنع من كل شنيع كما لا يخفى على من له ادنى
ثلاثة افهام هذا اقصى ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية وما اضمر لصحته شرعا كقولك اعتق عبدك عني بالف وسمي الكل مقتضى وقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضي ابي زيد لانه عرف بانه المقتضى زيادة على الفصل ليتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها التي ليتحقق معناه على تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا وقالوا جميعا يجوز عمومه خلافا للقاضي وخالفهم الايمة فخر الاسلام وشمس الائمة وقصد الاسلام ابو اليسر وصاحب المنار فقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما ورده محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الان ما يسير لم يقل بعموم المحذوف فاضاع سبب مخالفتهم اياهم سلموا في بعض افراده وهذا النوع عموما على نفسك ان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة فصلوا بين المقتضى والمحذوف وجعلوا ما يقبل العموم محذوفا وما لا يقبله مقتضى فاحتاجوا الى الفرق بينهما بالعلامة والحاصل ان الفرق بينهما يتحقق من اوجه احدها ان المقتضى شرعي كثبوت المسند الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه لما وصفها بالطالقية اقتضى ذلك وجود التطليق من قبل ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي والثاني ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى وتصريح المحذوف يتغير والثالث انه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع القرية وشرط المقتضى ان لا يتبع والرابع انه في باب الاقتضاء يكون المقتضى والمقتضى مرادين من الكلام كما في قوله اعتق عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين من الامر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصحح فان المراد بالسؤال في قوله تعالى واسئل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبل عندك من فصلوه عن المقتضى لا يقال لما انفصل المحذوف كالمذكور يكون له حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريقة المتقدمين يمكنه ان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يسبق العبد على تقدير شرطه ملكا لهما مورد بل يصير ملكا للامر فيصير كانه قال اعتق عبدك عني وهذا تغيير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشراي فنزع فراى غلاما متعلقا بالرشاء فقال يا بشراي واشباهها وقولكم المقتضى لتصحيح عموم الكلام وتقويم معناه لا لافادة كلماته فلا يكون مقصودا لم نسلم ولكن المقتضى لتصحيح عموم الكلام وتقويم معناه لافادة كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا هذا قال الفاضل القاآني هذه اعتراضات هائلة تحرت في حلها فضلاء الدهر وذكاء العصر لكن محامات الاخلاق عن مطاعن الاخلاق من اشرف الخصال وغاية الاضاف فذلك وعاتي الى التجاسر في الجواب فلا نتنزل الى الاعتساف فاقول لا نسلم ان تقدير المقتضى

يؤدي الى التغيير المذكور وان التصريح بالمقتضى يجوز الا يرى انه يقول المأمور عند الامتثال اعتقت عبدي عنك حتى لو قال بعتك مثلا بالف درهم واعتقته لم يجز عن الامر بل يكون مبتدأ ووقع العتق عن نفسي ولو سلم التغيير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نحن فيه فان الفعل اليسير لم يتغير به معنى الكلام الذي قصد تصحيحه والتغيير الذي ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه الا يرى انهم قالوا في المحذوف عند تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى المقدر ولا يوجد هذا التحول في مسئلة الاعتاق وقوله في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ممنوع لما بينا ولئن سلمنا ان تلك الايات من قبيل المحذوف بل هي من قبيل المقتضى وقد نص عليه العلامة النسفي في شرحه للمنتخب نعم واهل العربية يعدون الكل محذوفا ولا فرق عندهم بين المقتضى والمحذوف قوله اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور وفي التقرير اي يصير مفيدا المعنى وموجبا لما بنا وله قولهم بخلاف المحذوف فالمضمر اكثر مما لم اشرف اللفظ كقوله ويلزم اي ورب بلدة وقوله اهلها اي اهل بلدتك بخلاف المحذوف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه سبعين رجلا ثم قال الامة قال فخر الاسلام وقد يشكل على الساسع الفصل بين المقتضى والمحذوف على وجه الاعتضاد وهو ثابت لغة وتواتر ذلك ان ما اقتضى غيره يثبت لاجل صحة ما اقتضاه وان كان محذوفا فقدر مذكورا انقلب عن المذكور مثل قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية فالاهل محذوف على سبيل الاستعارة لعدم الشبهة الا ترى انه متى ذكر الاهل انتقل السامع من القرية الى الاهل والمقتضى لتصحيح المقتضى لا تقاوم مسئلة قول النبي عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا اظهر المضمر استفصل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله عليه السلام الحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء وهذا الحديث من قبيل الاقتضاء لكونه لان الحذوف [illegible] وهو ثابت لغة كما بينا بخلاف لانه [illegible] فامر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة [illegible] الفرق بينهما المقتضى والذي لاجل الاحتياط [illegible] بينهما ان الذي اقتضى غيره فهو الذي [illegible] كان الشيء محذوفا فقد ذكرنا ان لا تقطع [illegible]

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الى المقدر كما في قوله تعالى اخبارا واسئل القرية لعدم الاشتباه اذ القرية غير مسؤول الا
يرى انه متى صرح بالاهل انتقلت اذهان السؤال عن القرية الى الاهل فكان محذوفا فالاقتضاء
لان المقتضى يتصحح المقتضى لا لنقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف ومن نظائره قوله عليه
السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فالماهية والاستغراق لا يعهد بالاجماع وهما واقعان في الامة
فيكونا المعنى ظاهر غير ممكن لانه يقتضي ان الكذب في كلام الشارع فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة
الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه مما يقتضيه هذا الكلام لان تصرف الشارع في الاحكام
ولما ثبت ان الحكم مقدر كان من المحذوف لما من المقتضى لتغير ظاهر الكلام عند تصريحه وهو
انتقالي الرفع عن فعل الخطاء واختيار اليه جمع بين المحذوف والمضمر في قوله كان الحكم
مضمرا محذوفا مع ما ذكرنا من الفرق بينهما لان بعض الاصوليين يعد هذا النوع مضمرا وقد
سماه هنا محذوفا وجعله فيما سبق من باب الاضمار فجمع بينهما هنا اشارة الى ان المراد ذلك
النوع لا غير والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده وقوله وكذلك يعني مثل قوله تعالى واسئل
القرية قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فان المقدر فيه من قبيل المحذوف لما من قبيل المقتضى
لان العمل يظاهره غير ممكن لانه يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية لدخول لام الاستغراق وقد تحقق
كثير من العمل بلا نية فلا بد من اذ اضمار شيء لئلا يلزم الكذب على الشارع وهو الحكم والاحتياج
وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير مبتدأ وينتفع ويتغير لفظ الاعمال الذي
كان مرفوعا ان محكوما عليه فكان من قبيل المحذوف ولما كان عند من قبيل لزم عليه ان يقول
بعموم المقدر وهو الحكم في الحديث كما قال الشافعي لانه ثابت لغة ولم يقل به وانفق خلقا
على عدم جواز عمومه فعلم انه من باب الاقتضاء اذ لا مانع لعمومه غيره فاجاب عن ذلك بان
سقوط عمومه ليس من قبيل الاقتضاء بل من قبيل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم عنده
فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء وقوله وما حذف اختصارا يعني ما حذف
لاجل الاختصار يقبل العموم لان الاختصار احد طريقي البلاغة فكان المختصر ثابتا لفظا
والعموم من اوصاف اللفظ وقوله فلا يزيد عليها اي على الضرورة وانما تندفع بالخاص فلا
يصار الى العموم للضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل هذا تحقيق كلام الامام فخر الاسلام
في هذا المقام قال صاحب البيان اختار هنا هذه الطريقة وفي شرح التقويم طريقة
المتقدمين كما اختاره القاضي ابو زيد قوله وانما حذف فخر الاسلام يعني في اصوله والا فقد
ذكره في بعض تصانيفه لانه اراد بالصحة الصحة المشروعة لان الصحة في الاصول ولكذا في
الفقه اذا اطلقت يراد بها الصحة المشروعة كما في سائر ابواب الفقه اذا اطلقت يراد بها
الصحة الحسية كما في سائر ابواب الفقه قال في التقرير هذا صحيح لان الحكم الشرعي هو المستند
بالصحة بعد وجود السبب والشرط وانتفاء المانع والمراد بقوله الى ان يتم حيث يتقيد بهذا القيد ولا يخل
عدم ذكره في الاصل بالمقصود لان الصحة المشروعة هي المطلقة فاذا كان الاول خرج المحذوف وهو مقتضى
عليه قوله والحاق الثاني بالاول محل فتعين الثاني وحمل بالزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عندنا
قوله قيل في توجيهها القائل صاحب البيان قوله لا يخفى على المتامل الجنين انه لا
غبار في هذا التفسير وليت شعري كيف خفي المعنى على هذا الناب فعدل عن نهج الصواب
قوله لا علامة كما جعله فخر الاسلام قوله وان صح تاما فقد كفوه وقال فخر الاسلام ويصلح
لما اريد به من المعنى وبالجملة علامة المقتضى ان صح مفيد المعنى وان لم يصح تاما فقد كفوه ومن حيث المعنى تاما وله ولا
يتغير معناه ايضا وبالجملة يقع الفرق بين المقتضى والمحذوف قوله فان النوع قد
يستتبع مثله واعلم ان المقتضى اذا كان ثبوته بطريق التبعية لزم ان يكون صالحا لتبعية
المقتضى فاذا قال لعبده اعتق عبدك عني على كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق الامر
بهذا الامر اقتضاء كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف فان اهليته
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها واذا لا يحتاج ان يكون الكفارة محلا
بالشرع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء لصحة الخطاب بالشرع لان الايمان
اصل العبادات ولا بها فلا يصح تبعا لما دونه ولزم ان لا يكون ثابتا بشرط المقتضى لا بشرط
نفسه اظهار للتبعية ولو اعتبر شرط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرط
المتبوع كما لو صار مقيما وان كان في وسع الاقامة بنية الاقامة من اول الوقت فان
المقتضى مع حكمه حكم للاصل لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع المقتضى فيكون المقتضى مضافا
اليه بنفسه وحكمه بواسطته ولا يلزم منه ان المقتضى اصلا يوجب ان لا يثبت في ضمن المقتضى
والمقتضى يثبت ضمنا له فصار ثابتا به ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته كما لصلوة توقفت
على الوضوء وهي اصل له فصار ثابتا به يعني بالمقتضى بفتح الثاء اثبات بفتح الثاء وصفته
دون معناه المستنبط حتى لا يصار اليه القياس بلا تفاوت والثابت بالمقتضى بمعنى الاثبات نص
الا عند المعارضة فان الثابت بالنص لو اشارته او لالته او فحواه فهي اثبات بالنظم
او بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى بفتح الضاد لما تضمن الكلام شرعا فكان ثابتا من
وجه دون وجه فيكون الاول قويا فالصاحب البيان وما وجد المعارضة المقتضى مع الاقسام
المتقدمة نظيره كالحلف بعضهم في ايراد المثال يقول الله ما اعتقه ولا يعتقه ثم قال الباني
اشتريه قبل ان اعتق عبدا لشيء عني هذا الحالف ما اعتقه لا يحنث لان البيع لا يقدر الا على الملك
الذي ورد في حق زيد بن ارقم يدل على الجواز فهو جواب الاشكال الذي هو مبني على قبول المحل
بحكمه ولا اقتضاء بدليل على الجواز فهو جواب الاشكال الذي هو مبني على قبول المحل
التساوي بينهما والاستساوي بينهما لان المقتضى يثبت بمقتضاه كلام لا يحتمل الارادة
بالسنة فان بيعا رضان ولان يعدم المحل فيما ذكر بعد ما وجد لا يمنع الحنث في الحلف على
لو صيرها بالبيع لا يحنث ايضا لانه وجب ذلك البيع لحق الغير حتى لو اعتقه المشتري عن كفارة
آخر فلا يكون هذا تفاوتا معارضا قوله فصار ثابتا به يعني بالمقتضى بفتح الثاء اثبات بفتح الثاء وصفته
صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من الشرائط الاسد الاولى والثالثة فهي على الصحة الشرعية وغيرها اما ان يكون بلا اخراج

يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء وهم الشافعية والاشعرية وبعض الحنابلة كذا نقل
عنه وهي فاسدة عندنا قولهم منها مفهوم المخالفة اعلم ان عامة اصحابنا الشافعي قسموا دلالة
اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا
ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
في الحكم للمنطوق ويسمونه بلحن الخطاب وبفحوى الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص
والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمونه
دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر وقد ذكر المفهوم المخالف شروطا
منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم ومساواته في الحكم والا استلزم ثبوت الحكم في
المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مفهوم مخالفة وفيه اشارة الى انه لا يشترط في مفهوم
الموافقة الاولوية بل يكفي المساواة وان كان المفهوم من اصول ابن الحاجب اشتراط الاولوية
ثم ان صورة المساواة يجري فيها القياس ايضا كما يفهم من كلام صاحب التنقيح وما ذكره
العلامة من انه يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية واما على تقدير المساواة فلا مفهوم
موافقة ولا مخالفة مما يعتد به ومنها ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاعلب المعتاد مثل
وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور ومن شأنهن ذلك فقيدية
الحال لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه ومثله قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع انما يكون عند خوف ان لا يقوم كل من الزوجين
بما امر الله تعالى به فلا يفهم منه ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومنها ان لا يكون المنطوق لسؤال
سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول
في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة من ان لا يكون
لجهالة المخاطب بان يكون الحكم في المسكوت عنه معلوما او في المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان
كان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول عليه السلام في
الغنم السائمة زكوة وظاهر كلام المحقق في شرح اصول ابن الحاجب يشعر باعتبار الجهالة
في الكل اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يتسنى ذلك بل الجمهور الشوافع ذهبوا
الى اعتبار الجهالة في جانب المخاطبين فاحتمال المعنى ذلك فهو ايما قلنا ان الاستدلال موقوف
فان لم يحكم بصحة ما ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلي ولا مدخل له هنا واما نقلي
لعدم التواتر فكذا ينبغي ان لا يختلف فيه ايضا احاد وانه لا يفيد في مثله لان المسئلة اصولية
ولا يمنع استدلال الصحابة والتابعين في مثله ولانا نمنع العمل بالاحاد في مثله لان الادلة الاحكام
لعدم التواتر في جميع افرادها وانما قطعنا بالعمل بالاحاد لانعقاد الاجماع كما تواتر الكتاب في
فرض جزء من الاصابع وتواتر الاحاد في تعيين الاصبع الخنصر والوسطى والسبابة وسيجيء قوله
عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله لا نكاح الا بولي وقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد
وقوله لا تسافر المرأة الا مع ذي محرم وقوله لا تصوموا يوم الفطر ويوم النحر وقوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا مثلا بمثل يدا بيد وقوله لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل وقوله لا تبيعوا الدرهم
بالدرهم الا وزنا بوزن وقوله لا تبيعوا الحنطة بالحنطة الا كيلا بكيل وقوله لا تبيعوا الشعير بالشعير
الا كيلا بكيل وقوله لا تبيعوا الرطب بالتمر الا كيلا بكيل وقوله لا تبيعوا الحيوان بالحيوان نسيئة
وقوله لا تبيعوا ما ليس عندك وقوله لا تبيعوا ما لم تقبضوه وقوله لا تبيعوا ما لم تضمنوه وقوله
لا تبيعوا ما لم تملكوه وقوله لا تبيعوا ما لم تستوفوه وقوله لا تبيعوا ما لم تجوزوه وقوله لا تبيعوا
ما لم تحوزوه وقوله لا تبيعوا ما لم تقبضوه وقوله لا تبيعوا ما لم تضمنوه وقوله لا تبيعوا ما لم تملكوه
وقوله لا تبيعوا ما لم تستوفوه وقوله لا تبيعوا ما لم تجوزوه وقوله لا تبيعوا ما لم تحوزوه

اما الملازمة فلان الذي به ثبتت في الامر وهو الحدوث عدم الفائدة قائم في الجزء وامتناع
اللازم فلانه لو كان في الشام الغنم السائمة لما دل على عدم المعلوفة فيها وهو معلوم من اللغة والعرف
قطعا ورد بمنع الملازمة بالفرق بين الخبر وغيره وحاصله ان الخبر فائدته التخصيص بالوصف
هو مخالفة المسكوت عنه المذكور في الكلام النفسي فانتفاؤه عن المسكوت عنه يتعين مرادا قصدا
بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي بخلاف الحكم الذي هو الخطاب فانه ثبتت نفسية
ليس لها متعلق هي النسبة الخارجية فاذا انتفى في المسكوت عنه ما يتعلق به ثبتت في عدم الحكم
الذي هو الايجاب والتحريم ونحوهما خارجة كقولنا في الشام الغنم سائمة وقد دل على ان المعلوفة
قد يخبر عنها بالكون في الشام لكن لما لم تكن متعلقة للخبر الذي هو وجود المعلوفة في
الشام لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلوفة في الخارج وجود المعلوفة في الشام اصلا في
الخارج لجواز ان يحصل في الخارج ما اخبر به قط بخلاف حكم الشارع بانه في السائمة الزكوة
كان معناه ان خطاب الطلب يتعلق بالزكوة في المعلوفة ولا يخفى ان اعتراف بما ذهب اليه الخصم
من ان الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلا معدوم مسكوت عنه يتعرض الاثبات ولا بالنفي ولا بالاباحة
لانه تسلم ان غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء لا يتحقق القول
الذي هو واجب فعدم وجوبه بناء على عدم وجود يرد هذا انقسرا ادعاه الخصم قوله ولو لا ذلك
لبطل قوله بالمفهوم قد يبطل بانه لو ثبت المفهوم لما ثبت خلافه واللازم منتف اما الملازمة
فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف بحكم الاصل واما انتفاء
اللازم فلثبوت خلافه في مثل ان اكلوا الربوا الآية فان قوله اضعافا مضاعفة قيد لوصف
وقد تحقق التحريم عند انتفائه ورد او لا بمنع الملازمة من اصل الدليل لجواز ان يكون
المفهوم حقا وثبت خلافه احيانا بما دل على دليل قطعي لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيا
وثانيا بمنع انتفاء اللازم لجواز ان يثبت التعارض لقيام دليل عليه لان الاصل
عدمه وربما يقال ان دليلنا على نفي المفهوم بان ثبوته قد يقتضي الى خلاف الاصل وهو التعارض
بمعنى تقابل الدليلين في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد
منع لزومه وكل ما يفضي الى خلاف الاصل فهو مرجوح بالنسبة اليه لا يقضي الى عدم ثبوت
المفهوم وكل مرجوح فهو منتف مالم يقم دليل عليه صحيح فان نجز الخصم عن اقامة الدليل
على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان اقام كما قد دليل معارضة والمعارضة
القادح في صحة الدليل ثم يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم ان التعارض بالمعنى المذكور
خلاف الاصل بان الافضاء الى خلاف الاصل في الجملة لا يقتضي الاحتراز عنه حيث في الجملة وهي
لا تقتضي الا الانتفاء في الجملة وهو لا ينافي ما يدعيه من الثبوت في الجملة قوله قال به ابو بكر
الدقاق من اصحاب الشافعي وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية تمسكوا في ذلك
بانا لا نضارع فحوى اعدم وجوب الاغتسال بالاكسال من قوله عليه السلام انما الماء من الماء وكانوا
اهل اللسان وفصحاء العرب ولو لم يكن ذلك مرجحا للمنفي لما صح الاستدلال به لانه محتمل لان يسلم

انتهى فهو اذن من اللام الاستغراقية ترجع باضافة الى الماهية هذه الصيغة تفيد الحصر لكن
لما انعقد الاجماع على وجوب الغسل من المني والحائض بعد انقطاع دمها بقي الاختصاص فيهما وهو ان ما يتعلق
بالمني وصار مقتضاه وجوب جميع الاغتسالات التي يتعلق بقضية الشهوة منحصر في المني والمتجه
ان يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا انزال لانه بغير ان الغسل لا
يجب بدونه لكن الماء لا يجب لان يكون منيا في المنية بل قد ثبت عيانا ومشاهدة وقد
يثبت ولا تتم الالتقاء اذ لا تزال الا مرحضي قاد بر الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما
اذير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر قوله والنوع الثاني مفهوم الصفة قال الشافعي
واحمد ومالك والاشعري وكثير من العلماء وتبعه ابو حنيفة واصحابه والمزني والمتولي
وقال به ابو عبد الله البصري في ثلاثة صور دون ما عداها احداها ان يكون ذكر الوصف لبيان كما
قال تعالى من نسائكم صدقة ثم بينه بقوله اللتم الدخلتم بهن فذكره والثانية ان يكون للتعليم والتمهيد
القاعدة كقولنا التحالف وهو قوله ان تحالف المتبايعان في العقد ولو الصفة فليتحالفا او ليترادا
والثالثة ان يكون ما بعد الصفة وخلافها له الصفة مثل اذي يقول الحكم بشاهدين والشاهد
الواحد ويحلف فيه قيد لعدم الحكم به قوله والواجد الى المحل والواجد الفوري اذ تقل عنه
قوله لان قولنا يعني استدلوا بانا نعلم انه اذا قيل الفقهاء الحنفية فضلا وامقتضى التخصيص
مما تقدم من جواب السؤال ومزع نغرت الشافعية ولو لا فهم نفي الفضل عن غيرهم لما قروا قلنا
لا نسلم للزوم من نفرة اما التصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما تفرر من التقديم في الذكر
لاحتمال ان يكون التفضيل مراة جاز ان يكون لغيره واما الفهم المعتقد بين لافادة النفي من الغير قصد
ذلك النفي في الصورة المذكورة فقر واعن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعضا ما تاس نفي الفضل
عنهم ولا تسلم حصول النفرة الشافعية عامة بل لمن اعتقد النفي عن غيرهم لتوهمهم ذلك هذا ثم
انه لو قبل قولنا الفقهاء الشافعية فضلا تنفر الحنفية لا يصح لان الحنفية لم يقروا بالمفهوم حتى
ينفروا من هذا القول وبه تبين ضعف كلام الحلبي في هذا المقام والله الموفق للافهام قوله
والنوع الثالث مفهوم الشرط يرد على ما يلقى به قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فلو يتبع مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لانه اذا قارب
انتفاء التحريم والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعا فاجابوا بالاباء نما خرج مخرج
الاغلب في العادة ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم له مثل ما عرفت وثانيا بان
المفهوم اقتضى ذلك وقد ينتفي لمعارض اقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب بانه يدل على عدم الحرمة
عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء
والاكراه انما هو لدفع مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا
يلزم من عدم التحريم الاباحة قوله لان عدم ما يوجب عدم المشروط حاصل الاستدلال انه اذا
ثبت كون شرط الزنم منتفيا بانتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط وحاصل الجواب
انما علق بالحكم بكلمة ان ونحوها مما سمي شرطا يجب اللغة لا يلزم ان يكون شرطا بمعنى يلزم

من انتفائه انتفاء الشيء لا على وجه السببية فانه يكون كذلك في بعض صوره بل على ما ذكرنا انتفاء الشيء لا يوجب
انتفاء المسبب قوله لانها اكثر توضيحه ان الاوقات التي تحول الحائل دون وجوب
الصوم غير موقوتة بالشمس فلو قدر ثبوت الوجوب بطلوع الشمس لكان الحكم ثابتا في بعض الاوقات
قوله وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس فهو المراد بالحكم في قولنا الحكم ثابت الى الغاية
معنى المفهوم الغاية سوى انها لا تدخل في الحكم بل يتوقف الحكم فيها على دليل آخر وهو متحقق هنا لان الاصل
وغير ان مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعد الغاية كذا قالوا فالغاية داخلة في المغيا في حيز المخصص
قوله ولعل هذا يعني ما قال صاحب البديع هو الحمل الحكم التابع قال الحلبي والصواب ان
يقال الاستدلال به مبني على ما قال صاحب الجمع في البديع ان الغاية محدثة من قبيل الاشارة لا المفهوم
او على ما قال صاحب التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه هذا اولا
يخفى كلامه ههنا غير موافق لكلامه ثمة حيث جعل الثاني مقابلا للاول ثم قال الحلبي ثم قال التفتازاني
للصواب كان في جواب الصواب وبالجملة كلامه في الاضطراب والله اعلم بالصواب بقوله لان الشرط
مفهوم الاستثناء مثل لا آله الا الله فالمفهوم هو ان اصل الالوهية ثابت وفي القضية الغير المنطوق فلا يلزم
التفتازاني في حاشية شرح المختصر وقيل اثبات الالوهية مع نفي الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم بالعكس قوله
والنوع السادس مفهوم اما وهو نفي غير ما ذكر آخرا في الكلام المصدر بانما لانه يدل على الحصر في الجزء
الاخير من كلامه بمعنى الاثبات فيه والنفي فيما يقابله وقد استدل على ذلك باحتمال التقسيم
والنقل عن ائمة اللغو والتقسيم وانما اذ ذلك مفهوم لا منطوق قيل عليه الحاكي مثل صدر
انما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قائم لا قاعد ومثل اذ صرح بالنفي فلا استبشاء
يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما قوله اني انه ظاهر في الحصر فلا حاجة فيه قيل لا
يفيد الحصر فهران وما زيدت للتاكيد والزايد كالعدم وكما ان قولنا زيد قائم لا يفيد الحصر
لا منطوقا ولا مفهوما كذلك انما زيد قائم اذ لا فرق بينهما وقيل يفيد به المنطوق وكما ان
انما الحكم الله يفيد الحصر المنطوق كذلك يفيد لا الا له الا الله وكلاهما مردود بمنع
عدم الفرق بان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قائم للاخبار عن قيام
لا قاعد ومنع عدم الفرق بين انما الحكم الله وبين لا آله الا الله بل تقول بالفرق فالاول مفهوم
وفي الثاني منطوق والحاصل ان قولنا زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام الا زيد وقيل
يفيده بالمفهوم لا فافهم من انما الحكم الله الحصر وشك في انها دلالة المطابقة او الالتزام فهم
متيقن فجعلوه من قبيل المفهوم اولى واحتجوا في افادته للحصر بمثل قوله عليه السلام انما الاعمال
لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ يبادر منه عدم صحة العمل بدونه وفي هذا
الاولة لغير المعتق وتقرير الجواب ان الحصر يتشاء من عموم الاول لان الاعمال لا تنحصر في العتق الا اذا عم العتق
والاعمال بالنيات فاذا الحصر وان لم يذكر انما لان الاعمال في قوة الموجب الحلي وقد يستدل على عدم افادة
انما الحصر بمثل قوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق والقاء الاعمال بالنيات تقرير لان لو افاد
الحصر لما ثبت ولا تغير المعتق فما صنع عمل بغير نية والازم باطل لعموم الاول لان المعتق وغيره

وعموم صحة الاتصال وغيرها وبعرض على بيان عموم الولاء وكذا عموم صحة العمل اما يثبت بغير
هذا الحديث كالاجماع والحديث يدل بكسر الظاء على انه لا يشمل الولاء لغير المعتق الا ان الظاهر قد
يعد بمعنى تبديل الملكي وقد الولاء لا يحمل له معنى لا يمكن ذلك لان هذا سئل قولنا ملكية الدار
لزيد وهو واقع لكن مركوز زيد وعمرو في ملكية الدار كامنة ظاهرة في استقلال زيد بالملكية مثل ما
ذكرنا في الولاء فانه لو كان لغير ملكية ولا يثبت لزيد لم يصدق ان كل ملكية لزيد والحاصل ان
الحكم مركوز في ذهن العالم منه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه قوله والنوع السابع مفهوم
العدد ليس بحجة عند الحنفية وبما يخص من مفهوم العدد اذا كان المذكور اسم عدد نص عليه الفاضل
واعلم ان النقل يدل بنفسه على انه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص فائدة اذ لا فائدة له
سوله ولا يجوز ان يكون شئ من كلام صاحب الشرع غير مفيد قلنا لا نسلم فلك الجواز انه يكون
الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه على غيره كما في قوله تعالى اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم او
يكون المعنى انه امر مرغوب واسبق الى اللسان كقوله عليه السلام من اعتق شقصا له من عبد فان العبد
اسبق الى اللسان من الامة ونقول فائدة التخصيص ان يتأمل المستنبط في علة النص فيستنبط
الحكم بها في غير المنصوص ليتناول درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا
للجنس لا يقال هذا لا يصلح ان يكون فائدة التخصيص لانه يرد الحكم الى معرض الخطاء والاعراض عن النص
المصونة عن ذلك لانا نقول لا خطاء في الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد
مصيب فظاهر واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب في حق العمل بالاجتهاد وعلى ان
المنصوص النزاع لازم لمن لا يرى تعارض يجوز التعبد بالقياس اجماعا اذا الرسول كان قادرا
على التنصيص على الاحكام كلها فان قيل التخصيص غير النص فلم لا يجوز ان يثبت به نفي الحكم عما
عداه وايضا هذا استفوض بالتخصيص بالعدد فانه يدل على نفي ما عداه لان في اثبات الحكم في غير
ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله عليه السلام في خمس من الفواسق الحديث
فانه يدل على نفي ما عداه اجيب بان التنصيص لا يدل لان النص لا يتناوله ولا يلزم من
التنصيص التخصيص لما ذكرنا من فائدة التخصيص فلا يثبت النفي فيما عداه بلا دليل وما
ذكره بعض مشايخنا ان التنصيص بالعدد يوجب نفي الحكم فيما عداه ليس مبنيا على ان
التنصيص يوجب التخصيص لما ذكرناه وذكر العدد لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد
المذكور فقط وقد قلنا ان الحكم في غير المنصوص بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال
العدد المنصوص وعلى هذا ذكر المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق
من حيث انه كلاهما من قبيل الاسقاط والنذر كاليمين واعترض بانكم قد قلتم بان التنصيص
يدل على التخصيص في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث استدل به على
جواز الرؤية للمؤمنين والجواب انا انما استدللنا بالتخصيص بل يكونهم محجوبين وهذا لعقوبة
لهم فيجب ان يكون اهل الجنة على خلافهم والا لما يكون للحجب في حق الكفار عقوبة لاستوائهم

في الحجب قوله والنوع الثاني من مفهوم الحصر قال المحقق في شرح المختصر هو ان يقدم الوصف
على الموصوف خبرا له والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله
اذا مر بقول زيد صديقي او زيد العالم بل قال صديقي زيدا والعالم زيد والمراد بصديقي تقي بالعالم
هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة المجاز لو وجدت خرج عن محل النزاع والحمد لله
على نفي الصداقة والعلم من غير زيد تفاقا قال العلامة التفتازاني في حاشية يريد بالحصر
ههنا بعض انواعه وهو ان يقرن المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او
اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد
والرجل عمرو والكلام في العرب والائمة من قريش وصدر تقي خالد والاخلاق في فلان بين علما
المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا نعني عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح
المطلق زيد دون زيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الاخلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان
ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود
ولا معنى للحصر سوى هذا واما المنطوقية فيما حذوت بالاول المتيقن فيجعل لنوع قوة الطرفية
اي بعض المنطوق يدل على ما هو قانون الاستدلال قوله وانما اختار بعض اختلف فانه
هل يفيد الحصر فقيل لا يفيده اصلا وقيل يفيد ثم اختلف فقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم
لا بالمنطوق قال العلامة التفتازاني كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا مما لا ينبغي ان
يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا ثم المانع لا فادة الحصر يقول انه لو كان
قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون
بديهيا به ان دليلهم في العالم زيد انا العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان
الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا متعهود معين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا
فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر
وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم والاستدلال في الدليل يوجب الاشتراك الحكم ايضا
لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة واللازم باطل
اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلما التركيبين يفيد بعينه زيد والعالم
الاتحاد بهو هو وكون ذات احدهما هو ذات الآخر لزم اما تحصيل الحاصل او قلب الموضوع ونحوه
عدم انه لم يفد وهو خلاف المفروض واما بطلان اللازم فظاهر لانا نعتبر بالتقديم والتأخير
الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال على الدليلين ان في صورة التقديم الوصف
مبتدا محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني في صورة التأخير هو خبر
محكوم به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف هذا عارض الذات المخصوصة وبهذا
القدر يندفع الدليل الاول لانا نختار اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر
بخلاف اتحاده مع عارضه فانه لا يمنع اشتراك العارضات فيه واتحاد كل منهما يخصه منه
والحق ان ما ذكرنا انما هو في الوصف المكرة مثل زيد عالم ودون زيد العالم فان معناه الذات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الموصوفة فردا او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا ويندفع المنع ولند
جميعا واما اندفاع الدليل الثاني فلانا ان اريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات
الموصوفة عند التقديم والى العالم وهو الذي هو ذات موصوفة عندنا تاخير فلا نسلم
بطلانه كيف وهو لازم عندكم من القضية ضرورة انا نريد بالموضوع الذات
والمحمول المفهوم وان اريد تغيير عن هذا فلا نسلم لزومه ولا يخفى ان هذا استفسار ومنع
بعد البيان اذ تقدم بين ان المراد بالتغير هو العموم وعدم مدلولية اللازم للقول بالحصر عند التقديم
دون التاخير والقائل بالحصر يقول لو لم يفد الحصر ادى الى الاخبار عن العام بالخاص
وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا فرق بينه وبين
وليس المجلس الا الحقيقة الكلية لامتناع الاخبار عنها بزيد الخارجي بل بما صدق عليه العالم
فلو صدق على غير زيد وهو عمرو بكر مثلا يصدق العالم العالم اتم من زيد وبكر وقد لزم عنه
بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر اثبات العالم اثبات لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر
وهذا مغالطة لان اللازم من صدق العالم على زيد وبكر هو ان يكون احدهما اتم من الآخر والعالم
الذي يلزم من ثبوت الخبر له ثبوته لجزئياته هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو الايجاب الكلي
الا يرى ان الجاهل ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس وهذا قال بطل جعله للجنس وما صدق
عليه بيقا لم على العموم اي الشمول والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق قوله قلنا اللازم
من الدليل حق انما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل
حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم ويكون حاصل ان اللام
للمبالغة في العلم لا لحصر العلم فيه وهو منافاة زعمتم وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل
وقد يجاب ايضا بانه يلزم في زيد العالم مثلا ان يقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص
وتبين الملازمة واستثناء اللازم بمثل ما مر يعني ان العالم في زيد العالم ليس للعهد لعدم الحضور
ولا للمجلس اي الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد بل ما صدق عليه فلو صدق على غير زيد
ايضا كان اعم منه ويحتمل ان يمنع حمل العام مع بقاء العموم على شيء من الجزئيات فيكون الكامل
والمنتهي في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر قال العلامة التفتازاني لا يخفى
ان اكثر المقدمات من حرف الى بيان انتفاء اللازم بمثل ما مر وهو حيتان في الشكل الثاني لان
لا اذا العام جهنا محمول قولنا يعني ان زيدا كما في البيان لو دخل واو بين جملتين تناكرا
في الحكم قوله حتى قال بعض اصحابنا يعني قال لا يجب الزكوة على الصبي لانه تعالى قرن وجوب
الزكوة بوجوب الصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة فكان سقوط
الصلوة عنه اوجب سقوط الزكوة تحقيقا للاشتراك قوله لكنها في حق التعليق قاصرة
اي ناقصة لانه تعرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التحقيق ولم يذكر له
شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه المعلق بالشرط فيثبت
الشركة للافتقار وايد قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده طالق تعلق طلاق عبده
بالشرط

بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لا اقتصر على قوله وعبده لان الطلاق الاول يصلح جزاء له
فيثبت الشركة وحيث لم يقتصر علم ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان جزاء الاول لا يصلح
جزاء الثاني فاه قيل ثبت في فوائد علم المعاني اذ رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى
لو قال زيد منطلق وعدد جات الجمل ثلاثون وكم الخليفة في غاية الطول وكان جالينوس
طبيبا ماهرا والختم في التراويح سنة عدة منجزة فدل ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم قلنا لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام بل ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل
وبالمحتمل لا يثبت الحكم فهذا كالمفهوم فانا لا ننكره من محتملات الكلام ولكنه لا يصلح حجة
مع ان التناسب لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان يكون التناسب بوجه آخر
قوله ويؤيد ما ذكرنا قول شمس الائمة قال فيما نقل عنه ثم قال وفرق بينهما ان واو النظم
يدخل بين جملتين كل واحد منهما تام بنفسه مستغن عن خبر آخر كقولك جاءني زيد وكلم
بكر فذكر الواو بينهما لحسن انتظم به لا للعطف واما واو العطف فانه يدخل بين الجملتين
احديهما ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبرا لناقص مذكورا فلا يكون مقيدا بنفسه
ولا بد من جعل الخبر المذكور للاول خبرا له حتى يفيد كقولك جاءني زيد وعمرو قوله ومنها
تخصيص العام بسبب تحرير الكلام في هذا المقام انه اذا ورد اللفظ العام على سبب خاص
يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود
على سبب صدوره عند من دعي الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه
وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي يختص بسببه وذهب بعض اصحاب الشافعي وابو
الفرج من اصحابنا بالحديث على ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة
لا يختص به بحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ
يقتضي العموم بالاطلاق فيجب اجراؤه على عمومه اذ لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا
لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي ولانه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم
اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو باطل وابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ويؤيد ما
ذكرنا من اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النصوص العامة الواردة المقيدة باسباب
على عمومها كآية الظهار نزلت في حق اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في
هلال ابن امية حين قذف امرأته او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذفة
عايشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وقوله عليه السلام
ايما اهاب دبغ الحديث في شاة ميمونة ولم يخصصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا
ان العام لا يختص بسببه لورود واجب من قال به مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار
الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبما نو كان
عاما فالجواز تخصيص اي السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره بهذا ان نسبة العام الى
جميع الصور الداخلة تحته على السوية وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ قائله

شبكة الألوكة www.alukah.net

في نقله سواه وقد اتفقوا على نقله وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما
يكون مطابقا بالمساواة واذا اجري على عمومه طرد مطابقا بل صح ابتداء كلام
واجيب من فرق بين وروده بناء على سؤال سائل وبين وروده بناء على وقوع حادثة بان
الشارع اذا ابتدأ بيان حكم في حادثة قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ لانه امانع عنه
واذا سئل عنه فالظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن السؤال
وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه والجواب عن قولهم السبب مشعر بالحكم وصلاحه للعلية
مع العلة انه ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان متعلقا
به ايضا وعن قولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد انه انما لا يجوز لانه دليل
في العموم قطعا اذ الكلام في انه بيان له ولغرض ام بيان لخاصة فانه لا يجوز ان يسئل عن
شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وعن قولهم لو كان عاما لم يكن في
نقل السبب فائدة ان فائدته معرفة اسباب نزول الآيات والسير والقصص واتساع علم
الشريعة وعن قولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال ان اريد باشتراط المطابقة
ان يكون مساويا للسؤال فممنوع عادة وشريعة اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر
واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى
على قد والجواب فقال هي عصاي اتوكؤ الآية ولان النبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء
البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اريد باشتراطها الكشف عن السؤال
وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه مطابق وزاد لا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب
رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام
اللفظية هذا تقرير الكلام في هذا المقام وقد حققنا فيما سبق بما لا مزيد عليه فارجع اليه
قوله ومنها تخصيصه بغرض المتكلم حكي عن بعض الشافعية تخصيص العام بغرض المتكلم
ويجعل ذلك كالمذكور للمدح والذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له ويطلوا التعليق بمن في وجوب
الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد
به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست الدلالة على المدح والذم
مانعة عن الدلالة على العموم لانه لا منافاة بينهما فعم كغير قوله ومنها حمل المطلق على المقيد
اعلم ان ورود المطلق مع المقيد على وجوه الاول ان ورد في سبب حكم او شرطه او في حكم واحد
في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واقسام واتفق الاصوليون على انه
لا يحمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعي
الحمل في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب الحمل في القسم الثاني
واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي يحمل في
القسم الاول من غير حاجة الى قياس وعند عامة اصحابنا لا يحمل فيه واتفق اصحابنا في القسم

الاخير على عدم الحمل وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل كما سيجيء اختلفوا فقال بعضهم يجب
الحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المجاز والذي يسبق
الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم يحمل
بقياس وهو الصحيح عندهم هذا استيفاء البحث في هذا المقام وقد فصلنا الكلام فيما سبق
قوله لان القيد كالكونه وصفا زائدا الخ هذا دليل من يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس
واستدل من يحمل مطلقا بان المطلق ساكت عن ذكر القيد لانه متعرض للصفات
والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض
والتعارض بينهما لا يكون الا اذا اتحد السبب والحكم فلا يلزم الحمل فيما لا تعارض فيه قوله
قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه ثلاثة ذكرها صاحب التلويح ثم
قال المخصم ان يقول المدعى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد حتى يرد علينا ان ثابت
بالنص المطلق ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد حتى يكون ابطاله
لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او
غيره ويرد عليه ان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزاءه مطلقا سواء كان في ذلك
القيد او لا لانه يدل على عدم وجوب القيد فمنع دلالة النص المطلق على ذلك
العدم مكابرة وهذا معنى قوله ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة قوله ان المطلق
قال المحقق في شرح المختصر وحد المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى الشيوع
حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير قيد قال العلامة التفتازاني
في حواشيه قوله ومعنى ذلك اي شيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة
الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت معنى كلي هذا اللفظ ثم قال
وانما فسر الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة المحقق ان المطلق ما دل على الحقيقة
من حيث هي هي وذلك ان الكلام انما يتعلق بالافراد دون الماهيات قوله وهي الماهيات
المشتركة البيان اظهار الدبيان البيان بعد بيان الركعة الثانية كما يجيء في الاسلام
وصاحب التنقيح وغيرهما قوله وبالنظر الى هذه الاطلاقات الثلاثة اختلف تفسير العلماء
له فقال ابو بكر الصيرفي في النظر الاول هو اخراج من حيث لا اشكال الى حيث الاشكال
واورد عليه ثلاثة اشكالات احدها ان البيان انما يتعلق بالمجمل والاشكال يتناول المجمل
والمشترك اخراج من حيث لا اشكال وثانيها ان لفظ المجمل الموضوع لما يجوز ان لا يراد به
حقيقة لا لاعراض والتحقيق في الحد لا يكون وثالثها ان اخراج المجمل بعد تقرره يكون
مكررا وهذه الاشكالات مناقشات واهية لان اخراج [illegible]
مجرد يجوز ان يكون اللفظ [illegible]
وذلك كما يقال البيان [illegible]
ثم امر تتبيع فيها من البسعة المتوجهة الى [illegible]

يجوز استعماله في الحدود كما يجوز استعماله فيهما مع القرينة ويجوز ايراد المترادفين
في الحد لمزيد التوضيح وقال القاضي والاكثرون من اصحاب الشافعي والمعتزلة نظرا الى
الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين
نقيض للمجمل فهو المتضح الدلالة وكما ينقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك المبين
قد يكون في مفرد وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون
في فعل ولم يسبق له اجمال كقوله تعالى ابتداء والله بكل شيء عليم كذا في شرح المختصر قوله
والاول اكثر اصحابنا يعني اختاروا الاول والى الثاني ذهب صاحب التنقيح وحصره في بيان
الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه
وجه ضبط حيث قال وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او اللازم له الثاني تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال
او مجهولا الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير قوله والتعليق بيان تبديل متابعا
للقاضي الامام ابي زيد وقد جعله صاحب التنقيح بيان تغيير ولم يجعل شمس الائمة
النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظهار حكم الحادثة وفخر الاسلام ومن تبعه
اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي يعني جعلوا التعليق والاستثناء بيان
تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فصح ان يجعل من اقسام
البيان قوله وهو اظهار المراد يعني للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب قال القاضي والاول
اصح قوله بخلاف الفعل فانه مختلف فيه فذهب الفقهاء واكثر المتكلمين الى ان البيان
يحصل بالفعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يحصل بالقول وقال بعض المتكلمين
لا يكون البيان الا بالقول بناء على اصلهم ان بيان المجمل لا يكون متصلا ولنا ان النبي
صلى الله عليه وسلم بين الصلاة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم ولامامة جبرائيل عليه السلام ولان البيان اظهار المراد وقد يكون الفعل
ادل من القول على المراد والحاصل انه ان اريد انه لا يحصل في الفعل اصلا فهو باطل
فانه بين الصلاة والحج بفعله وان اريد بما كان الفعل ادل على المراد من القول فذا ريد
اقتداء بي فهذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن المبين هذا الفعل والقول
لتعليق الفعل بالمجمل قوله ادل من القول على المراد قد يعترض بان الفعل لا يحصل به معرفة
الغرض من غير ملاحظة القول وانه دل على ما يحصل به الامتثال والخروج عن عهدة التكليف
قوله لانه كما لا يلزم ان الفعل دلالة عقلية لا يجري فيها التخلف فيه اشارة الى ان الدلالة العقلية
اي تحقق الدلالة اللفظية والمفهوم من كلام صاحب الكشاف تنظر الى الدلالة التي هي الفهم
والحمل يعطى الى ما لا يختلف ولا يختلف فانه يعني الكلامي قيل الا ان الفعل قد يتخلف عنها
مدلولها [illegible]

لا نسلم التخلف لان المعنى ايضا مدلولها فتكون مشتركة كما شتركة اللفظين المعنيين
وانما يلزم التخلف لو لم يتحقق شيء من مدلولاتها قوله ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة اخبر ان
الله تعالى اخبر موسى عليه السلام بفتنة قومه واضلال السامري فلم يلق الالواح ثم لما
عاين ذلك القى الالواح واخذ برأس اخيه قوله اي يكون اطول من القول انما فسره ليصح
انه مستلزم للتاخير دون القول وقد يفسر بانه يطول زمان بيانه بالفعل قوله لزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وذلك ممتنع فالبيان لا يجوز بالفعل قوله قلنا يعني في الجواب
عما قيل باربعة اوجه كما ذكرها المص اخذا من كلام المحقق في شرح المختصر وقد يقرر الوجه
الاول بان طول الزمان لا يمنع البيان اذ البيان بالقول قد يطول ايضا اذا اريد تعليم
كل فعل بصفته وهيئته كما يشهد به العرف في التعليم مع انه لا يمنع البيان قوله ولو
سلم ان الفعل اطول من القول وقيل ولو سلم ان زمان البيان بالفعل اطول وقيل ولو سلم
ان البيان بالقول لا يطول قوله ولو سلم لزوم تاخير البيان فهذا وجه ثالث من الوجوه الاربعة
قال المحقق وثالثها انك ما تعني بقولك لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض
او اذا كان الاول وهو اذا لم يكن فيه غرض مسلم والثاني وهو اذا كان ممنوع بيانه انه وان
تاخر البيان فقد حصل لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل قوله فاذا ورد بعد مجمل
يعني اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح لان يكون بيانا له فاما ان يتفقا
او يختلفا فان اتفقا كما طاف عليه السلام بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد
فاما ان يعرف المتقدم منها اولا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني تاكيد
له وان يجهل المتقدم فالبيان احدهما من غير تعيين وهو المختار عند ابن الحاجب وقيل
ان كان احدهما ارجح تعين هو للتاخير والاخر للتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون
تاكيدا ورد بان ذلك انما يلزم في المفردات نحو جاء القوم كلهم واما المؤكد المستقل
فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف
من الاولى ولو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقرر مضمونها في النفس زيادة
تقرير هذا اذا اتفقا واما ان اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين
ولم يطف الا واحدا فالمختار ان القول هو البيان والفعل ندب له عليه السلام او واجب
عليه عليه السلام مما اختص به عليه السلام ولا فرق فيه بين ان يكون القول متقدما او متاخرا
وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما لانه اذا كان البيان هو الفعل
كان القول معطلا ان ورد متاخرا او يكون الفعل ناسخا له ان كان متقدما وقال ابو الحسين
المتقدم منهما هو البيان لامكانه وهو باطل لانه يلزم نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم
مع امكان الجمع وانه باطل سلمناه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا
امر بطواف واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا قوله من قبيل اضافة العام الى الخاص وفي الكشف
اضافة الجنس الى النوع كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي قيل اضافة العام الى الخاص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في بعض الموارد فيها استبعان لكيوان الانسان والانسان زيد وفي بعضها لا استبعان
كشجرة الاراك ولا يعرف لهذا وجه غير اقتضاء الذوق وقيل انما تقبل الاشهر
الخاص يكون تخصيصا لذلك العام فيكون انسان زيد قوله وهو توكيد الكلام بما يقع
احتمال المجاز او الخصوص قال فخر الاسلام ان كل حقيقة يحتمل المجاز او كل عام يحتمل الخصوص
اذ الحقيقة ما يقطع الاحتمال كان بيانا مقررا لما وصف الحقيقة والعام بالاحتمال الخ وزا
عن مثله قوله تعالى ان الله على كل شيء حكيم ان الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص
قوله نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن
يحتمل غيره مجازا يقال المريطير بهمته ويقال البريد هنا الوالسرعة في مشيه فكان يطير
بجناحيه تقرير الموجب وحقيقته وقطعا لاحتمال المجاز قوله فان الملائكة عام يحتمل
الخصوص يعني يحتمل ان يراد بعضهم كما في قوله تعالى فنادته الملائكة والمراد جبريل فقط
كلهم اجمعون قرر معنى حتى صار قاطعا لاحتمال غيره قوله وعلى هذا عينت المعنى الشرعي فان
تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد فاحتمل غير قيد
النكاح وهو القيد الحسي مجازا وهذا اذا نوى ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا عنى
الطلاق عن النكاح فقد قرره والتقرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا
وهذا اذا نواه ديانة فيما بينه وبين الله تعالى فاما القاضي فيدين عنه الخ قوله
فقوله قرره مقول كبيان النبي عليه السلام قوله تعالى وآتوا الزكوة فانه الصلوة فان الصلوة بحمل بحق
البيان بالسنة اي بالقول والفعل وكذا الزكوة تحمل في حق النصاب وقدر ما يجب والحق البيان
بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبما بين عليه السلام في كتاب عمرو بن حزم
من مقدار النصاب والواجب وكذا السرقة تحمل في مقدار ما يجب به القطع وكذا في موضع
القطع فبين عليه السلام بقوله لا قطع الا في ثمن المجن ولا قطع في اقل من عشرة دراهم وبامر
بقطع يد من سرق رداء صفوان من ابن بدقوله الا لبيضة فشركة تحتمل مهرا وبانها عين
النكاح وعن الخمرات وغيرها فالعتاد العتق بالطلاق كان بيان تقصير وكذا في سائر
الكنايات اما في حق الطلاق والحرمة وكان القول قوله على الخلاف وفي البلد نقود مختلفة
كان مشكلا لان حمل الالف المقدرة في المشكلة فاذا قال عنيت به نقد كذا صح ومثل تفسيره
قوله نحو النسخ الذي يسميه المتقدمون بيانا يتبدل ليس ببيان عند ائمتنا والقاضي ابو زيد قوله
فانه رفع الحكم يعني ان النسخ رفع الحكم بعد الثبوت والبيان اظهار حكم الحادثة عند ابتدائها
ابتداء فاما كون النسخ بيانا قولنا في حق وقت الحاجة اي وقت تعيين المكلف قول الخصم قد
حلف في حق اثبات البيان فاما عن وقت الحاجة فلا يحلف لعدم العلم فالاصل ان يقول
بجواز تكليف ما لا يطاق والما تاخر عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فهل يجوز مطلقا
وهو المختار عند الحاجة وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع مطلقا وقال الكرخي يمتنع في
غير المجمل وهو ما يحتاج الى البيان هو الذي يكون ظاهره غير مراد به عند المتكلم كالعام

اريد به الخاص والمطلق اريد به المقيد وكالمتشابه وقال ابو الحسين بمثل ما قال به الكرخي لكنه
في البيان الاجمالي واما التفصيلي فيجوز تاخيره عند ابي بكر خلافا لما انقرر ان البيان ان كان
مجملا جاز تاخيره بيانه عن وقت الحاجة وان كان غير المجمل امتنع ومذهب ابي الحسين ان
كان مجملا جاز تاخير بيانه مطلقا وان كان غير المجمل جاز تاخير بيان التفصيلي وامتنع تاخير بيانه
الاجمالي مثل ان يقول هذا العموم مخصوص كذا قال العلامة التفتازاني في شرحه المختصر
قوله وفائدة الخطاب اشارة الى دفع ما يقال ما فائدة الخطاب لاشارة الى دفع ما يقال ما فائدة
الخطاب على تقدير تاخير البيان قوله فانه يعلم منه احد المدلولات قيل هذا ظاهر في المفسر
واما في المجمل فلا اذ لا يفهم منه الا بعد البيان فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل فعلا
لم يمكن ان يقال انه المجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعاني وان لم يدر ان خصوصه
وهذا القدر كاف في المقصود قوله ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليه السلام
عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى ترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما
حملنا على بيان التفسير لان معناه الملفوظ هو الاضباح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير
بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مركبا ابتداء فلا يرد غيره رفعا للعموم المشترك
كذا في التلويح قوله ولنا في امتناعه في التغيير وجه التمثيل انه لو صح التاخير لما وجب
النبي عليه السلام التغيير معينا بل قال فليست شيء او ليكفر فاوجب احدهما لا بعينه
اذ لا جنبت مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين ولا يخفى انه
لو استدل بالاجماع على وجوب الكفارة وغيرها كان اولى لان الاجماع دليل قطعي في
الاصول بخلاف خبر الواحد قوله الاول ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فيه
الاستدلال ان البقرة المامور بذبحها كانت بقرة معينة لاية بقرة كانت كما هو الظاهر
فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تاخر البيان فلولا انها كانت معينة لما كان البيان معينا
بدليل انهم لما قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي اوما لونها ما تاسيعنها بسوالهم فقال
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها الخ فالتغيير في السوال صيره المامور بها
قلنا في الجواب وبدليل انهم لم يؤمروا بعد ذبح بقرة ما كان الامر بالمعين امرا بالمتعدد
لا بالاول وسياقه سياق الاية والا تفاق وبدليل ان المراد بذلك المعين هو الاخير بالاجماع
ويعلم قطعا ان توجيه غير ذلك كان مطابقا للامر فعلم ان المامور بها معينة قوله الثاني وجهه
الاستدلال ان لفظ اهل عام يتناول جميع من يسمى اهلا فقوله اهل من هاهنا وقد اريد به خصوص
مراد بقوله كما ليست من اهلك انه كافر فعلى قال قالوا انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم الخ فهذا دليل على ان المراد بالاهل في الاية خصوص بعض
تعلق الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانها نزلت بعد ما عرض ابن
الزبعرى بعيسى عليه السلام والملائكة وقال ان النصارى يعبدون المسيح وبنو سلمة يعبدون
للائكة كذا في الكشف قوله تخصيص العام او المطلق فانه ليس بعام بل

www.alukah.net

هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ معنى فلذلك صح متراخيا وقد يقرر
الرد بانا لا نسلم كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس وهو ليس
المفسر ثم بحوا اي بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم
وبدليل قوله تعالى وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل لان السؤال عن التعيين
كان نفشا و تعللا لا يقال لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح في الدليل ولا للاستدلال على
نفي ما منع لانا نقول المراد المنع بالمعنى اللغوي والاستدلالات معارضات قوله والاهل يتناول
ابن نوح قال فخر الاسلام ان البيان كان متصلا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول وذلك
هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم لان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل
من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل دياته لا اهل نسبه ورد على ما ذكره انه لو كان ابنه ممن سبق عليه
وعد اهلاكه لما قال ان ابني من اهلي بعد ما خص منه وكذا لو كان المراد من الاهل اهل دياته
لما قال ذلك ايضا لانه لكان كافرا وقال الله لنوح عليه السلام ولا تخاطبني في الذين ظلموا فاجاب
انه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اي اسلم واركب معنا
فكان يظن انه ينوه من حين ينزل الآية الكبرى وهو الطوفان فلما انزلها الله تعالى احسن
ظنه واستد نحوه رجاءه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له امره بقوله انه ليس من اهلك انه عمل غير
صالح اعرض عنه وسلم للعذاب فقال رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي علم ومثل هذا يجوز
في معاملات الرسول بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي الا يرى ان ابراهيم عليه السلام استغفر
لابيه رجاء ايمانه لانه وعد ابوه ان يؤمن بالله فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه قوله فعلى هذا
تحقيق الكلام لا يخلو ان الاهل اما ان يراد به الاهل ايمانا والاهل قرابة فان اريد به الاول لا
يتناول الابن لانه كافر ولا استثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس
من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد به الثاني يتناول الابن لكنه
استثنى بقوله الا من سبق عليه القول فخرج بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي والمراد بسبق
القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار قوله وما في قوله انكم وما تعبدون لم يتناول ليسى
وعزيرا والملائكة حقيقة وفيه نظر لانه يتناولهم لزم خروج فرعون ونمرود لانهما من العقلاء
لا يقال العالم يعلما يعقل فجعل من غير العقلاء لانا نقول ذلك في الخطاب والمقام مقام
استدلال ثم ان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء
وعرفهم والا ورد اياك كان يا ليزم العقلاء ولما اورد ان الزيتوني هذا السؤال وهو من الفصحاء
العارفين باللغة اجاب عنه بقوله وانما اورد ان الزيتوني تغليبا او المجاز او التغليب فان
اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقلاء فغلب حكم الكثرة ولا يخفى ان التغليب
من المجاز وانما يعرف انه من اي انواعه فجعله قسيما المجاز لا يخل عن حزازة قوله لانهم
خصوا بيانا صحيحا قال القاضي ان دليل الخصوص انما يكون بيانا نحصا اذا لو كان مقارنا
فاما اذا كان متاخرا يحمل على النسخ دون التخصيص وهو هذا الاصل يخرج الجواب عن جميع

ما اورده الشافعي علينا في هذا الباب فان قلت التخصيص احيانا من الصحيح فلا يصار الى النسخ
عند امكانه قلت الدليل الدال على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب
المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل قوله اما التخصيص فقصر الظاهر اعلم ان قصر
العام على بعض ما يتناوله اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول هو المخصص بل ان
كان بالاخر اخرها فاستثناء والا فان كان باقي وما يفيد معناها فغاية والا فصفة او غيرها
والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او تقصان
بعض الافراد او زيادة ثم انه اشترط في التخصيص المقارنة لان على المخصص طريق التغيير
والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا بالمنسوخ فانه اشترط فيه التراخي لان
عمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا ثم امكان يعرف
دلالة اللفظ وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه في حكم الاستثناء بل كل ما يوجب
منع علم دخوله لا يدخل وما سواه يدخل قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا انما قال في
اصطلاحنا لانه في غير اصطلاحنا هو قصر العام على بعض سمياته وهذا يتناول ما اريد
بجميع المسميات او لا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما اريد ببعض مسمياته ابتداء
كما في غير من الصفة قوله ويجوز التخصيص بالعقل عند الجمهور خلافا لطائفة لنا قوله
تعالى الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم
الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الشيء
يتناول الممتنع وخلق ممتنع فلا يتناوله شيء واما ثانيا فلان العقل عند الاشاعرة مجوز
في الدلالة ولا يكون مخصصا قالوا ولانه لو كان مثل ذلك تخصيصا لعمت ارادة العموم
لغة والازم منتف اما الملازمة فلان ذلك سمياته لغة صحيح لغة قطعا واما انتفاء اللازم
فلان ذلك لا يصح لعاقل قلنا اذا قلنا هذا خاص لكل شيء فهم منه لغة انه اراد عز نفسه
ولو اراد وفيه نفسه لخطئ لغة وثانيا لو كان العقل مخصصا لكان مخصصا لكان
متاخرا والازم منتف اما الملازمة فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان
متاخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على
الخطاب ضرورة وثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان
مثله والازم منتف بالاجماع ورابعا ان دليل الشرع ودليل العقل تعارضا فترجح
احدهما بالامر حكم واجيب عن الاول بان التخصيص للمفرد وهو كل شيء ونسخ لادلة
الجميع به لغة فاذا وقع التركيب فما نسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع
من ارادة الجميع وقصر على البعض وهو غير الموجود والعقل هو القاضي بذلك والمانع
للتخصيص عقلا الا ذلك وفيه نظر لما عرفت انا العقل مجوز في الدلالة عند الاشاعرة
قال المحقق في شرح المختصر والحق ان يصلح في التركيب للجميع ايضا لقلة ما لو اراد لم يخطأ
لغة وانما يكذب في المعنى والخطاء لغة غير الكذب في اللغة لان الخطاء عدم المطابقة لقرائن

اللغة والكذب عدم المطابقة للواقع في نفس الامر وعن الثاني بان العقل لم ذا تقوله صفة
وهو انه بيان قال ارید بتاخره تاخر ذاته فلا يلزم وان اريد تاخر كونه بيانا فلا يمنع
وعن الثالث بانا لا نسلم الملازمة لان النسخ انما يبين مدة الحكم وانما رفع الحكم على التقدير
وكلاهما محجوب عن نظر العقل بحلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدرك
العقل كما في صورة المذكورة فان العقل يقطع بان الوجب غير مخلوق وعن الرابع بانا
لا نسلم التحكم فانه انما تعارضا وجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال
القاطع وهو دليل العقل وهذا مبني على ان العام ليس يقطعي بمعنى عدم الاحتمال وانما تعارض
القطعيين من العقل والنقل فغير مسلم الثبوت كذا قال العلامة التفتازاني في حواشي
شرح المختصر قوله ويجوز التخصيص بالعادة اذا ورد عام يتناول انواعا من المتشاركة
والمعتاد من بخاطبوت به انما هو نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه فهذه العادة تخص
العام بذلك النوع لانه يتخصص بالمعتاد عرفا كما يتخصص الدابة بذوات الاربع بعد كونه
في اللغة كل ما يدب وكما يتخصص والمعتبر تناول اللفظ لان اللفظ عام لغة وهو ظاهر
وعرفا اذ المطلع عليه عرف نقله فوجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالاصل
لغة لانه لم يوجد سوى العادة فرضا وليس بدليل والحق ان هذا الكلام انما يصلح في مقام
المنع دون الاستدلال لان النزاع لم يقع الا في ان مثل هذا العرف والعادة هل يدل على ان
المراد بهذا العموم هو الخصوص قوله لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس قيل المنقول
عن الائمة الاربعة والاشعري وابي هاشم وابي الحسين جوازه وقال ابن سريج ان كان القياس
جليا جاز والا فلا وقال ابن ابان ان كان العام مخصصا قبل بنص جاز والا فلا وقيل ان كان
الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والا فلا وقال الجباي لا يجوز بل يقدم
العام مطلقا جليا كان القياس او لا وان مخصوصا كان العام اولا وقال الامام والقاضي
بالوقف وقيل ان ثبت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا للعام اي مخرجا عنه
خص به العام والا فالمعتبر القرائن في احاد الوقايع مما يظهر بها ترجيح احدهما فان ظهر
ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل بعموم الخبر قوله ويجوز التخصيص بالكتاب والسنة
عند الجمهور خلافا لبعضهم قالوا قال الله تعالى لتبين للناس فيكون كلامه عليه السلام مبينا
للقرآن فلا يكون القرآن مبينا لكلامه عليه السلام والجواب ان الكل بلسانه عليه السلام فهو
المبين بالقرآن وقد يقال ان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان بل بعضها والكتاب
كذلك فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الآخر بحسب الاحتياج قوله والمراد الاستثناء
قال المحقق في شرح المختصر الحنفي ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا
فمنقطع والمنقطع لا يدخل في التخصيص فان قولك جاءني القوم الا الحمار لا يخرج
بعض المعنى لا تعرف خلافا في صحته لغة انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا فقيل
وقيل مجاز وعلى القول بانه حقيقة قد قيل متواطئ اي مقول على المتصل والمنقطع

باعتبار امر مشترك بينهما وقيل الابل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي قال العلامة التفتازاني
في حواشيه ظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا ان لفظة الا ظهور
انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو الا ان ما ذكره العلامة ويدل من الاستدلال
على كونه مجازا في المنقطع بانه من ثنيت عنان الفرس فرته وانما يتحقق ذلك في المتصل ممنوع
في ان الخلاف في لفظ الاستثناء ثم الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وبمعنى المستثنى وبمعنى اللفظ
الدال على ذلك كالشرط والصفة قوله ولذا قسم الى قسمين قد عرف ان الاستثناء المنقطع مختلف
فيه استواطئ هو او مشترك او مجاز فان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع وحقيقة في
المتصل مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهوم صيغ حقيقتان مختلفتان
فلا يكون حدهما واحدا بل يجب ان يكون لكل واحد منهما باعتبار خصوصيتها وهما اعتباران
ضرورة وان قلنا انه متواطئ في المتصل والمنقطع امكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار
المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة بالاخراج الصفة واخواتها قوله في حكمه متعلق بالدخول
قوله فالتصريح به اولى وقد يقال فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه كما في التلويح لئلا يحتاج
الى مؤنة دفع ما اورد ان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز ولا يخفى ان اولوية استعمال الحقيقة
تصلح للعدول عن المجاز وفيه بحث لان الدخول والخروج ههنا مجازان لان الدخول هو الحركة
من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس ويدفع بانه بعد تسليم ان الدخول والخروج صارا
حقيقتين عرفيتين في كون الشيء من جملة تناول اللفظ وعدمه قوله واخواتها اوردها الكاتب
المراد غير لا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا قوله وهو كلام باق بعد الثنيا قد يتبادر الى الذهن
في الاستثناء انه تناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة اثبات الثلثة في ضمن العشرة ونفي
للثلاثة صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى
فاضطروا الى تقرير دلالة على وجه آخر غير ذلك لدفع التناقض واختلفوا فيه فقال الاكثر
المراد بالعشرة في قولك على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من
العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير حيث يقول قائلو المشركين والمراد
الحربيون بدليل يخرج الذمي وقال القاضي ابو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلاثة باز ادة سبعة
كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة وقال بعضهم المراد بعشرة
في هذا التركيب هو عشرة باعتبار افراده لم يغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معا ثم
اخرجت عنه الثلاثة بقوله الا ثلاثة قول الا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى حتى
بقي سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فليس في هذا التركيب الا اثبات واحد هو السبعة
دون الثلاثة ولا نفي اصلا لا للسبعة ولا للثلاثة فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض
اثبات ونفي وهذا هو الصحيح وربما يستدل عليه بانه لا يد في دفع التناقض من احد المقدرين
لانه اريد عشرة واسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند
اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة وهي مرادة قطعا

تكون مرادة بالمركب وهو الثاني وإذا أريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث وإذا عين أحد
الثلاث فإذا بطلنا قسمين تعين الباقي فنقول الأولان باطلان فتعين الثالث أما الأول
فلانا نقطع أن من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية الا نصفها والا لكان مر
استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل لان المراد
هو الباقي بعد الاستثناء فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهلم جرا
وايضا انا نعلم انا نسقط الخارج من العشرة هو ان المسند اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى
معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن
وايضا انه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثناء أو بعض مدلوله فيكون المراد هو
الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان عشرة نص في مدلوله وأما الثاني فلانه يعلم انه خارج
عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو
غير مضاف كذا ذلك علم بالاستقراء وايضا انه اجمع اهل العربية ان لاستثناء المتصل لخارج بعض
من كل وانه يبطل النصوص لانها تصير مهملة في التركيب وانا نعلم انا نسقط ثم نخرج كما نقدح
ثم اعلم انهم ذكروا للاستثناء ثلاثة شروط الاول الاتصال والثاني ان يكون المستثنى اخلاق
الكلام الاول لولا الاستثناء والكلام منقطعا وبيان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحة
والثالث انه لا يكون مستغرقا لانا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى
شيء يجعل الكلام عبارة عنه نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما قال
صاحب الكشف استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل
الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار واختص
بالايجاب وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة
انما يتحقق في الحال لان الزمان الماضي هكذا في الاخبار عن امر مستقبل لان المتكلم ما نفى بحكمه
لم يقبل الاستثناء بما نع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت
لا يرى انه لو ثبت حكم الالف بجملته في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء
لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب الخ في الاول او في الثاني تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا
اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه قوله قال الشافعي الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس اي الاثبات من الاثبات نفي قال العلامة التفتازاني في حاشية
شرح المختصر المشهور من كلام الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات نفيا وفاقا وانما
الخلاف في كونه من النفي اثباتا والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي
اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه انه اخراج المستثنى وحكم على الباقي ومن غير حكم
على المستثنى ففي مثل علي عشرة الا ثلاثة لم تثبت الثلاثة بحكم البراءة الاصلية وعدم
الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس علي الا سبعة
لا تنتفي السبعة بحسب دلالة اللفظ لغة وانما تنتفي بحسب العرف ولهذا يشار الاشارة كما في

كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من الشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشرع
ويؤول كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبير عن عدم الحكم بالعدم
لكونه لازما له لكن التجاوز لا لقاء قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما دل بحق على انكار الضرب
واجماع اهل العربية على انه من النفي اثبات لا يحتمل التأويل وحاول المحقق في شرح
المختصر توفيقا بين كلام الحنفية وكلام اهل العربية حيث قال واعلم ان الحنفية لا
يفرقون بين النفي والاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منهما بدلالة الاستثناء
منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول
الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيها وان كان مدلول النسبة الخارجية
عنه فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيها نعم يفيد اثبات
والنفي فرقا من جهة الحكم وذلك لان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم براءة الاصلية
بخلاف السكوت عن النفي اذ لا مقتضى يدعو للاثبات فهم يحملون كلام اهل العربية على نفي
الحكم النفسي وكلمة التوحيد على عرف الشارع هذا كلامه ولا يخفى ان السكوت عن النفي قد يستلزم
الاثبات بحكم الاباحة الاصلية مثل لا يتكلم الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى
ابقاء له على ما كان عليه من الاثبات والنفي من غير عرض قوله لكلمة التوحيد تقريره انه لو لم
يكن كذلك لم يكن لا آله الا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه
يتم به باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له تعالى
وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهو لا تفيد الا نفي الغير فانه في
معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو المراد قوله والاجماع عليه وهذا دليل على ان للاستثناء
حكما يعارض به حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي فلذا اعكسه قوله وعارضهم علم
النفي وبالعكس يعني ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي بطريق الاشارة على
معنى ان حكم الاثبات ينتهي به كما ينتهي بالغاية وذلك لان الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى
منه لمن دخل على نفي ينتهي بالاثبات ومن دخل على اثبات ينتهي بالنفي لانعدام علة الاثبات
وليس هذا نفيا واثباتا مجازا والمراد به انه لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه
بنقيض حكم الصدر قوله قال التوفيق بينهما يعني اذا ثبت قولهم انه تكلم بالباقي وقولهم
اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه الاصل فقلنا انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته
ونفي واثبات بالاشارة يعني ان حكم صدر الكلام نفيا كان او اثباتا في المستثنى بطريق
الاشارة كما في لفلان علي عشرة الا ثلاثة وذلك لان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات
والاثبات بالعدم ينتهي كما اذا قلت جاءني القوم الا زيدا كان الصدر اثباتا على وجه
العموم فقولك الا زيدا ينتهي الى ان النفي الذي دلوه كان متعديا الى زيد وكذا اذا قلت جاءني
القوم الا زيدا كان الصدر نفيا بالمعنى على سبيل العموم فقولك الا زيدا ينتهي الى ان النفي الذي دلوه
كان لازما في زيد قوله وشرطه ان يكون مما لو جيء بالصيغة قصدا يعني شرط الاستثناء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يكون للمستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قطعا فصدا وحقيقة على تقدير السكوت
عن الاستثناء وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا
يعمل فيما بقيت حكما قوله ولذا لم يصح ابو يوسف يعني رجل وكل وكيلا بالخصومة غير جائز
الاقرار هذا استثناء وعلى ان يقرر عليه هذا معارض بصدد الكلام يطل هذا الشرط عند ابي
يوسف لان قوله الا اقرار صيره مملوكا للموكل لقيامه مقام الموكل الا من الخصومة حتى لم يتمكن
بخلاف الخصومة فاما اقرار الوكيل على موكله جائز في غير مجلس القضاء ايضا عنده واذا كان
كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا منصوصا فلا يصح استثناؤه بقوله
غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر لان من شرط صحة الاستثناء ثبوت
المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بقدر الاستثناء كلاما باقيا واذا ثبت
حكما لا يصح استثناؤه وقال محمد استثناؤه جائز والخصومة لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يعده
مخاصمة فكان لان لا يقبل قوله الا لتناولها اياه يعني اما الان الخصومة تناول الاقرار لا
يجازها وهو الجواب وهو علم وحاصله ان التوكيل بالخصومة توكيل بالجواب والجواب يكون
تارة بالاقرار وتارة بغيره فالامر بالخصومة يتناولهما فصح استثناء جواز الاقرار عند محمد لان
الجواب يتناول الامرين والاستثناء كلم باقيا ومع فعلى هذا لا يصح منفصلا وانقلب المجاز
ههنا بدلالة الزيادة حقيقة اعني ان الخصومة مهجورة شرعا كالجور عادة فصارت
الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل بالانكار كان بيانا مغيرا
اولانه عمل بحقيقة الخصومة لغة فصح لان الاقرار مساواة وليس بخصومة فهو قوله غير جائز
الاقرار يبين ان مراده حقيقة لغوية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز فلم يكن
هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومنفصلا قوله ولذا اختلف
في استثناء الانكار وقال بعضهم لا يصح استثناؤه بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان
فيه ابطال حقيقة ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي بالانكار ومجاز الجواب وهو يشمل
الاقرار والانكار ففي استثناء الانكار يتعذر العمل بهما جميعا فيطل وقال بعضهم هو على الخلاف
ايضا وهو الصحيح لما ذكرنا ومعنى قوله الجواب يشمل الاقرار والانكار جميعا فصح استثناء
الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول
لمحمد ولا يستقيم تخريجه على القول الثاني لانه ليس بعلم الحقيقة مرجوع ذكر في المبسوط
ولو استثنى الانكار وقال غير جائز الانكار على صح عند محمد خلافا لابي يوسف لان الانكار من
الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى لا بينة له او بضاعة فانكر الوكيل ليسمع مدعوى الرد
والهلاك بعد حضرة الانكار ويسمع ذلك من قبيل الانكار فاذا كان الانكار قد يضر الموكل صح
استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار ولو قال وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار
والانكار قال لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكي عن القاضي الامام صاعد النيسابوري انه قال

يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة قوله ولا يصح عند
ابي يوسف لدليل الاقرار يعني لا يصح استثناء الانكار عنده لكن لا لدليل الذي ذكر في عدم
صحة استثناء الاقرار لان الانكار ثبت بالخصومة قصدا لانعدام البدل لان الوكالة بالخصومة
وكالة بالانكار فكونه استثناء ومنها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وقال ابن سماعة قول
الاقرار يثبت ضمنا واظهر ثبت قصدا وح لا يتقدر اخراج الانكار ولا لزم ابطال الصيغة
والاقرب ان يقال الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه قوله ويستثنى كما للحقق
في شرح المختصر الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى او اكثر داخل بالاتفاق والاكثر
على جواز المساوي الباقي بعد الاستثناء اعني نصف المستثنى منه حتى يستثنى النصف على جواز
الاكثر حتى بقي اقل من النصف وقال الحنابلة والقاضي منهم لا يجب ان يبقى اكثر من النصف
وقيل منهم اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الا اربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة او
ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد
قوله بحمله على ثلاثة الا ثلاثة لا ثلاثين حيث يلزم اربعة واعلم ان المستثنى اذا تعدد
بغير حرف العطف كقوله لفلان علي عشرة دراهم الا ثلاثة الا اثنين فالاستثناء من الاثبات نفي
ومن النفي اثبات فيلزم عليه اربعة لان الكلام الكثير من الاول او مساويا
فانه يعود الكل الى الاول لكلام لتعدد الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف يعود الى الاول
الكلام ايضا كقوله على عشرة الا خمسة والا ثلاثة يجب عليه درهمان لان الواو جامع فالامر بحمله
واذا تعقب الاستثناء اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها
استثناء يمكن ان يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا مرجع فيه واما الخلاف في الظهور
فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجملة الاخيرة وقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع لكل
واحدة من الجمل وقال القاضي والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة فيهما
وقال الحنفي انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة وهذا ان المذهبين من اتفقا
المذهبان وانما يفيد الاخراج عن معنى الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندها لعدم
الدليل وعندنا لدليل العدم وقال ابو الحسين البصري ان بنى استقلال الثانية عن
الاولى بالاعراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع وتوضيح الاستثناء الوجيز الى الجميع لرجع
قوله تعالى في آية القذف الا الذين تابوا الى الجميع فكان يجب ان لا يسقط الجلد بالتوبة
ولا يسقط اتفاقا وبيانه لو قال على عشرة الا اربعة الا اثنين فالاثنين الاخيرة وهو الاربعة
فبقيد استثناء الاثنين من الاربعة التي يلزم عليه اربعة وبان الجملة الثانية حال بين
الاستثناء وبين الاول فكان ما ذكرتم من تعلق الاستثناء به لكان كالسكوت وبان حكم
الكلام الاول كما هو متيقن ورفعه يرفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه فلا يجوز ان يكون الاخيرة
فلا يعارض ذلك وبانا انما يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله
وما وجبت الضرورة يقدر بقدرها وما بقي في ذلك العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هي

المتحققة سواء عاد اليها فقط او الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق قوله والشافعي حركة
الى الكل لان وجوه الاول لعطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا
وزنوا وسرقوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين وسرق وزناة الا من تاب ولا شك
انه لا يعود من المفرد الى الجزء فكذا في الجمل المعطوفة واجيب بان ذلك في المفردات واما
في الجمل فممنوع فان قولك مثلا ضرب بنو تميم وقتل مضر ويكرم تجحان ليست كالمفرد قطعا
الثاني انه لو قال لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا واجيب
بانه شرط لا استثناء وان اطلق على التعليق على المشيئة لفظ الاستثناء لكنه مجاز وهو غير
محل النزاع الثالث انه لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا
ومن زنى الا زيدا او من قتل الا زيدا اعد متجنسا ولو الا المذكور بعدها يعود الى الجميع
وكان معينا عن التكرار لما استحسن لتعيينه طريقا اجيب بانه انما يستحسن عند قرينة
الاتصال خاصة واما عند عدمها فلا لتعينها طريقا ولو سلم ذلك لكن انما يستحسن لما فيه
من الطول مع امكان عدمه بان يقوله بعد الجمل الاكذا في الجميع فيصرح بعوده الى الجميع
الرابع انه صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل اجيب بان صلاحيته
للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شئ مما
يصلح له من مراتب الجمع الخامس انه لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجمع اتفاقا فكذا
في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز واجيب بانه غير محل النزاع لان كلامنا في
الجمل وهذه مفردات وبانه انما رجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يتقع وبان
مدعاكم الرجوع الى الكل واحدة لا الى الجميع والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع والاخيرة وهذا
ليس منه كذا في شرح المختصر قوله اي لم يمنع بعض ما تناوله الصدر يعني لا يصلح استثناؤه
من صدر الكلام لعدم تناول الزمان سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت ما جاءني
القوم الا زيدا وزيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مستقلا حكمه بخلاف الحكم الاول
لا تعلق له باول الكلام اه صورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء
المنقطع من مخالفة بوجه ما بان ينفى من المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه او يكون
المستثنى مقسما حكما آخر مخالفا لما للمستثنى منه الحكم او متعلقا او ينفى عنها ما ينفع الاخر ولا يقال
ما جاءني زيد الا ان الجوهر المفرد موجود اذ لا تخالف بينهما ولا بالجملة فانه مقدر لكن كما
يجب فيه مخالفة اما تحقيقا كما مر او تقديرا كقولك ما ضربني زيد الا ان ضربني عمرو وما تقدير المخالفة
لكون اكبر من فلان اههنا قوله واقيد بالشرط قال الفرق الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه
ولا يلزم ان يوجد عنده او به لانه دوره لانه عرف الشرط بالمشروط وهو متوقف منه
فيتوقف تعقله على تعقله وانه غير مطرد لانه جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول بان
ذلك بمنابة قولنا شرط الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ بدونه وظاهر ان تصور حقيقة المشروط
غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني بان جزء السبب قد يوجد السبب دونه اذا وجد

سبب آخر والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر آخر على جهة السببية فيخرج
السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى المميز بينهما وهو
التأثير والاقتضاء واستلزام الوجود الوجود حيث يوجد في السبب دون الشرط
ثم الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي كالحياة للعلم فان العقل هو الذي
يحكم بان العلم لا يوجد الا بالحياة واما الشرعي كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك
واما اللغوي مثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة
وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه انما هو الشرط والامر المعلق عليه هو الجزاء
وان الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال انه دخلت الدار فانت طالق والمراد
ان الدخول سبب الطلاق يستلزم وجوده لا بجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية
وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي طريق
السبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها
فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فانت طالق مضى منه انه لا يتوقف اضافة الجزاء
طلوعها قوله فعند نا منع العلية يعني ان تاثير التعليق في منع السبب في حكمه وامتناع
الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق لان التعليق دخل في السبب وهو قولنا انت طالق لانه
هو المذكور وتقييد التعليق بدخول الدار فكم يكن السبب موجودا قبل الشرط الا يرى
انه جعل قوله انت طالق جزاء والجزاء يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره
ان اكرمتني اكرمتك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه باكرام صاحبه
اياه فكان اكرامه معدوما قبل وجود الشرط فكذا ههنا ولان الشرط تصرف من المتكلم
فيؤثر فيما هو في اختياره وهو التعليق دون وقوع الطلاق لان الوقوع امر جبري لا اختياري
للعبد بعد ايقاعه فيه ولا معنى لقول من قال انت طالق فقد صار موجودا فلا وجه
الى جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعله معدوما
ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان
العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كما لا تصير علة قبل تمامها الا يرى
ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن الآخر لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اتصاله
بالمحل وقولها انت طالق لا اتصال له بالمحل وقولها انت طالق لا اتصال له بالمحل وهو
المرأة حاصل ايضا لم شرعي يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف
يكون واصلا بها واعتبر هذا بالاتصال الحسي فان فعل الجاني ما لم يوجد في المحل
وهو الخشب لا ينعقد جرحا وكذا الكسر قوله فان قيل تقرير انه اذا علق الاجنبية ثلاث طلقات
لم يصر قوله انت طالق علة فكان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق ثلاثا
وصوله الى المحل لكان مرجوا بوصول الشرط والخلاف في التعليق جعلناه كالمنجز
لم عرضية ان يصير سببا كشطر البيع فان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط

الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا اقضاء بان قال
انت طالق ان شاء الله تعالى قوله وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى ان التعليق يمنع
عن الانعقاد عنده بل اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود الشرط فاذا لم يمكن ما لم يكن موجودا
موجبا في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط لان التعليق يؤثر
في الحكم لا السبب فان قوله اذا دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق يمنعه عن الوجود لانه
قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بل يؤثر في حكمه فمنعه من الثبوت فانه لولا
التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا يرى ان قوله انت طالق ثابت مع التعليق كما هو ثابت
بدونه وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لكان الشرط فعلم ان اثره في منع الحكم لا السبب
كما تاجيل والاضافة والشرط الخياري في البيع واعتباره بالتعليق الحسي فان تعليق القتل
لا يؤثر في فعله الذي هو علة السقوط باعدام يكل يؤثر في حكمه وهو السقوط قوله قلنا
قال ابو المعين وفي كون الشرط مانعا للحكم لا للعلة تخصيص العلة وهو فاسد ونظيره من
الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل
حتى لو حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي من انعقاد علة القتل لانه منع القتل مع وجود
سببه فكذا التعليق في الشرعيات قوله واما شرط الخيار يعني البيع بشرط الخيار فان
الشرط فيه لا يدخل على الحكم لان السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهي
لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام شرعا ففي جعله متعلقا بالشرط خطر تام
فكان القياس ان لا يجوز البيع مع البيع كما لا يجوز سائر الشروط الا ان الشرع جوزه دفعا
للغبن فكان نظير الكل المبتلة حالة المخمصة فتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله
داخلا على الحكم لا السبب لانه لو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة استحالة ثبوت الحكم
قبل ثبوت السبب ولو دخل على الحكم لانعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه
يتاخر عنه والحكم قابل للتاخر عن سببه فكان في جعله داخلا على الحكم تقليلا للخطر
وتحصيلا للمقصود ايضا واما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اي التعليق بالشرط
فوجب القول بكمال التعليق بان يجعل الشرط داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على
الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل شيء هو الكمال اذ النقصان بالعوارض
وقد عدم العارض هنا فوجب القول بكمال التعليق وقد يقال في الفرق بين شرط الخيار
وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على اذا هي المستعملة فيه فيقال بعتك
على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق
فانك لو قلت لامرأتك ان كنت تحبيني فانت طالق معلقا ذيارتك بزيارة صاحبك فلو قلت
على ان تحبيني ان كنت تحبيني معلقا ذيارة صاحبك بزيارتك سابقة على زيارة على هذا الجماع
اهل اللغة فلم لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل توجب تعليق
الخيار بالبيع فينعقد البيع سببا فاذا ثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع الزوم

وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار شرعا كذا في البيان قوله واذا لم يكن مانعا
للعلية يعني ان كان اثر التعليق في تاخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد بطلا ما في
تعليق الطلاق والعتاق بالملك حتى لا يقع الطلاق والعتاق بالتعليق عندنا لان السبب
موجود في الحال عنده ولا بد لانعقاده من وجود المحل فيشترط قيام الملك بالمحل وقد
عدم قوله رد يعني قول صاحب التلويح والمراد هو المحقق الشريف حيث قال في حواشيه
ما ذهب اليه من ان الحكم هو الجزاء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف كلام سائر
النحاة حيث صرحوا بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولها
ارتباط الثاني بالاول ولتوصله ويكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
المبتدا والخبر لا ان يكون الشرط قيدا للجزاء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لانه يعني
قولك ان ركبت فانت طالق لو كان اخبارا بركوبك كما زعم المختلفا صدقا وكذبا اذ لم يوجد
منك ضرب ولا ركوب اصلا وليس كذلك لان العرب شاهد حينئذ على الاول صادقا
والثاني كاذبا وكفى به شهيدا واعلم انه لا يخفى ان ما ضمنته في كلامه تعصبا منه ان مذهب
الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انكتا لقضية فيه فصار العقلي شرعيا والشرعي
غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال هذا ولقد اطال المقال في حاشية
المطول بما لا يورث في النقل الا الملال وكلام مرحوم ولدي اهل الفضل والكمال كما فصله
المصنف في حاشية المطول بلا اجمال من اراد ان يعرف حقيقة الحال فليتنظر الحق في المقال
قوله واذا دخل الشرط على الشرط شروع في بيان بعض مباحثه ومنها انه قد يتحد او يتعدد
واذا تعدد فاما ان يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولهما
جميعا او على البدل حتى يحصل بحصول ايهما كان والجزاء ايضا كذلك لانه اما ان يتحد
او يتعدد واذا تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معا واما على البدل حتى
يلزم احدهما بهما واذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلثة من الجزاء قوله
واذا تعقب الجمل العاطفة ينصرف اليها جميعا قال المحقق وعن ان حنيفة انه الجميع فرق
بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء الاخيرة فان نظر الى انه مقدم
تقديرا فقد علمت انه مقدم معنى فيقع للجميع وفي جعل الجزاء بخلاف الاستثناء يعني ان هذا
لا يصلح فارقا لانه انما يقدر تقدمه على ما يرجع اليه سواء كان هو الجميع او الاخيرة قوله
لان حق الشرط التقدم قيل فيلزم ان يكون صدر الجملتين معلقا بالشرط الاخير
قسم من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم يشرح تفصيلا
كما علم ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن ثم قيل في الكريم انه دخل
الدار اكرمك لدلالة الخبر وهو اكرمك الاول عليه وانما صير اليه مع ما فيه من تقدم الواجب
كما وجب في الاستفهام والقسم قوله والرابع بيان الضرورة اي البيان الذي يقع بسبب
الضرورة قوله لما لم يوضع وهو السكوت قوله وما هو في حكم المنطوق اي الملحق الذي يدل على حكم

الظاهر الاشارة على الدلالة كذا في الكشف

للسكوت فكان نمولة المنطوق قوله كقوله تعالى وورثه ابواه فلام الثلث فصدر الكلام
اوجب الشركة لان الارث اضيف الى الهالك خص الام بالثلث فكان ذلك بيان ان للاب
ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب
للشركة اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة بعد الكلام لا يصرف نصيب الاب
بالسكوت قوله اى الذى من شانه الكلام يريد بهذا التفسير ان المراد بالكلام القادر على
الكلام الناطق واحترز به عمن لا يقدر على الكلام كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة
وبهذا يتبين ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال السكت قوله فانه يدل فانه تعالى
وصفه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر
فكان سكوته تبليغا انما اقدم عليه داخلا فى المعروف مخارجا عن المنكر قال القائلى دلالة
السكوت على الحقيقة مشروطة بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما معتقدا
للاحكام لانهما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه الا عند عدم القدرة او كون الفاعل
غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهودى الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته وان سوغ عزيمة
ذلك الفعل دل السكوت بالشرطين المذكورين على نسخ ذلك لان ترك الانكار على الحرام
حرام وقيل لو بين قبل ذلك بحيث لا يدل السكوت على الجواز اذ ذاك يكون مغنيا عن
البيان تاخيرا وورد بيان ترك الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز على النبى عليه السلام
قوله ثم تحقق هى قوله معللا بالقيمة قوله ان يفدى الاولاد الغلام بالغلام اى بقيمته
والجارية بالجارية اى بقيمتها وهكذا روى عن على رض فى فصل الشركة وكان ذلك بمحضر
الصحابة وكان ذلك بمنزلة الاجماع منهم انهم سكتوا بردا لجارية على مولاها ويكون الولد حرا
بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة المنفعة ووجوبها للمستحق على المغرور
فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف للحرة عن العقد وعن شبهة العقد
بدلا لاتحادهم وللوضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل
واجيب له فكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
مما يستحق به نصا وكان يجب عليهم البيان بصفة البيان والسكوت بعد وجوب البيان
دليل النفى كذا قال شمس الائمة قوله وسكوت البكر البالغة فى النكاح فيما اذا استاذنها الولى
فسكتت او ضحكت او تبسمت يحصل ذلك اجابة بدلالة حالها فانها تستحى عن اظهار
الرغبة فى الرجال قوله فانه جعل بيانا اى قرارا عند ابى يوسف ومحمد قوله عن اداء ما لزمه
قال عليه السلام وجنايته على من انكره مع القدرة عليها والظاهر من حاله انه يكون محققا
الاستنابة على انها لا تكون الا بحكم قدرته وقدره هذا البحث على هذا الوجه حيث جعل سكوت
الشفيع وسكوت المولى من النوع الذى ثبت بدلالة حال المتكلم ولم يجعله ما ثبت ضرورة
الدفع كما جعله الفقيه قوله بيانا للاية اى بيان ان المعطوف عليه من جنس المعطوف تعلله
لان المعطوف يوضع البيان لانه يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون

قوله فان ارادة التفسير حاصلة ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا فاذا ورد كثرة
العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه وكثر الاستعمال فيه وذلك فيما يثبت فى الذمة
حالا او موجلا كالموزون والمكيل ذوات الثوب والعبد والشاة فانها لا تثبت فى الذمة فلا
يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه قوله ولان المعطوف يعنى المعطوف
مع المعطوف عليه كشئ واحد من حيث انه لا يستقل بالعطف بل بالمعطوف حكم بدخول المعطوف
عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ثم المضاف يتوفى بالمضاف اليه فكذا المعطوف
عليه بالمعطوف واذا صلح العطف للتعريف صح الحذف فى المعطوف عليه لدلالة
المعطوف قوله وهو لغة التبديل تكلم العلماء فى معنى النسخ لغة فقيل معناه لغة الازالة
يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ورفعته ونسخ الشيب الشباب اذا اعدمه وقيل
معناه النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه فى نفسه
قال صاحب الكشاف الاوفق ان يكون بمعنى الازالة هنا لان نقل الحكم الذى هو منسوخ
الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهو ابطال مخصوص واختار الحلى التبديل لكان
الازالة لانه منصوص عليه فى القرآن قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية قوله
واصطلاحا اختلفوا فى تفسيره شريعة فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقيل هو
الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقيل هو الخطاب الدال على
انتهاء امد الحكم الشرعى مع المتاخرين عن مولده ومختار بعض المتاخرين انه
عبارة عن رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر وذكر صاحب الميزان والحق الصحيح
ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعى المطلق الذى فى تقديره او حاسنا استمراره لولاه
بطريق التراخى ويعنى بالحكم المحكوم او الحكم صفة ازلية لله تعالى قال وما قالوا
من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم فى الماضى لا يتصور بطلانه وما فى
المستقبل لم يثبت فكيف يبطل ولان الفعل قد يكون ناسخا وكذا المنسوخ فتقييده
بالخطاب فاسد كذا فى الكشف واجود الحدود ما ذكره المصنف كما يفهم من تقريره قوله
فانه يعنى النسخ فى حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول لبس فيه معنى
الدفع لانه كان معلوما عنده الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة
الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا وبالنسبة الى علمنا يكون رفعا وتبديلا لانه لما كان
الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا وظاهرا فى حقنا لجهلنا عن مدته فالناسخ يكون
تبديلا بالنسبة الينا قوله لان الاستمتاع بالاخوات كان حلالا لان من ادم عليه السلام
قيل ورد فى التوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه واستحلال البنين
لام هى حوى التى خلقت منه ثم انتسخ ذلك بغير من الشرايع حتى لا يجوز لاحد ان
يتزوج اخته وان يستمتع بمن هو بعض منه بالكلية نحو بنته قوله ولان الناسخ

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كان جائزا قال في الكشف ترك الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فوكله قاله قيل تقدير الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فعرفها لا يكون نسخا ولا سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة وتقويم الجواب انه قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشرعية فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فعرفها لا يكون نسخا لاستحالة كذا في التلويح واجابا للقائل عنه بانه بعد تسليم ان الاصل في الاشياء الاباحة ان الانبياء عليهم السلام لما فعلوا ذلك وسكتوا ولم ينكروا عند مشاهدتهما كان ذلك تشريعا منهم فكانت احكاما شرعية فيكون رفعها نسخا قوله اما الاول فلان النسخ تقديره انه ان نسخ الله تعالى الحكم فاما الحكمة فظهرت لم تكن ظاهرة لم يقل اولا وكلاهما باطل والاول انه هو البداء والله تعالى محال والثاني لان ما لا يكون بحكمة فهو عبث وهو ايضا على الله محال وتقدير الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عينتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم اوغيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت او حالة او مضرته في حالة اخرى او وقت آخر فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انها يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عين ظهور المصلحة تجددها اختارنا الاثبات ولا بداء او تجدد العلم بها اختارنا النفي ولا عبث قوله واما الثاني تقديره انه لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى عليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والثاني باطل لكونه متواترا وقول رسول صادق فلا يمكن بطلانه وايضا ثبت في التوراة تمسكوا السبت اي بعبادة فيه ما دامت السموات والارض وتقدير الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول لموسى عليه السلام ومتواتر بل هو مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندي ليعارض به دعوى رسالة محمد عليه السلام ومنع كونه ثابتا في التوراة لنا نقل على موسى عليه السلام وشهرة فيما بينهم لا يكون حجة لانه محرف اذ قد ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في التوراة بالزيادة والنقصان فلم يبق تفاهم اليوم حجة وهذا هو الجواب الايمان بالتوراة التي في ايديهم بل التي انزلت على موسى عليه السلام لم يوجد في نقل التوراة فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم واكثر اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى لم يبق فيهم من يحفظ التوراة وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التوراة بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في احزم ودفعه الى تلميذه ليقرأ على بني اسرائيل فاخذوا التوراة من التلميذ ويقول الواحد لا يثبت التواتر ونحن نعلم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق بما هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلاث نسخة في ايدي القبايبة ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى والنسخ مختلفة في اعوام الدنيا وبعضها على الاتفاق ففي نسخة السامرية زيادة الف سنة ونقص على ما في نسخة القبايبة وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة والوعد بخروج المسيح وخروج الجمل في صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجها فثبت انما نقلوه من تأييد شريعة موسى عليه السلام وتحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام كذا في جامع الاسرار قوله ولو ثبت ذلك بقي ولو كان ثابتا عندهم نقضته العادة بان يفعله النبي عليه السلام ويحقق به عليه وليق والا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قوله خلافا لابن مسلم الاصفهاني ذكر في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين وينسبونه الى ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا للناقل قوله ولم يرد بالكفار قوله ظاهره فان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها من الشرايع فكيف يقصد بهذا القول منه اعتقاده لهذه الشريعة على انه لا يمكنه الخروج عما ثبت في القرآن من جواز النسخ نحو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الآية ونسخ بيت المقدس بالكعبة في باب القبلة الى غير ذلك مما لا يحصى وان قال قد كان ذلك ولكن لا اسميه نسخا كان هذا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم قوله قلنا قال المحقق في شرح المختصر ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام يعني ان ذلك الاجماع قبل ظهور المخالف فيكون حجة على المخالف وبهذا بين سقوط ما قاله صاحب التحصيل من انه لا اجماع مع المخالف فانه قيل لا نسلم كون النسخ مما يصح اثباته بالاجماع وانما هو لو توقف صحة الشريعة عليه قلنا هذا المنع لا يصح فانا ان صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والا جاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كل ما لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته به والاجماع منها قوله وفرع وفسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاصح الوالدين والاقربين باية الموارث قوله المجمع على اثباته في محل النسخ قال اللقاني اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لابد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدة الحكم وذلك لمعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر شريعته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شريعته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ جايزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها وثانيهما ان لا يكون ملحقا بما يأتي النسخ والمنافي ثلاثة انواع توقيت نصا او تأييد او لا دلالة خلافا لجمهور الاصوليين امثلة الاول نحو ان يقول الشارع مثلا وجبت عليكم الصوم او الصلوة عشرين او حرمت عليكم هذا الشيء او سلطته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر

مثلا فقد اخبر بحسنه وقبحه لمن شهد النسخ قبل ذلك وقبل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك
وفيه نظر لان هذا الامر يتوقف على صحة الصوم عند من يقول بالنسخ قبل الفعل واما الثاني فمثل ان يقول
صوموا ابدا الآن ببيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء
وظهور الغلط والله تعالى عن ذلك وفيه نظر لان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف
لا الدوام فيحتمل ان يكون كذلك في استعمال الشرع على انه منقوض بالنصوص التي تدل على
خلود الفساق في النار واما الثالث فمثل الشرايع التي قضى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي قوله واختلف
في غرض الحكم ان للقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا
فالجمهور على جواز نسخه وان كان التابيد قيد الوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره
فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب عليكم ابدا الى قيل جاز نسخه والا لم يكن لقتال خالد
مثل الصوم والصلوة في الايام والاوقات قبل النسخ الذي هو خلاف التابيد وحمل ظاهر
التابيد على المجاز كالتخصيص ونحوه قوله للجمهور راجع المحقق على جواز نسخ ما يكون
التابيد قيدا للفعل بالنقل صوموا ابدا لا يريد في دلالته على جزئيات الزمان على الالة
قوله صم غدا على صوم غد وانه ذلك قابل للنسخ فان جاز ذلك على قوة النصوصيات
فيما يتناوله وهذا مع ظهوره واحتمال ان لا يتناول الجواب وحاصل احتجاجه انه اذا جاز
نسخ التكليف بالفعل المقيد بالازمنة المخصوصة بطريق التنصيص عليها فطريق الظهور
واحتمال عدم التناول اولى ثم اورد احتجاج المخالفين حيث قالوا التابيد معناه انه
دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان مناقضا فلم يجز على الله تعالى ثم اجاب بانا لا نسلم
التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك
لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال
صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد
في غد تكليف والحاصل ان ايجاب الدوام انما يناقضه عدم ايجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب
قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة
وبعض الشافعية كما نص في بعض الحنابلة والشيخ ابو منصور وابي بكر الجصاص والقاضي
ابو زيد الدبوسي منا تمسكوا فيه بانه فعل لو نهي عن الشيء قبل التمكن من فعله لتعلق النهي
بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد في وقت واحد على شخص واحد وذلك يدل على البداء
والامر بالقبيح والنهي عن الحسن اذ المسئلة مفروضة فيما اذا قال الشارع صلوا عند غروب
الشمس من غد اليوم ولا تعتقوا عبادة عند ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند غروب الشمس من
هذا اليوم والنسخ بهذا لا يتأتى لوجوه الفاسدة وما يؤدي الى الفاسد
فهو فاسد تمسكنا لعامة بما روي انه عليه السلام لما عرج به الى السماء اشار اليه في ان يشفع
في النقصان فقبل ما اشار اليه حتى ردت الى خمس صلوات بعد ما رجعا تو هذا نسخ للشيء

قبل التمكن من الفعل قد له وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح
التعليق به فيما طريقه العلم قلنا ان هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد
والعمل وانتم لا تقولون به قلنا هذا الحديث المشهور تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كما
يجب قبوله اصل المجروح وقولهم هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد
قلنا ممنوع فان النبي عليه السلام اخبر المكلفين وقد علم ان بعضهم يعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع
المكلفين وعلى الجميع ليس بشرط بالاتفاق والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او
فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء قوله والكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب الجمهور
قوله فاستدلالك الاول يعني على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة صيانة الرسول عن شبهة الطعن
لانه لو نسخ الكتاب بها يقول الطاعن هو والمقابل وان عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه
فكيف يعتمد قوله قوله والثاني انه تعالى بما نسخ من آية الآية وجه التمسك به ان الله تعالى
شرط المثلية والذي يتفق النسخ وهو ان يكون الناسخ مثلا للمنسوخ او خيرا منه ولا شك ان
السنة لا تكون مثل القرآن ولا خيرا منه فالقرآن كلام الله تعالى معجز والسنة كلام الرسول
غير معجز وقوله ثابت بخبر منها يفيد انه يأتي بما هو من جنسه وقوله ان يفيد انه الملزم
بالاتيان بذلك الخير وذلك لا يكون الا الناسخ قرآنا لا سنة ويؤكده سياق الآية وهو
قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى قوله ان يقال
قال قول ما يكون في الآية وهذا يدل على كونه متبعا لما اوحي اليه لا مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل
قوله والجواب عن الاول حاصله انا لا نسلم انه لا يرفع به لانه لو وقع الطعن بما قال لجاز نسخ الكتاب
بالكتاب وبالسنة بالسنة لان للطاعن ان يقول انه خالف قوله وناقض والمتناقض لا
يعبأ بقوله قوله خير له الحكم قال النافي المراد بالخير له الخير بنفي الحكم لان
النظم ومعناه ان يكون حكم الناسخ في حقهم اصلح من حكم المنسوخ وانما قلنا ذلك لان
كلام الله تعالى لا يكاد بعضه خيرا من النظم الى الاعجاز فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم
لما تاتى الخير بشيء من صور النسخ فهذا خلاف الكتاب وفيه تامل وفي الكشف انما المراد
بالخيرية فيما يرجع الى العباد من حيث زيادة الثواب ومن حيث اتاحة اليسر والجمع لمصالح
عاجلا واجلا قوله لانه مخالف للنص يعني قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه قوله
وعلى الثاني يعني واستدل الشافعي على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بوجهين الاول انه
لو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبته وبه نما قال فكيف يصدق فيجب سد هذا
الباب بما قلنا اكرام الرسول وصيانة تشريعه واشاعة تعالى قال وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم قال على ان الرسول مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته
فلو نسخ الرسول بعض الاحكام ما جاء به من القرآن لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم
رفع لحكمه ورفع الشيء لا يكون بيانا له قوله وعن الثاني انا لم نرد بالبيان في الآية تبليغ عليه السلام
اليهم لان الظهار ولو سلم فالنسخ ايضا بيان لانتهاء احد الحكمين ولو سلم فكونه بيانا لا ينفي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كونه ناسخا ايضا لانه قد يكون مبنيا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها والمنافاة
بينهما قوله والاجماع لا ينسخ شيئا يعني لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشائخنا
منهم علي بن ابان ذلك محتجا بانه موجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز
بالنص والصحيح هو الاول لان الاجماع انما يكون حجة بعده عليه السلام ولا نسخ بعده
قوله ولا ينسخ يعني الاجماع شيء واعلم ان كلام امام فخر الاسلام مضطرب حيث قال
ههنا واما الاجماع فقد قال بعض المتاخرين انه يصح النسخ به والصحيح انه لا يكون
لان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حياته لانه لا اجماع دون
رأيه والرجوع اليه فرض واذا ورد منه البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع
منه فاذا صار الاجماع واجب العمل لم يبق النسخ مشروعا وقال في باب الاجماع والنسخ
في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ الاول
ويجوز ذلك وان لم يتصل بهم التمكن من العمل عندنا على ما مر ويستوي في ذلك ان يكون في
عصر بن او عصر واحد اعني به في جواز النسخ يعني يجوز النسخ في الاجماع بمثله حتى
جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي والظني بالظني والقطعي جميعا فلو اجتمعت الصحابة
على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثاني ناسخا للاول لكونه مثله ولو
اجمع القرن الثاني خلافهم لم يجز ذلك لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن
الثاني ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافهم جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا
له وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهي مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر
ذلك بتوفيق الله تعالى لاهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد
نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت هذا تحقيق كلام فخر الاسلام
ولا يخفى ان بين كلاميه تناقضا ظاهرا ووجهه صاحب الكشف بانه يحتمل ان يكون مراده
انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع فيجوز او ما قاله في باب الاجماع وقع على هول
ذلك البعض قال في التلويح والجمهور على انه لا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي
ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزام اجماعهم او لا على الخطا
مع لزوم كونه خلاف النص وهو غير منعقد وتحقيقه ان الاجماع كما انه لا ينسخ به
غيره لان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى التقديرين فلا نسخ به اما اذا كان عن نص
فلان النص حينئذ هو الناسخ لا الاجماع واما اذا لم يكن عن نص فلان المنسوخ ما قطعي
او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلافه قاطع وخلاف القاطع خطا فيلزم
الاجماع على الخطا وانه باطل وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل
رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت بحكم
فلا يتصور رفعه ونسخ قوله واما سقوط رفع لما يقال انه قد سقط نصيب الحوالفة
بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وتعذر الرفع انه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل
انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض والجمهور على صحته وكذا القياس
اختلف في القياس هل يكون ناسخا او ينسخ شائع وتفصيل انا القياس اما ان يكون قطعيا
اما المظنون فلا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلانه ما قبل اما قطعي او ظني فعلى الحالين قطعا
لم يجز نسخه لان نسخ القطعي بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا بتين زوال شرط العمل به
وهو رجحانه وذلك لانه ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح اوسا وفلا يجب العمل به
عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد وح كان
الوجوب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به ولم يرتفع الحكم الذي ظهر فيه الراجح فرفع
فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ واما الثاني فلان ما بعده لا بد وان يكون قطعيا او
ظنيا راجحا والا كان فقد بان زوال شرط العمل به لانه ثبت مقيدا والتقدير ما هو القاطع
فينسخ بالمقطوع في حياته عليه السلام وهذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه ما بعده
عليه السلام فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بما ذكر فنسخ حكم اصله
قال صاحبا التحقيق القياس المظنون لا يكون ناسخا الشيء عند الجمهور جليكان او خفيا ونقل
عن ابن العباس بن سريج من اصحاب الشافعي ان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص
به جاز النسخ ايضا وكان الامام ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز بقياس السنة
ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن
يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا
في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسك الجمهور بان الصحابة رضي الله عنهم
كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كان السنة من الاحاد وبان ما تقدم
على القياس المظنون الذي ينسخ به اذا كان قطعها لا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع
على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا
لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا بتعذر رجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ
لو ترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فيثبت من
القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا فاذا لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ
واما اعتبار النسخ بالتخصيص فينقض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان
التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان رفع وابطال وما
ذكره الامام ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرتفع الاصل المنصوص عليه في
الكتاب والسنة غير مقطوع لانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى
مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح
منسوخا عند العامة خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس
قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لان القاطع
والظني المتاخر عنه عليه والامام صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولا رفع ولا نسخ قوله يجوز ان يكون اخف من المنسوخ او مساويا بالاتفاق وهل يجوز
باثقلهما فالجمهور على جوازه وتبعه قوم محتجين بان النقل الى الاثقل ابعد من المصلحة
فلا يجوز وبان الله تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده ويانه قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها فيجب الاخف لان الخير والمساوى لانه المثل والاثقل ليس بخير والمثل
والجواب عن الاول بالمنع والنقض اما المنع فمتجرد لانسلم انه ابعد من المصلحة وربما
علم الله تعالى ان المصلحة في الانتقال بعد الاخف اكثر كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة
الى الضعف ومن الشباب الى الهرم واما النقض فانه يلزم مكررا في اصل التكليف بانه نقل
من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وعن الثاني
بانا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر في الآيتين بل هي مطلقة ولو سلم فسياقها
يدل على ذلك في المال لان الحكم في الحال فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر
هو تكثير الثواب ولو سلم انه في الحال لكن باعتبار ما يئول اليه فيستتي الثقيل في الحال
تخفيفا والعسر في الحال يسرا تسمية الشئ باسم عاقبته فان عاقبتهم ترجع الى التخفيف
واليسر حقيقة شامل للعاجل وليس مختصا بالاجل ولا مجازا عما يئول الى ذلك لم
يثبت مطلوبكم وعن الثالث بان الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب قال الله
تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الآية وقال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها
بقدر نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك قوله ولنا عقلا انه انما يعتبر
المصلحة فواضح لان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان اعتبرت فيجوز ان تكون
المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون في عكسه وسمعا ان التخيير
بين الصوم والفدية كان هو الواجب في ابتداء الاسلام فنسخ بتعيين الصوم والاشك
ان الزام احد الامرين اشق من التخيير بينهما ومنه ان صوم عاشوراء كان هو الواجب
على الزاني فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل وكان الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ
ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة قوله لا ينسخ المتواتر بالاحاد قال القفال يجوز نسخ
الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم فان اهل قباء
كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله عليه السلام المتواترة
فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد تحولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلاة
ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل على جوازه فان قيل انما ثبت بالكتاب
والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا
ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به القرآن بيان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه
فان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لثبوت بالاستصحاب
ولان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاة النبي عليه السلام وجب الحكم ببقاء

فطعا

قطعا ليقيننا بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي ولا يلزم من كون ظني الثبوت يجب العمل به
حيوة عليه السلام بطريق لا شبهة فيه وهو المتواتر خلافا لابي مسلم وقوله ويجوز نسخ المتواتر
اعلم ان النحوي مفهوم الموافقة والاصل بالعكس فالمفهوم والحكم في المعارضة جائز اتفاقا واختلفوا
في نسخ احدهما دون الآخر منهم من منع نسخ كل منهما بدون الآخر ومنهم من منع نسخ كل احدهما بدون
الآخر والمختار انه يجوز نسخ الاصل بدون النحوي ويمتنع نسخ النحوي دون الاصل
لان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب والاعلم يعلم منه عكس اللازم بينة في الفروع
ونسخ النحوي دون الاصل معناه بقاء تحريم التافيف وانتفاء تحريم الضرب فيرفع الملزوم
مع بقاء اللازم وانه لا يمتنع واجيب القائلون بالجواز فيهما بان افادة اللفظ للاصل والنحوي
دلالتان متغايرتان فيجاز دفع كل واحد منهما دون الآخر ضرورة والجواب انا لا نسلم
دلالة التغاير على جواز رفع كل واحد منهما دون الآخر واما صحة ذلك لما لم يكن احد
الغيرين مستلزما للآخر واجيب القائلون بالامتناع فيما اذا في النحوي دون الاصل
فلما مر واما في الاصل بدون النحوي فلان النحوي تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل لم يمكن
بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا والجواب ان دلالة
اللفظ على النحوي تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان منهما التحريم
الضرب حصل من فهمنا التحريم التافيف لان الضرب اما كان حراما لانه تافيف لدلالة
اللفظ عليه فانها باقية والمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع قوله واما اذا نسخ حكم اصل
القياس هل يبقى حكم فرع اختلف فيه فقيل لا يبقى حكم فرعه لانه يستلزم خروج علة الاصل
عن كونها معتبرة شرعا حيث علم انتفاؤها بعدم ترتب الحكم عليه في الاصل والفروع
انما يثبت بالعلة فاذا انتفت العلة انتفى الفرع ولا نسلم ثبوت الحكم بالادلة وقيل
يبقى وهذا لمذهب الحنفية واستدل عليه بوجهين الاول ان الفرع تابع للدلالة لا
لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة والحدث ثبوت الحكم
والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع الثاني ان هذا حكم رفع حكم الفرع قياسا
على رفع حكم الاصل من غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد
هذا وكان المصنف يعرف هو المذهب في هذا المقام واذا اختار ذلك الكلام والله الموفق
للمرام قوله يعرف الناسخ اشارة الى ما ذكره المحقق في شرح المختصر حيث قال المتعين
الناسخ ومعرفته من المنسوخ وما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة
الاول الطرق الصحيحة منها ان يعلم تاخر ضبط التاريخ مثل ان يعلم تاخر ضبط
التاريخ مثل ان يعلم تاخر ضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك
في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادسها ومنها ان يقول عليه السلام
هذا ناسخ وهذا منسوخ اما مع بحاوا ما بان يذكر ما هو بمعناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها ونحو ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومنها الاجماع مثل ان ناسخ القسم الثاني الطرق الفاسدة منها قول الصحابي هذا ناسخ
فان تعيينه قد يكون عن اجتهاد ولا يجب اتباع المجتهد له فيمنع اذا تعارض
متواتران لنفي احدهما فيقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث ان نسخ المتواتر
بالاحاد او بالمتوسط منه والاحاد دليل كونه ناسخا وما يقبل ابتداء قد يقبل اذا كان المال
اليه كما يقبل الشاهد ان في الاحصان ان ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة النساء
في الولادة وان ترتب عليه النسب دون النسب فجاز التجويز العقلي ولا دليل على احد
الطرفين فيتوقف ومنها قبلية في المصحف فتشعر بقبلية في النزول وانما تدل
لانها لم ترتب بترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابي لانه متأخر الصحبة فيدل على
تأخر ما تحمله لان منقوله متأخر الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس لهم الا ان يقطع
صحبة الاول قبل صحبة الثاني فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه ومنها تأخر اسلامه وهو
كما قبله ومنها موافقة حكم البراءة الاصلية فتدل على تأخره من حيث انه لو تقدم لم يفيد
الا ما علم بالاصل فيصير عن افادة الجديد واذا تأخر افاد التأخر رفع حكم الاصل وهذا رفع
الحكم الاول وما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف
حتى يظهر دليل لا التخيير فيما لان مرجعه حكمهما مع العلم بان احدهما حق وانه لا يجوز
قوله والمنسوخ منه فيه اشارة الى ان هذا التفصيل مخصوص بمنسوخ الكتاب لان الحديث
ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري على النسخ الا في حكمه قوله
اما التلاوة يعني النظم والحكم المتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كالصحف السابقة مثل
صحف ابراهيم وموسى عليهما السلام ومن تقدم نبيا من الرسل عليهم السلام فانها كانت
نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى الآية وانه لفي زبر الاولين
فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او من الاعلام كذا قال الامام فخر الاسلام
وفيه نظر لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والنسيان والاماتة ليسا بدليلين
شرعيين فلا يكونان ذلك اشتمل نسخ التلاوة والحكم كان جائزا في حق النبي صلى الله عليه
وسلم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا وهذا لا يجوز ان يراد حفظه
لديه لان الله تعالى عن النسيان والغفلة فثبت انه اراد بحفظه لدينا فانه مما يحتمل اضافة
بتبديل منا قصدا كما فعل اهل الكتاب او بنسيان قوله او احدهما وهو نسخ الحكم دون
التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم وهذان صحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
وانكره فرقة شاذة من المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المفيد من النص حكمه
المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الا هذا المقصود فلا يبقى النص بدون
حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الوضوء لا يبقى بعد سقوط
الصلاة بالحيض وغيره وان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه كالمال الثابت بالبيع

لا يبقى بدون البيع بانا نفتح ونمنع الجمهور في القسمين بالمعقول والمنقول اما الاول
فهو ان للنظم حكمة يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلاة والاعجاز وغيرهما وحكم
يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود
بنفسه لما ما يتعلق بالمعنى ظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو متشابه
ولم يثبت تبين الاحكام الا ما يتعلق من جواز الصلاة والاعجاز وحرمة القراءة
على الحائض والجنب ونحوهما واذا كان كذلك جاز ان يكون في احدهما مصلحة دون الآخر
واذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلاة والاعجاز
لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصلاة والصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء
احدهما مع عدم الآخر وبهذا تبين ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم
المتعلق بالنظم مقصودا يضا وكذا قولهم ان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه لان بقاء
الحكم لا يكون في بقاء السبب الموجب له وانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم واما الثاني
فكالقراءة المشهورة التي قد تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود وصيام ثلاثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس فاقطعوا فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص ولها
او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل رواية عرض الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة كلها من امة انتسخت تلاوتها في حياة الرسول عليه السلام بمرأى منه فعلى القلوب
من حفظها في حياته الاقلوب هو لاء وثبت احكامها بحفظهم وتلقاهم بعد وفاته
عليه السلام وخبر الواحد كاف في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء
الحكم وكذا الابد ابا للسان للزيادة وامساك الزوائد في البيوت والاعتداد بالحول
للمتوفى عنها زوجها ووصية الوالدين وتقديم الصدقة على نجوى الرسول والتخيير
بين الفدية والصوم ومسألة الكفار وثبات الواحد العشر احكام نسخت مع بقاء
تلاوة الآيات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة قوله اعلم ان العلماء
اتفقوا على ان زيادة عبادة على ما شرع من العبادة هل تكون نسخا ام لا ينظر في الزيادة
انها مستقلة او غير مستقلة فان كانت عبادة مستقلة بنفسها فلا نزاع بين الجمهور
في انها لا تكون نسخا وعن بعض الاصوليين ان زيادة صلوة على الصلوات نسخ والمنسوخ
قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانها بجعل المكان وسطى عرفا وهو
باطل لان النسخ انما يكون في الاحكام الشرعية وكون الشيء وسطى ليس كذلك وان كانت غير
مستقلة ففيه النزاع ومثلوا بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع صفة من الصفات المخالفة
واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب اعلماء الحنفية الثاني انها
ليست بنسخ مطلقا واليه ذهب الشافعية والحنابلة الثالث انها نسخ فيما يرفع صفة
المخالفة دون الجزء والشرط واليه ذهب قوم الرابع ان الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا
شرعيا حتى صار وجوده كالعدم والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس ان الزيادة ان رفعت

حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فهو نسخ والا فلا والبه ذهب ابو الحسين المعتزلي وعزي الى القاضي
المذاهب على ما ذكره في شرح مختصر ابن الحاجب قوله وهو بعيد لا اجزاء بمعنى الخروج عن
العهدة حكم شرعي وضح كما عرفت فيما سبق وبهذا يندفع ما ذكر في التلويح قوله
ليست بنسخ لان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع
فلا يكون نسخا الا يرى ان من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد شاهدان احدهما بالف
وخمسمائة قبلت شهادتهما بالف والحاق الزيادة بالالف يوجب تقرير الالف في كونه
مشهودا به لا رفعه والا لم تقبل شهادته قوله فلا يزاد التغريب على الجلد اي لا يزاد
النفي وهو تغريب عام على الجلد الذي هو حد زنا البكر لان النفي اذا الحق بالجلد بطريق
الحدية لم يبق بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس البعض حكم الوجود فيكون نسخا
لحكم الكتاب به وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد
زنا البكر قوله والنية يعني ولا يزاد النية على آية الوضوء وهي ان يقصد المتوضئ
بقلبه عند غسل الاعضاء ازالة الحدث واستباحة الصلوة وفرض الوضوء بقوله
عليه السلام الاعمال بالنيات وبالقياس على التيمم فان البدل لا يخالف الاصل في الشرط
كما ذهب اليه الشافعي لانه لا يكون عملا بالكتاب ولا بيانا له لانه بين لما وضع له
بل يكون نسخا لا يقال قوله عليه السلام الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بمثله
جائزة عندكم فهلا عملتم به لانا نقول انه وان كان مشهورا لكنه متروك الظاهر
فالخطب عن رتبته فلم يعمل به ولا يخفى ان ايراد النية ههنا غير مناسب لان قوله عليه
السلام الاعمال بالنيات ليس بخبر واحد قوله ولا الترتيب وهو عناية السنق المذكور
في النص قوله ولا الولاء بكسر الواو وهو التتابع في الافعال من عزائمه تخلل الجفاف
عضو مع اعتدال الهواء كما ذهب اليه مالك والشافعي في قوله احد قديمي ابن ابي ليلى تمسكا
بحواشية النبي عليه السلام من غير شرط فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز كذا في التقرير
والمناسب للمقام التمسك بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به
قوله فان كلا من الغسل والمسح قال فخر الاسلام وصار مذهب المخالف في هذا الاصل
علطا من وجهين احدهما انه حط من منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني انه
رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته يعني صار مذهبه في جواز الزيادة على النص بخبر
الواحد غلطا من وجهين لانه لا تساوي بينهما بجواز الزيادة به عليه لزم حط درجة
الكتاب بالنظر الى درجة خبر الواحد ورفع درجة خبر الواحد بالنظر الى رتبة الكتاب
حيث اثبت بهما الفرضية والواجب ان يكون الكتاب فوق خبر الواحد لكونه قطعي
الثبوت قوله ونوقض بانه اية التيمم كاية الوضوء فان المذكور فيها المسح كقوله تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا وامسحوا برؤسكم وايديكم مع انكم شرطتم النية فيه وتقرير الجواب

ان النية فيه ثابتة باشارة النص فان التيمم هو القصد وليست النية الا القصد والمقام
ان القصد الى الصعيد المعتبر لا يكون الا امتثالا لما مور به اذ ليس معنى يقصد سوى اظهار
بخلاف الوضوء فان القصد الى استعمال الماء لا يتعين لتلك للتزاحم في المقصود فلم يحصل
فيه القصد نية وبهذا يندفع ما قيل سلمنا ان التيمم هو القصد ولكن ليس الكلام في مفهومه
اللغوي وانما هو فيما يقصده المكلف قلبه مما يصلح ان يوضع التراب في اراد قوله
على وجه لا يكون فرضا اشارة الى انه يزاد شرطية الطهارة عليه واجبا ملحقا بالفرض
على ما هو الصحيح كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله قوله
عليه السلام الطواف بالبيت الحديث وقوله عليه السلام الا انكم تطوفون هذا البيت محدث ولا
جنب ولا عريان قوله وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يقال طاف وتطوف
بمعنى وفي الثاني مبالغة لان الصيغة لتكثير الفعل والعتيق اما من العتق فيكون العتيق
من الجبابرة او من الغرق في الطوفان بالرفع الى السماء ومعنى القديم لانه اول بيت وضع
للناس والطواف فعل خاص لانه وضع لمعنى معلوم على الانفراد وكل ما هو كذلك فهو خاص
وهو باطلاقه يقتضي جوازه من الحدث والطاهر فاشتراط الطهارة عن الحدث فيه يكون
زائدا على مدلول بخبر الواحد وذلك نسخ فلا يكون جائزا قوله واحترز بتقريره على ما ذكره
الاكمل في التقرير لا نسلم ان النص ههنا خاص بل هو مجمل لان نفس الطواف وهو الدوران
حول البيت غير مراد اجماعا لتقدره بسبعة اشواط واشتراط الابتداء من الحجر الاسود
ولزوم الاعادة في الطواف المنكوس وطواف الجنب والعريان وكذا ذلك يدل على انه
مجمل يعني زائد شرعا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا له فعلى هذا لا يكون الجواب على ما قرره
المصنف وجها لانه من قبيل مقابلة المنع بالمنع بل تقريره ان المجمل ما توقف معرفة
معناه على بيان المجمل والعارف باللسان اذا سمع قوله وليطوفوا بالبيت العتيق فهم
معناه من غير توقف فلا يكون مجملا والتقدير بسبعة اشواط ثبت بالخبر المتواتر
او المشهور فيجوز الزيادة بذلك ولذا قال الشافعي لا يجوز النقصان عن السبعة لا
ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير بها للاكمال فيحتمل ان يكون للاعتداد فيثبت
القدر المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاتمام وليس كل شرط الاعتداد فالاكثر يقوم
مقام الكل واما الابتداء من الحجر الاسود فمن اصحابنا من يقول انه معتبر كما ذكره
محمد في الرقيات غلا روى ان ابراهيم عليه السلام قال لاسماعيل عليه السلام ايتني بحجر اجعله
علامة افتتاح الطواف فكلما اتاه بحجر القاه فقال اتاني بالحجر من اعناقي من حجر
ووجد الحجر الاسود في موضعه فعلم انه مبدأ الطواف فلا يكون الافتتاح من غيره
معتادا به كذا في المبسوط ولكن لا تزول الشبهة لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد
ايضا والاولى ان يقال ان الطواف غير مجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة والابتداء
لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون بين

حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق بخير العدد والابتداء بيانا له فاما خبر
الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب
والحائض والنفساء فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة
الصلوة التي اديت مع الكراهة وهذا يتجزأ بالدم بلا اعادة والخصم ان منع اجمال في حق
الابتداء وليس له جواب غيره يقال ابتداء منه واجب لا دون كذا في البيان ولا يخفى ان
ان منع الاجمال في حق الابتداء غير موجه لانه كلام على السند قوله ولا التعديل وهو
الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام بينهما والقعدة بين السجدتين كذا في البيان قوله
ولا الايمان على الرقبة يعني ولا يزاد صفة الايمان في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص فليس
وهو نسخ وقال الشافعي يجوز لان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا لم يكن كذلك فان
التخصيص ليس لابيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى الباقي بعد التخصيص
ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون
نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فرقنا ان الزيادة في نسخ
معنى قوله والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني وربما يسمى مثل هذا الواجب فرضا مجتهدا فيه
وقد يقال لمثل فرض عملي ايضا فيقال له فرض لما انه لا يحصل الاجزاء بدونه وعملي او مجتهد فيه
لكونه من حيث العمل لا العلم وبطريق الاجتهاد والظن لا بطريق القطع واليقين ولذا لا
يكفر جاحده بخلاف الفرض العملي فانه يكفر جاحده قوله اجاب عنه بقوله واما وجوب
الفاتحة والتعديل حاصل الجواب انا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب
لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب
فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وهذا هو السر
في انه لم يجعل ابو حنيفة رحمه الله في الوضوء وجعل ثمة في الصلوة وذلك ان الوضوء ليس عبادة
مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه
يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به هذا ونقل عنه في الحاشية
فيه رد على ما ذكر في التلويح من ان لقائل ان يقول له لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى
ان يكون المصلي انما يأثم باعتبار تركه النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في
ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ انتهى وحاصل الرد ان ذلك مما لا نظير له في الشرع فان
المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه انما يأثم بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير
فتعوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها انما هو في الصلوة وتاركها
فيها يأثم لا في غيرها قوله الا ان الثاني فيما يختص بالسنة السنة لغة الطريقة
والعادة واصطلاحا في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي
عليه السلام غير القرآن من قول او فعل او تقرير وفي البيان يطلق ايضا على طريقة الرسول
عليه السلام والصحابة والمراد بالسنة في قوله لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة

قوله عليه السلام لانه يشارك الكتاب في الاقسام المذكورة فيه لان قوله عليه السلام
حجة مثل الكتاب وهو متحقق لوجوه الفصاحة فيوجد في الاقسام المذكورة في الكتاب ايضا
وبيانها في الكتاب بيان في المتفق لانها مع كونها في الكتاب في كونها حجة وتفاريقه في طرق الاتصال
الى الكتاب له لتواتر هو احد وهو التواتر في السنة طرق مختلفة كما يجيء ولي ويختص
بالحديث وبالخبر على ما قيل قوله الوحي نوعان ظاهر وباطن وجعل شمس الايمة الوحي على
ثلاثة اقسام وجعل القسمين الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وجعل
الجعل بالاجتهاد ما يشبهه الوحي قوله وهو ثلاثة اقسام يعني الوحي الظاهر ثلاثة اقسام الاول
ما يتلى بلسان الملك فوقع في سمعه بعد تكلمه عليه السلام بلسان الروح الامين وهو جبريل عليه
السلام وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما يثبت عنده
ووضع بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي
اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها بكماله فاتقوا الله اجملوا في طلب
التقوى وجدوا في تحصيل كل المجد والجد فانه لا يحصل الا بالسعي في طلب الرزق فانه
لا يفوت بل اجملوا في الطلب بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى
الوقوع في المحظور معتقدين بأن الرزق من الله تعالى لا من الكسب بل الاشتغال به لامتثال
الامر ويجوز ان يكون فاتقوا الله في طلب الرزق بالاجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال
بالاسباب المحظورة والتصرفات المهنية هنا كذا في الكشف والثالث ما ظهر لقلبه بلا
شبهة بالهام من الله تعالى وهو القذف في القلب بان اراه بنور من عنده اي من غير واسطة
كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله اي الهمك وقيل الالهام علم شيء يقع في القلب
يدعو صاحبه الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة قوله والكل منه حجة على
الكل يعني حجة بالغة في حقه عليه السلام وحق الناس كافة حتى وجب التبليغ فيما ثبت
له العلم بهذه الاقسام الثلاثة بخلاف ما يكون للاولياء من الالهام فانه لا يكون حجة في
حق غيره وهذا تبين ضعف كلام المحض قال فخر الاسلام وهذه من خواص النبي عليه السلام
حتى كان حجة بالغة ولما يكن غيره شيء منها لحقه على مثال كرامات الاولياء يعني لو وجدا
كرم بذلك غيره كان ثبوته له لحرمة النبي عليه السلام على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت
لحرمة عليه السلام وانما كان المعجزة على ما تقرر في موضعه فلا يخرج ثبوته للغير من ان يكون
من خصائصه عليه السلام قوله وهو ما ينال بالاجتهاد اي باجتهاد المرأى جعل فخر
الاسلام الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على
اجتهاده يدل على ان الحق كما يثبت بالوحي ابتداء وجعل شمس الايمة مشابها للوحي بهذا
لا عتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي فحق رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق
فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على
الخطأ فكان ذلك منه بمنزلة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد

عليه السلام بالمبلغ باية قاطعة
وهو الذي انزل معه

يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلم يشك
ان غيره لا يساويه في اعمال الراي بالاجتهاد وقوله وسنعرفهم واعلم انه اختلف في جواز
الاجتهاد للنبي عليه السلام وفي وقوعه متعبدا به وابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة
والمتكلمين ان يكون الاجتهاد وسط النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم
قالوا انه غير جايز عقلا وهو منقول عن ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا
انه يجايز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل
في احكام الشرع بالوحي لظاهر وهو منقول عن ابن يوسف وهو مذهب مالك والشافعي
وعامة اهل الحديث والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو قول اكثر اصحابنا وهو
ان الرسول مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه من حكم الحادثة ثم العمل بالراي بعد
انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل يفوت الفرض وذلك يختلف
بحسب الحادث وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز له بالراي في الحروب وامور الدنيا حجة
القول الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر الله تعالى انه لا
ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي
وبان الاجتهاد يحتمل الخطا لانه راي العباد فلا يصلح النصب للشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد واستعمال
الراي في مثل جايز لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك ولانه تعالى
عن ان يوصف بالعجز فيما هو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون من جنسه علم اليقين بنية
ان المصير الى الراي لضرورة عدم النص ولا ضرورة في حقه لان الوحي باتيه في كل وقت
فكان اشتغاله بالراي كاشفا لنا به مع وجود النص وهذا لان القدرة القاصرة تكون فيما بعد
عن الكعبة لا لمن يشاهدها او يجد سبيلا للوقوف عليها وبانه لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا
يجوز لاحد ان يخالفه فعلم ان الاجتهاد غير سايغ له لانتفاء موجبه قوله والجواب
عن الاول حاصله ان معنى قوله وما ينطق عن الهوى ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى
ومعنى قوله ان هو الا وحي يوحى ما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه فلا يلزم
شمول الحكم ما عدا القرآن ولا دلالة في الآية على الاجتهاد اصلا وقد تقرر الجواب
بان الظاهر ردما كانوا يقولونه في القرآن انه افتراء فيختص بما يتفوه وينتفي العموم
ولئن سلمنا العموم سناه على ان خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم ولانه ليس
ههنا ما يقتضي التخصيص بما يبلغه من الله تعالى ان عموم قوله وما ينطق عن الهوى
ينافي جواز اجتهاده فان تقيده بالاجتهاد اذا كان بالوحي كان نطقا بالحكم
المجتهد فيه نطقا عن الوحي لا عن الهوى قوله وفيه بحث حاصله ان معنى العبد
بالاجتهاد كونه مكلفا ماموراً به فيكون الاجتهاد وما يستند اليه بالوحي لا وحيا

لان الوحي ح هو الامر بالاجتهاد والجواب ان الوحي ما يقي الله تعالى بلسان الملك وهو
اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة اذ لا خفاء انما ثبت (اشارة اود لالة مشلا
كله وحي وعن الثالث انا لا نسلم لزم جواز المخالفة لاحكام الاجتهاد مطلقا بل
اذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه اجماع فان اقتران الاجماع يخرجه عن ان
يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول قد اقترن به قوله وهو قاطع قوله لدخوله في
عموم ما هنا وحيث امره الله تعالى باعتبار عاما لاولي البصاير وهو عليه السلام احق
الناس بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة قوله وقوعه من غير من الانبياء
كداود وسليمان عليهما السلام قال الله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى والمراد
به انه وقف على الحكم بطريق الرأي لا الوحي لانما ما كان بطريق الوحي لداود وسليمان عليهما
السلام سواء فلما اختص سليمان بالفهم دل على ان المراد به الراي والدليل عليه ان داود عليه
السلام لما حكم بالغنم لصاحب الحرث لاستوعاب قيمة الغنم وقد النقصان قال سليمان
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكم فقال اذا ان تدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بابانها واولادها واصوافها فاهل الحرث لهم رب الغنم حتى
يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم افسدت ثم يتراد ان فقال داود اقضيت ما قضيت
فكان ذلك باجتهادهما وعن ابن مسعود وشريح كان كريما لحكم داود بالغنم لصاحب
الكرم فقال سليمان تدفع الكرم الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان وتدفع
الغنم الى صاحب الكرم فيصيب منها شيئا حتى اذا عاد الكرم كما كان دفع كل واحد منهما
ماله الى صاحبه ولو كان حكم داود بالوحي لم يسع لسليمان خلافه وكان رجوع داود الى
اجتهاد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر قوله اذ شاور
اصحابه في كثير من الامور الا يرى ان عليه السلام شاورهم في اساري بدر لما روي انه عليه
السلام الى يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا
بكر رضي الله عنه فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية
تقوي بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء
ايمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس
ومكني من فلان نسب له فليضرب اعناقهم فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب
رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة
وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم
ومثلك يا عمر مثل نوح قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فاخذ رسول الله صلى
الله عليه وسلم برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الراي عنده حتى نزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اي لو لا حكم الله سبق في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطائه الاجتهاد وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في اذا استيفاءهم ربما يؤدي الى اسلامهم وسوقهم واذا فداهم بتقوي به على الجهاد
في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز الاسلام واهيب لمن وراءهم واقل شوكتهم
وما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر لمعاداة الاسير بالمال
جوازها وفسادها من احكام الشرع وما هو حق الله تعالى وقد شاور وغزم وعمل فيه بالرأي
ونزل الوحي بخلاف الرأي فعرفنا انه كان يعمل بالرأي في الاحكام كما يعمل في الحروب وبما
قررنا يتبين ضعف قول من فرق بين احكام الشرع وامور الحرب قوله والمختار عندنا
وجه القول المختار ان النبي عليه السلام مكرم بالوحي وغالب احواله انه لا يخلو عن الوحي
والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجو وجوده وكما وجب طلب النص لانا نرى الخفي بين الخصوص
في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا انقطع
فوت الحادثة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي قوله والاول اولى لانه اعلى
ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والثاني لا يحتمل بقاء ويحتمل الخطأ في حالة الابتداء
لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا معنى المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا
فكان اقوى قوله اختلفوا في جواز خطائه واعلم ان اجتهاده عليه السلام لا يحتمل
الخطأ عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويغرز ذلك من الآيات
فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع في الخطأ وذلك غير جائز وعند كثر اصحابنا
انه يحتمل الخطأ بدليل قوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في
الاذن لهم وبدليل نزول البيان في اساري بدر لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينبه
عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى المأمة باتباع الخطأ فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده
دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا
بخلاف اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لان احتمال الخطأ
والقرار عليه جائز في حق الامة فلا يتعين الصواب في حق احد وان كان الحق لا
يعدوهم فيجوز لكل احد مخالفة الآخر فالاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام
دون غيره نظر الاحكام قوله الاول في كيفية اضافته الى النبي عليه السلام ولما كان هذا كلاما
في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال
وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية يقال اخبرتني عينك ولكنه حقيقة
في القول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في تحديده فقيل لا يحد لانه
ضروري التصور اذ كل احد يعلم بالضرورة الوضع الذي يحسن فيه الخبر والوضع
الذي يحسن فيه الامر وورد بان العلم الضروري بعد معرفتها السابقة ذلك فغير مسلم
وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب

اذ معجزة قاطعة في دعوة عليه السلام محكمة بمخالفته من وجه اليقين بانه من عند الله تعالى بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجة منه

وقيل يحتمل الصدق والكذب واعترض على الجميع بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا
يدخلهما الكذب ولا يحتملانه فلا يكون جامعا وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة
مذكور الى مذكور بالنفي والاثبات وورد بانه غير مانع لدخول قولك الغلام الذي لزيد
فانه ليس بكلام ومختار بعض المتأخرين هو ما تركب من الخبرين حكم فيه بنسبة احدهما
الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها واقسامه ثلاثة المتواتر والمشهور وخبر
الواحد لا يقال في السنة الامر والنهي وهما ليسا بخبرين انشاء آن فكيف يكون الخبر من اقسامه
لانا نقول المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي بان الاخبار
بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر قوله لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب يعني ان العقل
يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر
غير محتمل للنقيض لا يعني سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب فان ذلك ممكن
المتواتر في اللغة يتابع بعضه بعضا على سبيل التعاقب بينهما فجد بفترة من المدة ومنه قوله تعالى ثم
ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل
بنفسه ليخرج خبر جماعة علم بصدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا
ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن ما يلازم الخبر من الحال في الاخبار والمخبر
والمخبر عنه والمخبر به ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من
الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا قال في البيان اتفقوا
على ان من شرط التواتر تكثر المخبرين كثرة تمنع تصدر الكذب منهم على سبيل الاتفاق
والمواضعة وكونهم عالمين بما اخبروا به عما يستند الى الحس وكونهم في الطرفين والواسط
مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس واختلفوا في اقل عدد يحصل بعد العلم فقيل
هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية وقيل اثنى عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم
خصوا بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقيل اربعون لقوله تعالى حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين وقيل سبعون لقوله واختار موسى قومه
سبعين رجلا وقيل ثلثمائة وثلاثة عشر بعدد اهل بدر وقيل عدد بيعة الرضوان
وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون يغلبوا مائتين ولا يخفى ان هذه محكمات
فاسدة وانه ما تمسكوا به شبهة فضلا من حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمطلوب
مضطربة اذ ما من عدد يقدر الا ويمكن ان يحصل العلم بالخبر عنه
فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بالاشخاص اذ غرضهم في عدد
مخصوص وضابط ما حصل العلم عنده واشترط قوم عدم حصر المخبرين وقالوا التواتر
التواطئ على الكذب وعند الجمهور عدم الحصر ليس بشرط فان الحجاج واهل المسجد الحرام
عن واقعة متعهم عن الحج واهل الصلوات يحصل العلم بخبرهم مع كثرتهم محصورين وكذا الاشتراط
الاسلام والعدالة في مطلق التواتر عندهم فان اهل بلد كذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التمنية قوم من جبلة كلوثان والبراهمة
قوم من سكان السالة بارض الهند

يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا قوله وهو يفيد اليقين اتفق العقلاء على ان خبر
التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السمنية في ذلك وكذا اوا نبا طل فانا نجد من
انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الماضية كالخطابية والانبياء والخلفاء
كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذكر الآمدي الخ وقد ورد عليه
شكوك منها انه ان افاد تجويز العلم موقوفا على انتفاء جميع عظيم على الاحاد وهو محال كانتفائهم
على اكل طعام واحد ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا يلزم من كذب واحد
وكذب الاخرين قطعا ولا تتهاتر كبة من الاحاد بل هي نفس الاحاد فاذا فرض كل واحد فقد كذب
الجميع قطعا مع جواز ان لا يحصل العلم ومنها ان العلم يوجبه يؤدي الى تناقض الحلوين اذا
اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى
فيما نقلوه عن موسى او عيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد عليه السلام فيكون
باطلا ومنها انه لو حصل بعلم ضروري لما فرقنا بين ما شاهدناه وبين العلم بالضروريات واللازم
باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما وجدنا
الثاني اقوى بالضرورة ومنها انا الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفة
والكل مردود اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية لا يجب الجواب
واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد علم وقوع اجتماع الخلق الكثير وهو دليل على عدم
ما لا يمتنع وان فرق وجود الداعي بخلاف اكل الطعام واحد وبالجملة فوجود العادة ههنا
وعدمها بمنزلة ظاهر وعن الثاني انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف
العشرة فان العسكر مثلا قد من الانتخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده
وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى
لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه وعن الخامس ان الفرق
بين نوع من الضروري ونوع من المحسوس او الضروري نوع آخر فقد يختلفان لاحتمال
التفاوت في بسرعة الفهم وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لما مر
والعناد من البشر ممتنع لقلته والا ورد عليكم خلاف السوفسطائية قوله بالضرورة
واقد عرفت ان المتواتر يفيد العلم فاعلم انه قد اختلف في العلم الحاصل به اضروري
هو ام نظري فالجمهور على انه ضروري او قال الكعبي وابن الحسين البصري انه نظري وميل
الغزالي اليه فسيأتي ذلك وهو وقف المرتضى والآمدي اختار الجمهور بانه لو كان نظريا لافتقر
في تحصيله الى توسط العلم بصدقه لتيقن والا لازم منتف لانا نعلم قطعا على ما عدنا من
المتواتر انه بريء عن شائبة الاحتياج الى توسط وبانه لو كان نظريا لباع الخلاف فيه
والجامع على انه لو كان نظريا لم يتعذر بعلوم كما سبق في غيره من النظريات واللازم منتف ضرورة
واختار ابو الحسين خاصة بانه نظري ضروري بالاحتياج الى توسط العلم بصدقه بين والملازمة
بالحمل لان العلم الا بعد العلم بالمخبر بفتح الباء محسوس فلا يشتبه بان المخبرين جماعة لا يدلي هم

الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب انه
لا يحتاج الى توسط المقدمتين اصلا بل هو اولى وامكان ترتيب المقدمتين فيه لا يوجب
الاحتياج وان سلم الاحتياج لكن لا نسلم احتياجه الى سبق العلم بترتيب المقدمتين
ليكون نظريا بل هو من قضايا قياساتها معها واجيب المكرون عن آخرهم بانه لو كان ضروريا
لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر به وبانه
كيف حصل بحال والجواب المعارضة والحل اما المعارضة فممنوعة وهو انه لو كان نظريا لعلم كونه
نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما الحل فان كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم
ولا يلزم من الشعور العلم ضرورة الشعور بصفة من كونه ضروريا او نظريا كذا ذكر المحقق في
شرح المختصر واجيب الغزالي بانه لو كان نظريا لم يفتقر اليه لان النظري مقدور ولو كان ضروريا
لم يحتج الى توسط المقدمتين وجوابه قد علم وان لا تزد في الحقيقة ولا يخفى فساد الوقف
لانه للخبر عن انتفاء احد الدليلين قوله بشهة مصورة يعني من الخارج لا من حيث الاعتقاد
قوله ويسمى هذا المشهور قال المحقق الاسلام المشهور ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر في
القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب وقبلوا ما تلقته العلماء بالقبول
والاعتبار والاستشهاد في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدها ثلاثة فان عامة
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورا حتى لا يجوز نها المزيادة على الكتاب
مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرها ويسمى هذا القسم مشهورا مستفيضا
من شهر يشهر فا شتهر اي وضح واستفاض الجرح اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين
الناس قوله وهو ظاهر ينة الظن قال في البيان حكمه عند بعض اصحابنا الشافعي انه
ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وقال الخصاص وجماعة من اصحابنا ان مثل المتواتر
فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال وبه قال صاحب اللوامع من اصحاب الشافعي
وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة لا يقين فكان دون المتواتر
وفوق خبر الواحد حتى جاز الزيادة على كتاب الله بقياس وهو اختيار القاضي
ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين قال ابو المعين وحاصل الاختلاف
راجع الى الاكفار فعند الخصاص ومن تابعه يكفر جاحده وعند ابان لا يكفر
ونص شمس الائمة ان جاحده لا يكفر على الاتفاق والله اعلم ويؤيد المتون على هذا الاختلاف اثر
الخلاف في الاحكام وجه قول الخصاص على ان المتابعين لهم اجمعوا على قبوله فيوجب صدقه
لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بحاسبة عليه ولا يلزم ان لا يكفر لان التكفير
جانب صدق الرواة وهذا يسمى العلم به استدلالا وليس كذلك لان جحوده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع منه عادة لانه تصفو قلوبهم على
الكذب بل يؤدي الى تجهيل العلماء بالقبول وتجهيلهم ليس بكفر لان البدعي ضال
وجه قول ابن ابان ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر ثم تمكن فيه شبهة لاحالة

ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة
في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل فهذا اولى
فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمأنينة يقرب من
اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد قوله فلا يكفر جاحده بل يضلل اي ينسب الى
الضلال لا الى الكفر قال الفخر الاسلام وقال عيسى ابن ابان ان المشهور من الاحاد يضل جاحده
ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور
بشهادة السلف صار رجحة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهو نسخ
عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين يعني ان
قول عيسى ابن ابان بانه يضلل جاحده ولا يكفره هو الصحيح وقوله فصحت الزيادة اه يعني يجوز
به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى متواتر معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته
عنه صورة وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي
هو ضده ولما كانت بيانا محضا كبيان التفسير لحقت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولما كانت
نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه ونسخا من وجه
جوزناها بالمشهور الذي هو من الاحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين
حظيهما وقوله وذلك يعني الزيادة على الكتاب مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه
السلام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة ورجم ماعز والمسح على الخفين
بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود على قوله تعالى
الزانية والزاني وقوله وارجلكم وقوله فصيام ثلاثة ايام فان هذه النصوص مطلقة
وقد تحقق النسخ في هذه الصور بهذه الزيادات وليس من قبيل التخصيص لان من شرطه
عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولا
يوجد الشرطان ثم النظائر تؤيد ان كانت متساوية في جواز الزيادة لكنها متفاوتة وتفاوت
حق تفضيل جاحدها قال ابن ابان المشهور ثلاثة انواع ما يضلل جاحده ولا يكفر كخبر
الرجم لاتفاق الامة على الصدر الاول والثاني على قبوله وما لا يضلل جاحده ولكن يخطأ
ويخشى عليه الاثم كخبر المسح على الخفين لشبهة الاختلاف في الصدر الاول كان عائشة
واناسا معها انكروا الذين يروون المسح هل مسح رسول الله بعد سورة المائدة وقد نقل
رجوعها عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لما عليه
الرجوع بعد ثبوت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة
الاجماع فلهذا يخشى على جاحده الاثم وما لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطأ مثل
الاخبار التي اختلفت فيها الفقهاء في الاحكام يجوز بها المناظرة لانه لما ظهر الاختلاف
فيها في كل قرن كان كل من يرجح على غيره ان يخطئ صاحبه ولكن لا يأثم في ذلك
لانه يضيف اليه عن اجتهاد ولا اثم في الخطإ بعد ما وضع عن المجتهد كذا ذكره شمس الائمة في

اصوله قوله واما فيه شبهة صورة لان انتقاله برسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت
قطعا ومعنى لان الامة ما تلقته بالقبول قوله وان رواه للموصل اشارة الى انه لا عبرة للعدد
فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور يعني لا يخرج عن كونه خبر الواحد وان كان المخبر
متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار قوله وهو يوجب العمل ولا يوجب اليقين
ولا الطمأنينة بل يوجب غلبة الظن وهو مذهب اكثر اهل العلم وجميع اهل الفقه واستدل
على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول كما بينه المص قوله
والطائفة تتناول الواحد اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد
وهو الاصح كما في البيان وقال عطاء للاثنين وقال الزهري الثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل
احد بالزيادة على العشرة والجزاء رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد بقي ان يعلم الكلام في
ان قول الطائفة موجب للعمل قال القائل او تقول الفرقة اسم للجماعة اقلها ثلاثة والطائفة
بعضهم وبعض الثلاثة واحد واثنان ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت المراد
به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما يبلغون عدد التواتر قلت قوله
الجميع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا يستعد الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد تمام
لانه انما يقال رجع الى قومه اذا كان فيهم اولا ذكره في الجامع الصغير وهو الطالب الجازم يعني ان
الطلب لازم للمرجى لان المرجى للشيء طالبه والطالب من الله تعالى مرتبث ان الله تعالى
امر بالحذر عند انذار الطائفة فيقتضي وجوب الحذر وعند انذار الطائفة فلو لم يكن قول
الطائفة حجة موجبة للعمل ما وجب الحذر فان قيل الراجح مأمور بالانذار ولكن لا نسلم
ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد لو احد مأمور بادآء الشهادة ولا يجب القبول
ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية اجيب بان وجوب الانذار مستلزم
لوجوب القبول كما يشير اليه قوله تعالى لعلهم يحذرون فاما الشهادة فلا تقبل قبل تمام
نصاب الشهادة بالنص قوله فانه عليه السلام كان يرسل الامراء بعث عليا ومعاذا
الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية
الى النجاشي وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات
عمرو وقيس بن عاصم وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة ابن زيد وابا عبيدة
ابن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث في وجه واحد عدد ايبلغون حد التواتر
ولو احتاج في كل رسالة الى ايفاء عدد التواتر لم يف بذلك جميع الصحابة ودخلت
دار هجرته عن اصحابه وتمكنت الاعداء منه فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب العمل
مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكره القرطبي وصاحب
القواطع قوله وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وقال لنا هدية ولها صدقة
وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق
فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل يتنقل من دين الى دين طلبا للحق حتى قال بعض اصحاب

الصوامع لعلل تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي
المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو
المدينة فاسرع بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه
حتى هاجر الرسول عليه السلام الى المدينة فلما سمع بمقدمه اتاه بطبق فيه رطب ووضع
بين يديه فقال ما هذه فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه
واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه تمر ووضعه بين يديه فقال ما هذا قال هدية فجعل
يأكل فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف النبي عليه السلام مراده فالقى برداءه عن
كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم وقبل قوله في الصدقة والهدية مع ان كان
عبدا حينئذ وقيل خبر سلمان في الهدايا والملوك يهدون على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم
ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم وقيل شهادة الاعراق في الملاد بخبر الوليد
ابن عقبة حين بعثه ساعيا الى قومه بارتدادهم حتى عزم على غزوهم ونزل قوله تعالى
اذ جاءكم فاسق بنبإ وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو
فان الصحابة يعني انهم عملوا واحتجوا بها في وقايع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر وهذا
اجماع منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها منها ما تواتر ان يوم السقيفة احتج ابو بكر
رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الايمة من قريش من غير نكير عليه ومنها رجوعهم
الى خبر ابي بكر في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وقوله عليه السلام
الايمة من قريش من غير نكير عليه ومنها نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
ومنها انه عمل ابو بكر بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في
خبرية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالحنين وبخبر الضحاك في ايراث
الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزام في دية الاصابع وعمل عثمان وعلي بخبر
فريعة في ان الموفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربوا في النقد
الى غير ذلك وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي ابن الحسين وسعيد بن جبير ونافع بن
جبير وجارحة بن زيد وابي سلمان بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار
وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والبصرة والكوفة ومن تابعهم كعلقمة
والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من
احد في عصر وهذه الاخبار وان كانت احادا لكنها متواترة من جهة المعنى كشجاعة وجود
حاتم وشجاعة علي على قوله ولم ينكر اي لم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يعني كون الاستدلال
شاهدا على عدم نكير يوجب العلم انعارى قطعا بانتفائهم على وجوب العمل بخبر الواحد
كالقول الصريح يعني كما ان القول الصريح منهم يوجب العلم بانتفائهم على وجوب
العمل بخبر الواحد كالقول الصريح يعني كما ان القول الصريح منهم يوجب العلم
بانتفائهم والحاصل انه قد تواتر معنى انهم كانوا يستدلون باخبار الاحاد وان كانت

تفاصيل ذلك احادا وهذا اجماع منهم على ذلك وبهذا يندفع ما يقال ان ما ذكر من الاخبار في
الاحتجاج بخبر الواحد اخبار احاد وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور وان قيل غاية ما ذكر
جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع في الوجوب قلنا ايجاب الاحكام باخبار الاحاد يدل
على وجوب العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعا بها مما لا قايل به وانما الخلاف
في الوجوب عقلا كذا قال العلامة التفتازاني في حاشية شرح الاصول قوله وقيل لا يوجب
العمل واعلم ان من قال لا يوجب العمل ايضا اختلفوا فقال الجبائي وجماعة من المتكلمين انه لا
يجوز العمل به عقلا في امور الدين وقال القاساني وابن داود والرافضة انه لا يجوز العمل به
سمعا احتج من منعه سمعا من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع من قفا يقفو من
القفو وهو الاتباع لامن الوقف وخبر الواحد لا يوجب العلم واجيب بقوله من قال ان العلم
ذكر تكملة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وفي خبر الواحد نوع علم وهو غالب الظن
وهو علم قال تعالى فانه علمتموهن مؤمنات لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع
بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا واستدل من منعه عقلا
بان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة يقدر على ان يعرف حكمه بدليل يوجب اليقين
فلا ضرورة الى التعويل على دليل يوجب علم اليقين فما يوجب الظن لا يصير دليلا على حكمه
بخلاف المعاملات لانه من ضرورتنا فيقبل فيها خبر الواحد بالاتفاق لان قبوله فيها
من باب الضرورة لما فيه من اظهار كل حق لنا يظن من لا يبقى فيه شبهة وتوجيه عن تمسكهم
بان القياس في الاحكام مع انه لا يفيد الظن من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا
وقعت ولم يكن فيها نص يحتاج الى القياس ضرورة ولان القياس غير مثبت ايضا
وخبر الواحد مثبت والاثبات دون الاثبات قال في البيان هذا على قول من جوز العمل
بالقياس منهم فاما على قول من لم يجوز مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق
قوله وقيل يوجب العلم قال اكثر اصحاب الحديث الاخبار التي حكم اهل الصنعة
بصحتها توجب علم اليقين وهو مذهب احمد بن حنبل وقال داود والظاهرية انها توجب
علما استدلاليا لنا من قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بانه لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه
لنهيه عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على اتباع الظن
بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن والاجماع منعقد على اتباعه فيوجب العلم لاستحالة
ومن قال انه يوجب علما ضروريا قال انا نجد في انفسنا العلم الحاصل بخبر الواحد اذا جمع
شرائط صحته ضرورة من غير استدلال بمنزلة العلم الحاصل بالتواتر ويرد عليهم انه لو
كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز
ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع كون ضروريا كالعلم للمتواتر قوله ويجوز
للانبياء في الاحكام والاذان فان الانبياء في الاحكام مخصوصة بالحكايات التي عليها السلام
والثانية مخصوصة بالزمان وقوله على ان العلم قد يستحيل فالادراك اولى وقوله ويجوز

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الخصم ادعى انه لا عمل الا عن علم قطعي واستدل بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم مع
ان العلم قد يستعمل في مطلق الادراك فلا يقرب قوله فيجوز انه يكون بمعنى الظن المنهي عنه
في الآية بمعنى الوهم لمطلق الظن قوله العقل قيل هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات
ورد بانه لو كان جوهرا لصح قيامه بذاته فيجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم
بلا عقل وحيث لم يتصور ذلك دل على انه ليس بجوهر كذا في القواطع وقيل هو العلم اذ لا
فرق بينهما فان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت واستعملوها لمعنى واحد وقالوا هذا
امر معلوم ومعقول ورد بانه تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل وكذا يوصف عامة
الخلق بالعقل ولا توصف بالعلم ولا ينكر استعمال العقل بمعنى العلم وقيل هو قوة يفصل
بها بين حقائق الاشياء ورد بانه تعالى يفصل بين حقائق الاشياء ولا يوصف بالعقل وقيل
هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه التكليف الشرع وهو بهذا المعنى في كل انسان
بنفسه والمختار انه نور يرضى به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الملموس فيبتدئ الملقن
للقلب فيدرك القلب بنامله بتوفيق الله تعالى ثم الانسان في اول امره عديم العقل ولكن فيه
استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقل غيره
يا ثم يحدث فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى ان يبلغ درجة الكمال ويسمى عقلا مستفادا فاقبل
بلوغه يكون قاصرا ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه اقيم السبب الظاهر في حقنا
وهو البلوغ مقام الكمال تيسيرا وبني التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده
غالبا لان كمال البنية يكمل قوى النفس فتكمل البنية العقل اذ المرض عارض
وسقطا عتبار ما قبل البلوغ في الصبي مرحمة وفضلا فصار الصبي كمن لا عقل له
فيما يخاف لحقوق عهد به ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه فلا تقبل روايته
وقيل اي روايته الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في
المعاملات وفي الديانات مقبول مع تحكيم الراي فكذا هذا والاصح انه لا تقبل روايته لان
المعتمد في قبوله خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرد عن احدهم رجع الى رواية الصبي فان
غالب احواله اللهو واللعب والمساهلة والمماهلة فيعتبر بما هو الغالب من حاله
احتياطا في امر الرواية وهذا اذا كانت السماع والرواية قبل البلوغ اما لو كان السماع
قبل البلوغ والرواية بعده تقبل خلافا لقوم اذ لا اثر في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه
عاقلا ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير
وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده وقد اتفق السلف
والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث وقبول روايتهم بما تحملوه في
الصغر فعلى البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي اهلا للتحمل اربع سنين والاصح
ان لا تقدير فيه بل هي في البنية فوله الاسلام ذكر في ثلثة وثلاث اذا ذكر الايمان والاسلام
معا كانه اراد بهما واحدا واذا ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق

قوله الاول ظاهر يحكم باسلامه بتشوف بين المسلمين بان والديهم وشأنا على طريقتهم وبتبعية
الابوين الحكم باسلام بتبعية الاب او الام والدار والثاني كامل يثبت بالبيان بان يصف
الله تعالى كما هو ويصف جميع ما يجب به الايمان وسمعا عن علم ويقين لا عن ظن وتلقين لان حفظ
اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم بالمعنى فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف
على هذا الوجه يكون مؤمنا حقيقة قوله واعلاه البيان تفصيلا بان يصدق بقلبه ويقر
بلسانه بوجود الصانع القديم جل جلاله ويكون متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية
والحيوة والقدرة والعلم وسائر الاوصاف التي لابد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى
مثل الرحمن الرحيم القادر العليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غائب عن الحس
والغائب يعرف بصفاته واسمائه ويضم اليه التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى ويضم اليه قبول شرايعه والحكام
وسائر ما يجب الايمان به قوله وادناه يعني ادنى الكامل البيان اجمالا بان يصدق بجميع ما
اتى به النبي ويقر به اجمالا بلا تفصيل ولا جرة الدول يعني لا يكفي في الاسلام الظاهر يتشوف
بين المسلمين وبالتبعية ولا يحكم باسلامه الان بظهر امارات الاسلام كالصلوة بالجماعة
لقوله عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى
صلاتنا واستقبل قبلتنا فاشهدوا له بالايمان فانه يحكم باسلامه وكذا قال محمد في الجامع في
صغير في باب من مسلم في اذا لم يصف الاسلام بعد الاستيصاف حين ادركت بان وصف
بين يديها فقالت لا اعرف ما تقول بين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت
التبعية فاذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الاسلام وصار مرتدة
قال في الاسلام في جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ
حتى يؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين يرتفع اليه قال شمس الائمة
وتاويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى
اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول اصفي الاسلام فانها تخرج من ذلك
وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وعلى
ذلك انا تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف
شيئا مما تقول فلا نكاح بينهما قال في البيان وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر
على الوصف فلم يذكره بحضرة احد ايضا اختلف فيه قيل بانها تبين لانها لو تركت الوصف مع
القدرة عليه تبين فكذا اذا كانت جاهلة لان الجهل في دار الاسلام ليس بعذر وقيل لا تبين
بدليل ان الحكم اذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته ما لم يعتقد بقلبه كان عاجزا او لم يعتقد فلان
يعذر بعدم النطق بمعصية كان اولى كذا في جامع الجوامع وينبغي ان الجاهل اذا كبر القاضي خانية
قوله بل مثل الثاني يعني بل العجز الكامل الذي يشبه البيان بمنزلة الجهل فان في اشتراط التخيير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

هذا اشارة الى جواب عما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لابد
من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم من ذلك شيئا كان
كافرا لان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا وتقرير الجواب ان
الوصف بالتفصيل كان يتعذر استواطه لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى على التفصيل
متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة
ولكن ذكر الاوصاف على الاجمال يكفي لثبوت الايمان ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بان يقال
لما تؤمن بالله وصفاته وان ما جاء به محمد عليه السلام حق فاذا قال نعم حكم باسلامه
قالوا هذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان اعتقد
فلا يفيد هذا الاستيصاف لانه تبديل لذلك قال فخر الاسلام بذلك يعني بالاستيصاف
امرنا بالكتاب والسنة فقوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
اي اختبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات
ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن للايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فرقنا ان الاستيصاف
شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الحرج واما السنة فهي ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب
بعد دعوى الايمان منهم فعلم ان النوع الاول لا يكفي ولا بد من النوع الثاني وهو الكامل وان
الوصف على سبيل الاجمال كاف ثم قال الا ان يظهر امارات يعني ان الاستيصاف لا بد منه
الا ان تظهر امارات الاسلام فح لا يشترط الاستيصاف فاما من استوصف بان وصف
بين يديه بجهل بان قال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن قوله واما اشترط الاسلام ليقبل
روايته يعني يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط ولا يكتفي بظاهر الاسلام
قال لما ذكرنا اشار فخر الاسلام بقوله والمطلق في هذا يقع على الكامل ايضا قوله كما هو حقه
بان يعرف همته اليه ويقبل كليته عليه حتى لا يفوت منه شئ قوله والثاني فهم المعنى يعني المعنى
الذي اريد به لغويا او شرعيا كذا في البيان او المعنى الذي اريد به من معناه اللغوي والمعنوي
والشرعي جميعا كذا في الكشف ومن قصر على اللغوي فقد قصر قوله فان فهم تمام معناه ليس
بشرط وقيل فهم المعنى ليس بشرط في نقل القرآن لعدم الرخصة فيه بالنقل بالمعنى بخلاف
الحديث فتامل قوله حتى لو بذل مجهوده ما قدر في حفظه بان كرره الى ان يحفظه قوله
اي اثابت عليه بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه بيده ويذاكره بلسانه فان ترك
العمل والمذاكرة يورثان النسيان وان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه ولا يتسامح بحفظه
بل يدعي الظن بنفسه اني اذا تركته لنسيته اذ الجزم سوء الظن قوله لمن ازدرى نفسه اي استخفها
واستحقرها وقد يرى هذا اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر في بعض ما الفي اليه ثم يفيض به فضل
الله تعالى الى ان يتعدى الى اقامة الشريعة وقد قصر قد يعفى عن الزمه كذا قال فخر الاسلام
روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لعثمان رضي الله عنه ليس احد منا اذا قرأ شيئا
من القرآن لم يتمنى ان يقرأ كما قرأ فقال عثمان رضي الله عنه فمن بلغنا من الامم قرن قيل هذا اشارة الى ما روي ان ابا بكر رضي الله عنه وعمر كانت اصحابه متوافرين
متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى الاذن منه وقيل هذا اشارة الى ما قال صلى الله عليه وسلم
وانما قصده الحديث ينعم الله على حبشي رقعه من تلك الحديبية الى ما بلغ اليه الاسلام قال
بهذا حين كان بالكوفة وله او بعده الا ان تاليفه يكون بعد وفاته بمدة حتى روى ان طائفة من اهل الكوفة
خرجوا اليه ابن مسعود رضي الله عنه حتى تدارسوا عليه ما فاتهم على ذلك قال لا ادري ما بقاء هذه القرية
علما فقها كذا في المبسوط قوله واما اشترط الضبط والمناظر بما ذكرنا لان بدون السماع لا يتصور
الفهم بعد السماع اذا لم يفهم المعنى لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت لا سماع كلام حتى جنون ويعرف
المعنى يتحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ويتاتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الحافظ نوى
والاداء مقيدان باعتبار الصدق وذلك لا يتاتى الا بهذا قوله وظاهر ضبط معناه لغة يعني
ضبط لفظ الحديث من غير تحريف وتصحيف مع معرفة بمعناه اللغوي مثل ان يعلم ان قوله
عليه السلام الخطة بالخطة مثل يشار الرفع والنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الخطة
بالخطة وعلى تقدير النصب بيعوا الخطة بالخطة قوله وهو ليشترط هنا يعني سوى مطلق الضبط
شرط لقيام الحجة ولهذا لم يكن مجروحا بمن اشتهر بغلبة الخاطئ ان كان سهوه وتبيانه اغلب
من ضبطه من حفظه او مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث صحة وان وافق القياس قوله
وباطنه ضبطه فقها قال فخر الاسلام والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة
مثل ان يعلم ان حكم الحديث المذكور وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا
قوله وهو الكامل يعني من التوجيهين ولهذا قصر رتبة من يعرف بالفقه عن رتبة من عرف
به عند المعارضة في باب الترجيح فترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لان كل
الضبط في غير الفقيه ووجوه في الفقيه وذلك لان نقل الحديث بالمعنى مشهور عندهم فزعما
يقصر غير الفقيه في اداء المعنى بلفظ بناء على فهمه ويرى من مثل ذلك من الفقيه فلا قوم
هذا الترجيح انما يعتبر في حديثين مرويين بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع الترجيح
به مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك
القدر وحده سببا للضلال وكذا لو كان احدهما افقه كانت روايته راجحة لقلة الاحتمال
المذكور كذا في القواطع قوله العدالة هي في اللغة عند الجمهور وهو اضافي يقال فلان
عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشريعة على الاستقامة على طريق الرشاد والدين
وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية
قبول الشهادة والرواية وقال الغزالي هي استقامة الدين والسيرة وحاصلها يرجع الى هيئة
راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا قوله واعتدال العقل كما بلوغ
مع السلامة عن فسق ظاهر فان من تصف بها فهو عدل ظاهرا وباطنا بحمالة على الاستقامة
ويزجر ان عن المعاصي وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه شئ
وهو النقص فانه الاصل قبل العقل وبعد ما ثبت العقل وانه داع الى العمل بحمل العقل
والشرع فكان بعد الامن وجهين دون وجه فيتردد الصدق في جنبه بين الوجود والعدم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو انه يكون مجانبا لمحظورات دينه ليثبت بجهاد ليل
العقل على الهوى فيرجح الصدق قوله صد باب العدالة واشتراط جميعها سد لباب
الرواية فسقط قال الغزالي لاختلاف انه لا يشترط العصمة عن جميع المعاصي ولا يكفي ايضا
اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كرتبة التهمة وتطفيف حبة قصدا وفي شرط قلة
الاختراز عن بعض المباحات القادحة في المروة نحو الاكل في الطريق والسوق والبول في الشارع
وصحبة الارذال واقاط المزاح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن لا يليق به من غير
مروءة لان مرتكبها لا يجتنب الكبائر غالبا فهذا يدل على ان الشرط الاجتناب عن الكبائر
والتقرز عن الصغائر والمباحات التي تدل على دناءة للهمة وقلة المبالاة ويقدح في المروءة الامران
على بأس الصغائر قوله الاول الكبائر اختلفت الامة في الكبائر عن ابن عمر عن النبي عليه السلام انه
قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة واليمين الغموس والفرار
عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت
الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا واضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما
خمسة الشارع بالذكر فهو كبيرة قوله فقد قيل فاشترط الامتناع عن الكبائر والاصرار على
الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة واصر على صغيرة تبطل عدالته ولو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها
لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل لانه خصص الشرع الان الغزالي عن جميع الصغائر
متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات اما الاجتناب عن الكبائر والاصرار
على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا قوله لخبر الفاسق والمستور مردود لم يجعل حجة
لفوات اصل العدالة في الفاسق وكمالها في المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه
وقال الشافعي لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول
الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال لان معرفته بما روى وذلك مبني على عدالته وهي غير
معلومة فيكون ادنى حالا من المستور وقيل اولى لان المستور من لم يرد عليه رد من السلف
والمجهول قد رده بعض السلف فاولى ان لا يقبل والكلام في المجهول الذي رده السلف وفي
الحقيقة المجهول والمستور واحد قلنا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة
وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق كذا في البيان قوله الثالث الراوي
واعلم انه ليس المراد من القبول التصديق ولا من الرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول
العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يقبل قول الفاسق وربما يكون صادقا قابل للقبول
ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا بالعمل به للقبول شرائط بعضها متفق وبعضها
مختلف وهذا البحث لبيان بعض شرائطه لان حاصله اشتراط كون الراوي معروفا بالفقه
من الصحابة وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد
الله بن الزبير قوله وهو يعني الراوي ضربان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف
بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا والمجهول خمسة اوجه

اما ان يروي عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة الحديث وهو كقول الطعن
فيه او يعارضوه بالطعن والرد واختلف فيه اولم يظهر حديثه بين السلف والى ما ذكرنا اشير
بتفصيل المتن كما يختفي قوله والعبادلة الذين عرفوا بالحق والتقدم في الاجتهاد وهم عبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما قوله سواء وافق القياس او خالفه وهذا مذهب
الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث وفي القواطع حكي عن مالك ان الخبر اذا خالف
القياس لا يقبل وهذا القول بالطل ومالك اجل قدرا من ان يقول هذا القول ولا ادري
ثبوته منه وفي المعتمد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وجب العمل بالقياس
بالاتفاق وان كانت منصوصة بنص ظني تحقق المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى بالاتفاق
واذا كانت مستنبطة من اصل ظني كما لو خص الحنفي العرايا والحيل لاخلاق لانه ان ثبت الخبر والاحتمال
كالاصل كان اولى باعتبار ذلك في الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعي فهو موضع الخلاف
وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا فعند الشافعي وجمهور اهل الحديث الخبر راجح
سواء كان الراوي فقيها او لا بعد ان كان عدلا ضابطا وبه اخذ الكرخي وقال ابن ابان ان
كان الراوي عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد
وحكي عن ابي زيد رجح القياس في الصائم اذا اكل او شرب ولم يعمل بخبر ورد فيه واحتج بانه
قد اشتهر بين الصحابة الاخذ بالقياس ورد الخبر وبان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال الخبر
شبهة فكان القياس اولى بان الخبر يحتمل السهو والكذب على راويه ولا يوجد ذلك في القياس
وبان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله واحتج من قدم الخبر باجماع الصحابة فانهم
يتركون بان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريقه وهو النقل والرأي محتمل باصله لكل
وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال في الاصل
اقوى من الاحتمال في الطريق فكان الاحتمال في الرأي اصلا وفي الحديث عارضا لان التوقف
على الوصف المناط للحكم لا يتحقق بطريق يفيد الا بالنقل والاجماع وذلك عارض والاصل
في الخبر اصل لانه كلام مسموع من رسول الله عليه السلام وهو حجة بلا شبهة بل تحققت
الشبهة فيه بعارض النقل وتحمل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه
عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارضي فكان العمل بالخبر اولى ولان الوصف
الذي عينه المجتهد مناط للحكم بمنزلة الخبر في الاباحة من حيث انه يضاف الحكم اليه والتامل
فيه والوقوف على تاثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوي والقياس عمل بذلك الوصف بمنزلة العمل
بالخبر والوصف ساكت عن اثبات حكم الشرع حقيقة والخبر بيان بنفسه لانه ناطق بالحكم
حقيقة فكان الخبر فوق الوصف في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الرأي في الاصابة اذ لا
مدخل للاحتمال فيما ثبت حسا والغلط لا يجري في المحسوسات ولا كذلك الرأي ولا
يجوز ترك القوي بالضعيف واما ما تمسك به الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس
كذلك بل ردهم لعدم ثقة الراوي او لمعان عارضة وقوله اذا القياس حجة بالاجماع وفي اتصال

قال ابن عباس ما سمع بالمضمضة وردي التوضي
بالاستنشاق وروي من عمل الصلاة فيما يخص الصلاة
قال ابن عباس الوضوء من عمل عبد ابابة

للخبر شبهة فكان القياس اولى ساقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة
في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون القياس اقوى منه وقوله الخبر يحتمل
السهو والكذب معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف وقوله الخبر يحتمل
التخصيص والقياس لا يحتمله قلنا الكلام في خبر مخالف للقياس وفي هذه الصورة لا
احتمال قوله وان لم يكن فقيها ليس المراد به نفي فقاهته باصلها بل المراد نفي كونه
معروفا بالفقه بان يكون قليل الفقه كابي هريرة وانس وسلمان وبلال وغيرهم قوله
وذلك يعني وجه عدم القبول ان ضبط حديث البتة عليه السلام عظيم الخطر لانه عليه السلام
اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى تقتضيه [illegible] مع ان هذا قلت رواية كبار
الصحابة وقد كان النقل بالمعنى شايعا فيهم فانه جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه
السلام بكذا ونهى عن كذا واثبت ذلك احتمال ان هذا الراوي نقل معنى كلامه بعبارة
لا تنتظم المعاني التي تنتظم عبارته عليه السلام لقصور فهمه عن دركها اذ النقل
بالمعنى يقدر فهم المعنى فيدخل فيه هذا الخبر شبهة زايدة يخلو عنها القياس فانه في القياس
ليست الا في الوصف وههنا تمكنت الشبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت بالاصال
فكان فيه شبهتان وفي القياس واحدة فيرجح القياس والمراد بقصور فقه الراوي
عند المقابلة بما هو فقه لفظه عليه السلام لا الازدراء والطعن ببعض الصحابة
معاذ الله عن ذلك قوله مثل حديث المصراة المصراة لغة الجمع يقال صريت الماء
وصريته اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب
مرة لتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتفصيل بعناها ايضا كذا في الكشف قوله
من اشترى شاة فوجدها محفلة كذا في النتقيح وفي البيان من اشترى شاة محفلة
فهو باحد النظرين ثلاثة ايام الحديث ويروى لا تصروا الابل والغنم عن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة
الاولى والنظر الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظر لنفسه
بالاختيار والامساك ونظر البايع بالرد والفسخ قوله ووجه كون هذا الحديث مخالفا
للقياس قال فخر الاسلام انه اسند فيه باب الربا فصار ناسخا للكتاب والسنة
المعروفة معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون الثمن قال في الكشف
لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم
اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من
عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب الثمن مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون
ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به ويحتمل
ان يريد بقوله ناسخا للكتاب بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وبالسنة المشهورة قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب

شركة

شركة بين اثنين كان موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند
فوات العين وتعذر الرد فضمان الثمن يكون مخالفا للكتاب والسنة والاجماع
قوله ولان لا خلاف فيه قبل النزاع في رده بناء على مخالفته للقياس الصحيح قوله وان لم يعرف
الراوي الا بحديث او حديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن
سنان اتفقت عامة السلف وجمهور الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم
ثبتت بتعديل الله تعالى وتعديل رسوله ولكن اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت
عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي ان من صحب النبي صلى الله عليه وسلم
لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين الى انه من اختص بالنبي عليه السلام
وطالت صحبته معه على طريق التبع والاخذ منه فهو صحابي وهذا لا يوصف من
جالس عالما ساعة انه من اصحابه وكذا لو طالت مجالسته من غير تتبع واخذ منه ولاحد
لتلك المدة قيل اقلها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة
الا من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت
ان من لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته واطول صحبته لا يكون من
الصحابة وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون
داخلا في فهم قوله فانه لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول لم يترك به
القياس ولم يجب العمل لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان كذا قال
في الاسلام واعلم انه اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز
اذا وافق القياس لان العدالة في الصدر الاول اصل فباعتبار هذا الظاهر يرجح جانب
الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن الوهم فيه فيجوز العمل به اذا
وافق القياس على وجه حسن الظن به لكن لا يجب شرعا لان الوجوب لا يثبت بمثل
هذا الطريق الضعيف كذا قاله شمس الائمة فان قيل لو وافق القياس كان الجواب
بالقياس فما فايدة الجواب به قلنا جواز اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث قوله ولذا يعني ولكون الصدق والعدالة
غالبا في ذلك الزمان جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة اي بشهادة المستور
ولم يوجب القضاء على القاضي لانه كان في القرن الثالث والغالب في اهله الصدق
فاما في زماننا فلا يقبل خبر من لم يعرف عالما بل يشاور فيقبل العدول لغلبة الفسق
ولذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور لانهما كانا في زمان فشو
الكذب كذا ذكره شمس الائمة قوله وكذا اذا اختلفوا فيتاى في قبول حديثه مع نقل
الثقات لانه لما قابله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رده بنفسه قوله كحديث
معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروع بنت واشق لا شجعية اي قصتها وذلك
ان ابن مسعود رض سيل عن تزوج امراة لم يسم لها مهرا حتى مات عنها وجامعها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد كان هلال بن مرة مات عنها زوجها من غير فرض ولا دخول فسر ابن مسعود بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله وورده على فقال ما تصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حبسها للميراث وانما رده لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليها سالما فلا يسقط بعقابله عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه قوله وقد روى يعني هذا الحديث عنه اي العلقمة عن العلل كابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وسروق وغيرهم من القرن الثاني فعلنا بها لانه وافق القياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا فيتأكد بالموت كما لو وطئ لان بالموت ينتهي النكاح فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطئ ولهذا وجبت العدة ولم يعمل به الشافعي لانه مخالف للقياس عنده لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالوطئ او بالقضاء او باستيفاء المعقود عليه ولم يوجد واحد منها فلا يجب شئ لان المعقود عليه رجع اليها سالما وكان كالطلاق قبل الدخول وهلاك المبيع قبل القبض فكان مردودا قوله وان رد وارد قلنا ان السلف كما لا يتهمون برد الحديث الثابت لا يتهمون بترك العمل فاتفاقهم على الرد دليل اتهامهم في هذه الرواية ولو قال اوهمت لم يعمل به فاذا ظهر ذلك من فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا ذكره شمس الائمة قوله كما روت فاطمة بنت قيس المبتوتة تحقق النفقة والسكنى عندنا في العدة وهو مذهب عمر وابن مسعود والنخعي والثوري وجماعة من اهل العلم وقال الشافعي ومالك لها السكنى دون النفقة لان تكون حاملا وبه قال الزهري والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وعن ابن عباس لا نفقة لها ولا سكنى لان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطا والشعبي واحمد واسحاق قوله ورده عمر رضي حين روى له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا والسنة نبينا بقول امرأة فلا ندري صدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي طعن مقبول كأنه اخبرها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه رد مخالفا للكتاب والسنة فدل ان في كتاب الله وسنة نبيه نفقة لمن المعتدة قوله وهو لغة خلاف التقييد وهي هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله كذا كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول والشافعي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين

الروايتين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم وان ترك اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل يفترق الضاد عند المحدثين والكل ارساله عند الفقهاء والاصوليين قوله ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع اذ الاصل فيهم عن الرسول الا اذا صرحوا بالرواية وعن الشافعي انه قبل ارسالهم الا اذا علم انه ارسله كذا في المعتمد قوله ويقبل مرسل القرنين واعلم ان ارسال القرن الثاني والثالث حجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من المحدثين لا يقبل اصلا وعند الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى او جئ من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرسلون ولم يرد عن احد انكار وتفحصهم رووا بواسطة فان قيل لا خلاف في ارسال الصحابة لثبوت عدالتهم بالنص والكلام فيمن بعدهم قلنا الفرق بين صحابي وبين تابعي يرسل لان عدالتهم بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين والثاني ان زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يرسل من غير تحاش وملأ الكتب من المراسيل ولم يرد عن احد انكار ذلك ولم يزل العلماء من السلف والخلف يقولون قال رسول الله ولو كان المرسل مردودا لاستفاض عنه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فهو ان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به كذبه على الرسول مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اولى ومن ابى قبوله بان الجهالة ما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها في مكان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة وبان العلماء تكلفوا في حفظ الاسانيد فلو كان المرسل حجة لم يكن فيه فائدة كذا في البيان وقوله ان جهالة الصفة تمنع وقد يقال لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه والازم منتف بالاتفاق بيان للملازمة انه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز لان لا يعدله كما يجوز ان يعدله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن وردبان هذا الاحتمال انما يأتي في غير ائمة النقل واما الائمة فالظاهر انهم لا يخبرون لا عمن لو سئلوا عدلوه لو قبل يعني لو قبل المرسل في القرنين لقبل في غيرهما حتى يكون قول القائل منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

كذا حجة اذ لا تاثير للزمان فيه والملازم منتف اجماعا قوله انه لو جاز يعني لو جاز العمل بالمرسل لكان لذكر الاسناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك كالعادة قوله وعن الثاني وقد يقال الجواب منع الملازمة لغلبة الارسال عمن لو سئل عنه لعدل فان اهل زماننا يرسلون غالبا ولا يروون الا عمن يرضون هذا في غير ائمة النقل واما ائمة النقل فان لم يكن ثمة دسيسة تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء الملازم والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء الملازم فيما هو محل النزاع قوله انا لا نسلم الملازمة بل فائدته في غير ائمة النقل ظاهر وهي في ائمة النقل تفاوت رتبتهم للترجيح عند التعارض وفي ائمة النقل رفع الخلاف اذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند كذا ذكر المحقق في شرح المختصر قوله واختلف المشايخ فيمن دونهم اختلف فيمن دون القرون الثلاثة فقال الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان علة القبول في القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل الكل وقال عيسى ابن ابان لا يقبل الا مرسل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه والا فان كان عدلا يوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم وقال الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر انه لا يروي الا عن عدل وثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب لانتشر عند التهم الا اذا علم انه لا يروي الا عن عدل وهذا اصح الاقاويل كما نص عليه شمس الائمة واختار فخر الاسلام قول ابان صرح به صاحب البيان قوله الا ان يروي الثقات استثناء من قوله لا يقبل يعني لا يقبل الا اذا كان كذلك فح يقبل لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على تصديقه فيقبل كارسال القرون الثلاثة قوله والمرسل من وجهين المسند من وجه آخر وهو نوعان اما ان اسند هذا المرسل او غيره ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر والى اسنده لان ارساله يدل على ضعف في المروي عنه فيستره لكن الحال هذه جناية منه فلم يقبل ويقبل عامتهم لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وقد علم السماع يقينا فارسله اعتمادا على شهرته ثانيا وعلى العكس فلا يقدح ارساله في اسناده لكنه انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهوم مثل ان يقول حدثني فلان او سمعته منه او لفق بلفظ موهوم مثل ان يقول عن فلان ونحوه لا يقبل هكذا نقل عن الشافعي اشيرايته في المعتمد وفي الثاني ذكر ابن الصلاح الدمشقي في كتابه نظر حديث الاعمش الا بوالي رواه اسرائيل عن ابي اسحاق عن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا اختلف فقه قال اكثر اهل الحديث اذا كان من ارسله احفظ ممن وصله فالحكم لمن ارسله ولا يقدح زيادة في حفظه ممن وصله وبعضهم قال ارساده حديثا ارسله الحفاظ ولا يقدح زيادة في حفظه ممن وصله وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا لا يقبل يقدح في عدالته بسببه وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا لا يقبل خبره ولان مخالفه خبره سواء كان المخالف واحدا او جماعة قال هو الصحيح المختار في اصول

الفقه فوجه عدم القبول سكوت الذي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه والاسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح فوجه القبول ان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي انه لا يقبل الا من المسند فجوز ان يكون المرسل سمعه ونسي والمسند مسندا فلا يقدح ارساله في اسناده الآخر ولان المرسل اذا سكت مثبت والمثبت مقدم قوله لانتفاء الموانع التي ذكرت من العدالة والضبط والاسلام والعقل قوله لدليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى قوله واما في النفقة يعني ان المراد بالنفقة في قوله من رجلكم دليل على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم فهذا دليل على ان النفقة مستحقة بها بسبب العدة قال القائل هذا الحديث مما قبله الفقهاء المحدثون وعملوا به كالشافعي ومالك واحمد وغيرهم فلا يرد بتاويل هو خلاف الاصل على ان ما روى عن ابن مسعود مما ثبت وان ثبت لا يجوز العمل به عند ائمة الحديث فكيف يكون حجة عليهم وقال صاحب التلويح لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مقيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وانت خبير بان التاويل في باب النفقة واما ايجاب السكنى فالنص ظاهر فيه وورد الحديث متعينا بهذا الاعتبار ولا يخفى ان احتياط الرواة في كلام الله تعالى اكثر وحمل القراءة بعضها على بعض اظهر سيما المختص منها الشواذ بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه من حيث نقل بطريق الشهرة بخلاف مصحف ابي فورد بخبر الواحد بمعارضة بلامرية قوله وحديث القضاء بشاهد ويمين فانه ورد خلافا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه محمد بن عبد الله عن ابيه عمرو بن العاص انه عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وخالفته من وجهين احدهما ان الشرع جعل الايمان في جانب المنكر بلام المستغرق للجنس في جعل يمين المدعي حجة لم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق وانه جعل المضموم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين بينة ويمينا وحصر جنس الايمان على منكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة فكان العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بخبر المشهور وكيف وقد طعن فيه يحيى بن معين والنخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول من قاد الاحكام معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية قوله اذا شذ الحديث بين الصحابة في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهاد الحادثة لم نعمل به وكحديث مثل الذكر الذي رويته بسرة فانه شاذ لانفرادها برواية مع الحاجة الى معرفته اذ القول بانه عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه يشبه المحال كذا ذكره شمس الائمة قوله وكونه معارضا بما هو اقوى متفق الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري عن انس رضي الله عنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا

الخبر في صحيحه وفيه انهم لم يذكروا بسم الله الرحمن الرحيم وحديث المسئ تعارض بروايات صحيحة يخالفها ذكرها الطحاوي في شرح الآثار وقال فخر الاسلام انه يخالف الكتاب لان الله تعالى ملح المتطهرين بالاستنجاء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجى مثل ذكره وهو بمنزلة البول عنده من جعله حدثا يعني ان الاستنجاء آلة لا يتصور الا بمس الذكر وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل مع سيلان البول قوله واذا اعرض عنه الاصحاب كحديث الطلاق وهو ما روى زيد بن ثابت ان النبي عليه السلام قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية وبه قال الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بحديث زيد مع ان زيدا فهم وهذا الحديث معارض بما روت عائشة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام ولئن تأول بانا نقيم الطلاق الى الرجال قوله الخامس في الطعن الطعن يلحق الحديث من جهة راويه قوله ففيها جرح وتردده واعلم انما انكره الراوي على وجهين اما ان ينكر ما انكره جاحد مكذب بان قال كذبت علي وما رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به خلافا لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من تكذيب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما ووقوع الشك في زللهما وفائدته تظهر في قبول روايتهما في غير ذلك الخبر واما على الوجه الثاني فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تابعهما واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به متمسكين بان حال كل واحد محتملة فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل [illegible] بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان الانكار حجة في حقه فينبغي ان يصير رواية الحديث او يصير متناقضا بالانكار ومع التناقض لا تثبت الرواية ويدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب الراوي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكره الراوي عنه ان قول ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل قوله ولغيره رد

للباقي قال في التنقيح واما بان يعمل بعض محتملاته يعني بان كان اللفظ عاما ويعمل بخصوصه دون عمومه وكان مشتركا بين معنى المشترك فعمل ببعض خصوصه فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح لحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة لكلمة من متناولي الرجال والنساء وقد خصه بالرجال على ما روى ابو حنيفة باسناده عنه ولم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره قوله وعلة بعدها تخالفها يقينا جرح لاقبلها اذا عمل الراوي بخلافه او افتى بخلاف فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه مما هو خلاف يقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث لان الظاهر انه ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقوع الشك في سقوطه في وجب العمل بالاصل لا يحتمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او نفى المشترك فعل باحد وجوهه لان الحجة هي الحديث وبتاويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب عليه اداء الاصل والمنظور فيه فان نفض له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك خلاف يقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف الموقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا اذ كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول روايته قوله لانه محمول على وقوعه على ما شرحته مثاله حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا ليسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف نسخه او علم ان مراد النبي صلى الله عليه وسلم الندب فما وراء الثلاث قوله والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه حتى يخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام وانما الامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل بالعمل بموجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقتها لصلوة ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو كان في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق كلاهما واحد لان ترك فعل كالاشتغال بفعل آخر على ما يقال مثاله حديث ابن عمر رض انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال ابن عمر عشرين سنة فلم ار رسول الله يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف نسخه قوله مثاله قوله عليه السلام على لسان عبادة بن الصامت البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وبهذا الحديث تمسك الشافعي فجعل النفي ان موضع بينه وبين موضع زناه مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل علي وابن عمر رض نفي

نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا لم يحلف ان لا يبقى احدا ابدا فلو كان النفى حدا لما حلف لان الحد لا يتركه بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال على رض لكفى بالنفى فتنة ولو كان النفى حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحدود مفوضة الى الائمة ومبنية على الشهرة وعمر وعلى رضى الله عنهما من ائمة الهدى فبعد ان يخفى الحديث عليهما ويبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهما مخالفة الحديث الصحيح فدل فتواهما بخلافه على انتساخه قوله لحديث زيد بن خالد فانه معروف مروى عن ابى موسى الاشعرى انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا فى الحديث اذا ثبت منه لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك لم يعمل به على انا لا نسلم ذلك فانه قد اشتهر عن ابى العالية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابى موسى كذا فى الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر انما ذكره غيرثابت قوله وان كان من ائمة الحديث فجهله لا يقبل واعلم ان طعن ائمة الحديث لا يقبل مبهما بان يقول ان هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او يجرح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضى ابا فلان وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا بابواب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فيرى الاسبرى ان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة ثابتة فكل مسلم عاقل خصوصا فى القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير اصل فجرحه بناء عليه فلا بد من بيانه ليجرح بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق فى مقاله غير مسلم لجواز ان لا يعرف ذلك قوله ومفسر الطعن بالمفترى من ائمة الحديث نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح اما ما لا يصلح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال او شرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة والاتقان يقبل واما الطعن بما لا يصلح فلا يكون جرحا مثل الطعن بالتدليس وهو كتمان انقطاع او خلل فى اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة والطعن بالتلبيس وهو ان يكنى الراوى الاصل وهو المروى عنه ولم يذكر اسمه الذى عرف به ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته وانما تصير الكناية عن المروى عنه جرحا اذا استفسر الراوى عن المروى عنه فلم يفسر والطعن بركض الدواب وهو حثها على العدو والطعن بحداثة السن وهو الصغر عند التحمل والطعن بعدم الاعتياد بالرواية والطعن بالاستكثار من فروع

الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به صرف همته اليه لا بد من ان يقع خلل فى حفظ الحديث لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط والاتقان فكيف يصلح جرحا قوله وردنيها الخبر وجعل نيها حجة قوله فالعبادات تثبت بخبر الواحد ويكون حجة فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان النبى عليه السلام لم يقبل خزيمة الا حين شهد له غيره واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد فى حق الانسان الواحد فلان لا يقبل فى حق الامة كان اولى والجواب ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فانهم عملوا بخبر عائشة فى انتقاء الختانين ولان المعتبر رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عند انضمام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير فى انتفاء تهمة الكذب واشتراطه فى الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره ولما عدم اعتبار النبى عليه السلام خبر ذى اليدين فللتهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم والواجب فى مثله الاشتهار قوله ولا يقبل خبر الصبى لا يقال ان ابن عمر اخبر اهل قباء بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا لانا نقول لا نسلم انه كان حينئذ صبيا اذ المروى انه كان ابن اربع عشرة سنة ويجوز البلوغ حتى ولو سلم كونه صبيا فقد روى انه اخبرهم بذلك امس فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبرهم قوله والديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته يعنى لا يلتفت الى خبرهم فيها فلا يجب التحرى واختلف فى قبول خبر الواحد فى العقوبات ذهب جمهور العلماء ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهذا نقل عن ابى يوسف فى الامالى وهذا قبل خبر الواحد فى المواطأة وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول وهو اختيار ابى بكر الجصاص واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخى الى انه لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وهو مذهب ابى عبد الله البصرى من المتكلمين قوله يشترط فيه الولاية يعنى على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية قوله عند الامكان متصل بقوله والعدد وهو احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل الولادة والبكارة والعيوب بالنساء فى موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة فيه ليس بشرط بل تقبل فيه شهادة امرأة واحدة قوله يشترط الرواية من العقل والاسلام والضبط والعدالة اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا يشترط الاسلام مع العدد قوله صيانة لحقوق العباد يعنى تشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المصونة بمجرد اخبار عدل وثان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد اما الولاية فلانها تستحق كونه مخبرا خبرا عاما فلا بد ان يتمكن من تتبع احواله على ليقف اولى وذلك من امارات الصدق

واما لفظ الشهادة فلانها تبنى عن كمال العلم لان المشاهدة وهي المعاينة واما العدد فلان اطمينانة القلب بقلب لاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل يعني يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد ولما استشكل ان يقال انها من حقوق الله تعالى فلم لم يكتف فيه بواحد وصار مثل حقوق العباد دفعه بقوله لما فيه بقوله لما فيه من خوف التزوير والتلبيس كما في حقوق العباد الذي فيها معنى الالزام واما الشهادة بهلال رمضان فمن القسم الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على عباده خالصا وهو وجوب الصوم ولذا لا يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة وهذا مختار شمس الائمة وهو الصحيح قوله ولا يشترط فيه التمييز يعني يشترط في ثبوت هذا القسم خبر مميز بين للضار والمنافع وان كان غير عدل او صبيا اوكافرا اذا وقع في قلب السامع صدقه وذلك لان اعتبار الشرائط المذكورة ليترجح جانب الصدق في خبره فيصلح للالزام وذلك مما يتعلق به الالزام ولا الزام في هذا القسم لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير الزام عليهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام والضرورة الذاتية الى سقوط الشرائط المذكورة سوى التمييز فانه لابد منه فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط في كل زمان وكما قد يضطر الى الاخذ من الفاسق والصبي المميز والكافر قد يضطر الى الاخذ من العبد والوكيل وفي اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج فانه لو اشترط فيه لضاق الامر على الناس وتعطلت المصالح فسقط اشتراطها للضرورة على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد في هذا الاشتغال بالعدول ولا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير ولان هذه الحالة حالة مسامحة وانقطاع الزام وانما احتيج الى تلك الشرائط في حالة المنازعة او الخصومة المؤدية الى التزوير والاشتغال بالحيل وابطال للحاجة الى الالزام فاما عند المسالمة فلا احتياج اليها قوله بخلاف الطهارة والنجاسة يعني الخبر بطهارة الماء او بنجاسته فان الضرورة فيه غير لازمة لقبوله الحيلان العمل بالاصل وهو الطهارة ممكن هناك والاصل فيما نحن فيه يرجع اليه فلم تمس الضرورة الى قبول الخبر فلا يسامح المخفي وبخلاف خبر البئر عليه السلام فان شرط العدالة فيه معتبر لعدم تحقق الضرورة فيه الى قبول خبر الفاسق اذ في العدول من الرواة الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة وقد يتمكن السامع من الرجوع الى الدليل آخر المرة تلك الحادثة اذا لم يصطلح وهو القياس الصحيح قوله بخلاف عزل الوكيل فانه الزام من حيث انه لا يبطل عمله فيما يستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وبحق المأذونية وشبه الشركة والمضاربة كما ذكرنا في عزل الوكيل قوله وبخلاف الشرائع على المسلم الذي هاجر واعلم ان المشايخ اختلفوا فيمن اسلم في دار الحرب اذا اخبر فاسق بوجوب الصلوة هل يلزمه القضاء باعتبار خبر مافات عنه من الصلوة والصيام فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب القضاء عليه لان

لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط ايقافا والاكثر على انه الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه كالعزل والحجر قال شمس الائمة الاصح عندي انه يلزمه القضاء بخبر الفاسق عند الكل لان الخبر بالشرائع رسول الله عليه السلام فانه مامور بحجته عليه السلام بالتبليغ بقوله عليه السلام الا ليبلغ الشاهد الغائب فيكون بمنزلة رسول المولى الى عبده فلا يشترط فيه العدالة لان خبر الرسول بمنزلة خبر المرسل ولا يزعم فضولي بالتبليغ لانه ساع في اسقاط ما لزمه من التبليغ والامر بالمعروف فلا يصح قياس عليه لان لزوم الشرائع على المسلم الذي هاجر بالتزامه طاعة الله وطاعة رسوله بالاسلام لا باخبار المخبر فلا يكون من قبيل ما فيه الزام محض وبما قررنا يندفع ما يقال ان هذا المخبر من قبيل الاخبار بامور الدين والعدالة شرط فيها بالاتفاق فكيف اوجب ابو حنيفة وصاحباه التشريع على المسلم الذي اخبر بخبر الفاسق وكذا ما يقال ان هذا المخبر من قبيل الزام من كل وجه فلا يصح بخبر الفاسق قوله يشترط فيه واعلم ان المخبر ان كان وكيلا او رسولا بالاخبار من جهة الموكل او المولى لا يشترط فيه العدد ولا العدالة اتفاقا فان عبارته كعبارة المرسل فكما رضي بنفسه واخبر لان الانسان قلما يجد من يبعثه الى حوائجه فلا يشترط فيه ما يفضي الى الحرج وان كان فضوليا فكذلك لا يشترط فيه العدد ولا العدالة عند صاحبيه بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز قياسا للحجر بالاذن والتوكيل فان الاذن يثبت بخبر الواحد وكذا العزل قياسا للحجر بخبر الرسول من جهة الموكل والمولى فان الخبر اذا كان رسولا يثبت بخبره الحجر والعزل وكذا اذا كان فضوليا وهذا من باب المعاملات وخبر الواحد مقبول فيها وان لم يكن عدلا والاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات لكنه لحق لتحقق الضرورة في حقه وابو حنيفة شرط احدى شطري الشهادة وهو العدد او العدالة في هذا القسم لما فيه من الشبهين اعني كونه من قبيل ما فيه الزام من وجه ومن قبيل المعاملات التي لا الزام فيها من وجه فشبه ما فيه الزام يقتضي اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات التي لا الزام فيها يقتضي عدم اشتراطهما فاكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين فلو اخبر فاسق فضولي بالعزل لا ينعزل ولو اخبر فاسقان او عدل ينعزل وقياس صاحبيه الحجر على الاطلاق وخبر الرسول غير صحيح اذ لا الزام في الاطلاق فان الوكيل والعبد لهما ان يقبلا التوكيل والاذن وظاهر هما هنا مختاران في ذلك وفي الحجر والعزل الزام من وجه فلا يصح القياس مع الفرق وعبارة الرسول كعبارة المرسل فيقوم مقامه لحاجة الناس الى ذلك اذ قلما يجد الانسان عدلا يرسله الى عبده او وكيله بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة بلا خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضوليين لقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيها كما لو كان المخبر واحدا او قيل لا يشترط وبنشأ الخلاف بينهم بسبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فان محمدا ذكر في كتاب المأذون اذا جعل المولى على عبده واخبر بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن محجرا على قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل وفي بعض النسخ حتى يخبره عدل او رجلان وعلى التقديرين نص على العدالة في الواحد ولم ينص في الاثنين من شرط العدالة فيهما قال معناه رجلان عدل وانما لم ينص على العدالة فيهما باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل في الاصل مصدر يصلح نعتا للواحد فصاعدا وللذكر والمؤنث الا ترى الى قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولم يقل عدلين ومن لم يشترط العدالة فيها قال قيد العدالة مختص بالواحد اذ المثنى مطلق عن قيد العدالة فيجري على اطلاقه كما يدل عليه ظاهر اللفظ قال شارح المغني وهو الاصح لان الزيادة العدد تاثيرا في سكون القلب الى اخبارهما كما ان للعدالة تاثيرا في ذلك بل تاثير العدد اقوى فان القاضي لو حكم بشهادة الواحد العدل لا ينفذ ولو حكم بشهادة الفاسقين ينفذ قوله كدعوى ربوبية لقيام آيات الحدوث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى مسيلمة وغيره النبوة لعدم آيات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان قوله او نقول يحتمل الصدق قال الرضي جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل على الصدق واما الكذب فليس بمدلول اللفظ بل هو نقيض مدلوله واما قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فليس مرادهم ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المعنى انه يحتمل الكذب من حيث العقل اي لا يمتنع عقلا لا ان يكون ضد مدلول اللفظ ثابتا قوله وعزيمته مستند الراوي اذا كان غير صحابي على نوعين اصل وخلف ثم الاصل فيه السماع وهو على نوعين الاول ان يقرأ على المحدث من حفظه او كتاب وهو يسمع ثم تستفهمه يقال له اهو كما قرأة عليك فيقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ علي من غير استفهام والثاني ان يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال عامة اهل الحديث هذا احق لانه طريقة الرسول عليه السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويغير على الصحابة وهو بعد من الخطا والسهو وهو المطلق والمشافهة فهذا يدل على ان التكلم صدر منه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة كان ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم احق لكونه مأمونا عن السهو في تبليغ الوحي وبيان الاحكام فاما غيره فليس بمعصوم عن السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قراءة المحدث على السامع وعكسه سواء ولان البنى عليه السلام لم يكن قارئا من المكتوب وانما كان يقرأ عن حفظه فكانت قراءته اولى واما نحن نقرأ عن كتاب ويمكن عليه السهو فلا فرق بينهما بل قراءة الطالب على الشيخ احوط لان رعاية الطالب وعنايته لما يقرؤه اشد عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط واشد رعاية من امر غيره وحتى لو قرأ الشيخ من حفظ كانت قراءته ملء لانه لا يضبط ضبطا بل لا يضبط ولا يحدث به حقيقة كذا في شرح المغني قوله والكتاب والرسالة هما خلفان للقسمين الاولين وهما من العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصاد

لهما شبها بالرخصة كذا في جامع الاسرار قوله من الغائب كالخطاب من الحاضر والمختار في الاصل بقسميه اعني قراءة على المحدث وقراءة المحدث عليه ان يقول حدثني لانه شافهه المحدث بالاسماع او بتقريره له حين سمع منه والمختار في الخلف بقسميه اعني الكتاب والرسالة ان يقول اخبرني دون حدثني لان الاخبار هو الاعلام وفي الكتاب والرسالة وجد الاعلام ولان اخبرنا يطلق في العرض على الاعلام بالكتاب او الرسالة دون حدثنا فانه لا يقع الا على المشافهة بقوله وكل منهما يعني كل واحد من الكتاب والرسالة الى الغائب كالخطاب شافهة شرعا وعرفا اما شرعا فلان لنبينا عليه السلام ما مور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد قام الى بعض بالمشافهة والى بعض اخر بالكتاب والرسالة واما عرفا فلان الناس بعد وفاته مثل الخطاب حتى ان الخلفاء والملوك قلدوا القضاة والامارة بهما كما قلدوهما بالمشافهة وعدلا مخالفهما مخالف الامر فثبت انهما مثل الخطاب بعد ان يثبت بالبينة على انه كتاب فلان او رسوله فلان ذكر في شرح المنار وهذا قول ابي حنيفة وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكتاب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله وقد خصصته الاجازة قال الحافظ ابو عمرو الدمشقي ان الاجازة انواع الاول ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهذا على انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتاخرون ممن جوز اصل الاجازة في جوازه وعدم جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسبة او يقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة والخامس اجازة للمعدوم مثل ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية بحادثة والصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار ولا تصح الاخبار للمعدوم فكذا الاجازة وهذا ايضا بوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري عن الاجازة له قال تصح للعاقل دون غيره وعلى هذا راينا شيوخنا يجيزون الاطفال الغيب عنهم حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز لمروية المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز قوله ويقول هذا كتاب وسماعي عن شيخي فلان واعلم انه لا يحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو يشتغل بغيره في كتاب غيره الذي يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم من ضرورة فانه يعفى وصاحبه مقدور وذكر ابو الوفا ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شان عظيم والاقتباس منه قوية فلا يباشره الا بالتوقير والاحترام وقد رأيت من مشايخي من لا يجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا

بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويتحقق بهذا الامر لايسمع منه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لان يكون محكما رأما هذا صاحب هذيان وغيبة وفحش وانما يسمع من شيخ صالح حفيف وقور سكوت لائما يعتنيه من الكلام محافظ للجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطاء ويغلب صوابه على خطائه واذا اخطأ توبه عليه رجع الى الصواب ولايدعي انه كما سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو والدمشقي ان اعتبار مجموع ماذكره اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر انفكاكها في هذا الزمان فلعنصر من الشروط بنا يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسانيد والمحاذرة عن انقطاع سلسلتها لتكشف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والتحقق وفي ضبطه بوجود سماعه وثبتا بخط غيرهم من اصل موافق لاصل شيخه قوله لان مجردها اي مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة غير ان المناولة وبالرواية تكلف سدها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في رواية عنه وابو طاهر من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك ولا يجوز ان يشبه الكذب اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لايجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوزها لادى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله اجزت لتوقي العرف بمنزلة قوله فاروه عني فلا يكون كذبا اليا شيء في المحصول والمعتمد قوله والمجازله ان علمه بعينه ان المجازله ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه برواياته صحت الاجازة وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك او اخبره من يثق به واجازله ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية المبقوء ان لم يكن المجازله عالما بما فيها فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لايحل له الرواية بالاتفاق ولا تصح الاجازة وان كان لايحتمل التغيير لاتصح الاجازة عندهما وكذا عند ابي يوسف في الاصح ثم المستحب في الاجازة ان يقول عند الرواية اجازلي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود الخطاب والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتابة والرسالة فان الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ماذكرنا دون حقيقة القراءة فكان بمنزلة العزيمة فيه ما قلنا هذا مختارا لقاضي ابي زيد والاصح ماذكره شمس الائمة ان الاصح ان يقول اجازلي ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالسماع ولم يوجد وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد احتياطا كذا في شرح المنار قوله قيل فيه خلاف ابي يوسف

كما في الكتاب الحاكي انه نقل عنه جواز الاجازة بدون العلم وهو اختيار بعض المشايخ قياسا على كتاب القاضي الى القاضي فان علم الشهود بما فيه شرط عندهما لصحة ادائهم الشهادة وليس بشرط عند ابي يوسف وروي ثمس الائمة هذا القول حيث قال والاصح عندي ان الاجازة بدون علم المجازله لاتصح بالاتفاق وانما الخلاف في كتاب القاضي والاصح قياس الاجازة على اشهاد من لايعلم بما فيه عند ابي يوسف لان السنة امرها عظيم وخطبها جسيم فيجب صونها عما يتطرق اليها الخلل بسبب جهل المجازله ولهذا شرطنا علم المجيز بالاتفاق وكان الامر في كتاب القاضي كذلك لكنه استحسن ابو يوسف للضرورة قوله ان يقف عليها غيرها ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط فيه قد يحصل اذا شهدا انه كتابه وختمه قوله فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم لانه ربما المحدث لو قرأ عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الرواية وفي الاجازة التي هي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم رفع للابتداء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو جوزت بدون العلم لرغب الناس عن التعليم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون ما روي عن السلف انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لايشق عليهم لا على انه طريق تقوم به الحجة قوله ولهذا قلت رواية وهو طريقة رسول الله عليه السلام فيما بينه للناس قوله ورخصة الكتابة قد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة العلم ثم الكتابة نوعان مذكرة للحادثة وغير مذكرة لها فان كانت مذكرة بان يتذكر برؤية الخط ما كان مسموعا فهي حجة يعمل به مطلقا سواء خطه هو او خطه رجل معروف او مجهول اذا المقصود منه التذكر وقد حصل فلا يبالي بانه حصل بالتذكر او الخطاء او النظر في الكتاب لانه اذا حصل المقصود لايبالي باختلاف الاسباب ولا يشترط دوام الذكر لان النسيان لايمكن الاحتراز عنه لايخرج وهو مدفوع فاذا افاد النظر الى الخط التذكر يكون الرواية عن ضبط تام يتذكره لابناء على نفس الخط وان لم تكن الكتابة مذكرة فعند ابي حنيفة لايكون حجة ولا يعمل بذلك الرواة والقضاة والشهود اصلا والعزيمة ما قاله ابو حنيفة اذ المقصود من الكتاب ان يفيد التذكر اذا نظر فيه لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين فكما لاعبرة اذا مر بالرأي وجهه فكذا لاعبرة للخط اذا لم يعد القلب ذكرا وانما صارت العزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الرواية والقضاء والشهادة لاتصح الا بعد العلم والخط لايفيد ذلك لان الخط يشبه الخط على وجه لايمكن التمييز بينهما فيجيء صورة الخط بدون حصول الذكر به لايحصل العلم فلا يعتمد عليه وفرق ابو يوسف بين الرواية والعمل وبين الاصل حيث قال يجوز الاعتماد على الخط في رواية الحديث من غير الذكر لان الظاهر فان الترويد والتغيير عادة يكون في المظالم والخصومات دون رواية الاخبار والاثار وكذا يجوز

شبكة الألوكة www.alukah.net

للقاضي العمل بخطه عنده اذا كان السجل محفوظا بيده مختوما بختمه او بيد امينه في دواية
لكونه مأمونا عن التبديل سواء كان بخط او خط رسل معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله
يعجز عن حفظه جميع الحوادث فلو لم يجز للقاضي الاعتماد على الخط لادى الى الحرج وتعطيل الحاكم
والقاضي مأمور باتباع الظاهر والظاهر انه اذا كان محفوظا عنده او في يد امينه لا يخاف
عليه التبديل والتزوير بخلاف الصك حيث لا يجوز العمل بالخط فيه من غير تذكر الحال
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التغيير والتبديل حتى اذا كان الصك في يد
الشاهد كان كالسجل الذي في يد القاضي واجازوا للعالم بالخط مطلقا اذا تيقن انه خطه
سواء كان في القضاء او الرواية او الشهادة في الصك وان لم يكن الصك في يد الشاهد
فان الله تعالى كما خلق الاذان متفاوتة اظهر القدرة خلق الافعال كذلك فاذا تيقن
بذلك جاز اعتماده عليه قوله وعزيمته النقل باللفظ يعني ان يتمسك باللفظ المسموع
فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه قوله ورخصة النقل بالمعنى اختلف العلماء
في جواز نقل الحديث بالمعنى فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء
منهم الائمة الاربعة وجمهور المحدثين الى جوازه مع ان الاولى نقله بالمعنى بل يجب نقله
باللفظ المسموع وهو مذهب ابن عمر وابن سيرين من التابعين والى هذا ذهب الرازي من اصحابنا
والقفال فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه اتفاقا استدل الجمهور
بان النقل بالمعنى مستفيض فيما بين الصحابة شايع ولم ينكر احد منهم على الناقل بالمعنى
فدل على الجواز اجماعا وبانه روى عن ابن مسعود وغيره من الصحابة انه كان اذا حدث
عن النبي عليه السلام يقول من النبي عليه السلام كذا او نحو منه او قريبا منه او كلاما
هذا معناه فهذا صريح على جواز النقل بالمعنى وبانهم نقلوا الحاديث في وقايع مختلفة
بالفاظ مختلفة وهذا شايع من غير انكار وبانهم اتفقوا على نقل بعض الوامر التي عليه
السلام ونواهيه بالمعنى حيث قالوا امرنا بكذا ونهانا عن كذا ولا نزاع ان هذا حكاية معانيه
وبان اللفظ غير مقصود في باب الحديث لان النظم من السنة غير معجز ولذا كان عليه السلام
يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت
الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن فان المعتبر فيه النظم مع المعنى وقد يستدل لما روى
يعقوب بن سلمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلنا له بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على ادائه كما سمعناه
منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس وبانه
انعقد الاجماع على جواز تفسيره بالعجمي بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز ابداله
بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية
لقائل ان يقول لجواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير
ضرورة اذ العجمي لا يفهم القرآن ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا يرى ان تفسير القرآن بجميع

اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى قوله نضر الله امرأ سمع الحديث يعني استدل الشافعي
بقوله نضر الله الحديث ووجه التمسك به ان النبي عليه السلام حرضه في مراعاة اللفظ
المسموع ودعا للناقل كما سمع من غير تبديل وتغيير بالنضارة ونبه على المعنى وهو تفاوت
الناس في معرفة معاني الالفاظ وما يتعلق بها من الفقه فدل تحريضه على محافظة الفاظه
المشتملة على لطائف الحكم ودقائق الاحكام فلا يجوز الاخلال بها وبانه عليه السلام خصوص
بخصوص الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب وفي
النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وبان يتجوز ذلك يؤدي الى الخلل بالمقصود
الحديث فانا قاطعون باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على ما لا
يتنبه له الآخر ولا شك انه اذا جاز الراوي عن الرسول عليه السلام نقل الحديث بالمعنى جاز ذلك
للراوي من الراوي فان قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل
بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية ويمكن ان يقال في الجواب عن الاول بالموجب
فان من نقل المعنى اداه كما سمعه والذي يقول المترجم اديته كما سمعته وعن الثالث بان الكلام
في تادية المعنى على وجه حتى لو ظهر زيادة او نقصان امتنع قوله الجواب عن الاول انا لا نسلم
فيه لان الاداء كما سمع ليس مقتصرا على نقل اللفظ بل اذا ادى بالمعنى من غير تغيير عليه انه ادى
كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولو سلمنا ان المراد تاديته باللفظ المسموع لكن لسنا نسلم
الحديث يدل على الوجوب بل فيه دلالة على تحريض الاداء باللفظ المسموع فيكون الاداء
بلفظه اولى ولا نزاع فيه وعن الثالث بانا لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يؤمن
فيه عن التحريف بل انما نجوز فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما بوضع
الكلام وفيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين الدراية والفقه ثم لا بد هنا
من تفصيل وهو ان يقال انواع منها ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا
وجها واحدا فيجوز النقل بالمعنى لمن له معرفة بوجوه اللغة رخصة لانه لما لا يشتبه
معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز النقل بالمعنى لمن له معرفة بوجوه اللغة رخصة
لانه لما لا يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى ومنها
ما يكون ظاهره يحتمل غيره كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا رخصة في
نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد ليقع الامن من تغيير المراد لانه لو لم يكن مجتهدا لم يؤمن
عليه ان ينقل بعبارة اخرى لما لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلام من خصوص
ومجاز بان يضع اليه ما يقطع احتمال التخصيص ان كان عاما او احتمال المجاز ان كان حقيقة
والعلل المحتمل هو المراد فيفيد المعنى ويتغير الحكم كما اذا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه
موجبه العموم نظرا الى كلمة من ولكن المراد الخصوص وهو المضغر والاثني لانهما لم يقتلا فلو لم يكن
الناقل فقيها ربما ينقل بلفظ لا يحتمل الخصوص والمجاز بان يقول كل من ارتد فاقتلوه
ذكر الكان او انثى فيفسد المعنى وكقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم فان حقيقته نفي الجواز

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومحمد نفى الفضيلة وهو المراد لان دلت عليه فاولم يكن فقيها وبما ينقله بلفظ
لا يحتمل الفضيلة بيان يقول لا يجوز الوضوء لمن لا نية له فيتغير المعنى فيلزمه محافظة
اللفظ ومنها المجمل والمشترك والمشكل والمتشابه لا يجوز نقله بالمعنى الكل فقيها كان او
غيره اما المتشابه فلانه انسد علينا باب درکه فلا يمكن نقله بالمعنى الوقوف عليه وكذا
المجمل لا يفهم المراد منه الا من المجمل فلا يتصور النقل بالمعنى قبل البيان وكذا المشترك وان
امكن فيهم معناها بالتامل والتاويل لكن لا يصير حجة على غرض فلا يفيد النقل بالمعنى
فلا بد من نقله كما سمع وكذا ما هو من جوامع الكلم وهو ما كان وجيز اللفظ كثير
المعنى كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
لا يجوز نقله ايضا بالمعنى في الاصح لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوي
الالباب فانها من خصائص النبي عليه السلام فلا يؤمن فيه من الغلط وقد جوز بعض
المشايخ نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للفقه واللغة
لكن قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لانه عليه السلام كان مخصوصا بها
سابقا في الفصاحة والبيان على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت فلا
يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل
ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غير يقين ولو نقله الى عبارته لربما ان القصور في المعنى
المطلوب به وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم واداها كما سمعها قوله
بل الى اصل الفعل يعني بل يوجد القصد الى اصل الفعل وذلك ان الزلة احذت من
قوله القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع والى الثبات بعد الوقوع
ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فعرفنا بهذا ان في الزلة وجد القصد الى الفعل
لا الى المعصية وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصيره منه كما يعاتب من يزلق
الطين قوله بخلاف المعصية فانها اي المعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل
وان كان الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي
وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر
في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية
ولكن معناها الزلال عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون
بسبب الزلة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى قوله قال الله هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى
قربت فعلك فاضافه اليه تسببا قوله لا يصلح للاقتداء اي لم يكن نحن يصدقه فلذا قال
سوى الزلة قوله اراد بذلك على ما ذكره شمس الائمة وشمس الائمة ومن تبعهما وقال القاضي
ابو زيد انما يراد لانه يحتمل انه يفيد ثلاثة واجب ومستحب ومباح والمراد بالواجب الفرض
والفرق بينه وبين الفرض في الصلاة على الاصح مذهب الاصطلاحي مثبت بدليل فيه شك وذلك
لا يسقط في حق عليه السلام لان الدليل كما قطعي في حقه يمكن ان يحمل على ان

المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي قوله فاستمثله فيها واعلم انه ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على انه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعري واصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات فعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب الوقف حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الحكم وهو مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبا في حقه وحقنا وقال الكرخي يفيد الاباحة في حقه لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يكون اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال الخصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور والا يعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام ومن تابعهم تمسكنا اولا فقيل بان فعله عليه السلام يحتمل وجوها من الندب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان متابعة الغير اتيان فعله عليه السلام يحتمل وجوها من الندب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان متابعة الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال الاباحة في حقه لا في حقنا ولا يخفى على المتامل ان هذا الكلام باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد ثبت صفة الحظر في الاتباع ولا فقد ثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحج من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الآية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل والجواب ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله ولا متابعة في القول اذ المراد منه اوتى فقط او تى الفعل على الوجه الذي فعلها وعلى التقديرات لا يلزم وجوب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالقول فظاهر واما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلانه لا يتعين وجوب والمفروض خلافه واحج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها لعدم الدليل ولما ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه لاحتمال [illegible] فيما علم صفته يعني ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله عليه السلام [illegible] وهو ما لم يعلم صفته وذلك دليل اجماعهم على ان حكمه حكمه عليه السلام فيما علم صفته وعلى الاباحات [illegible] قوله فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية وجه التمسك بهذه الآية على نفي الحرج عن الامة في كل ما فعله عليه السلام من ازواجه بعد ما تبناهن وتزوج بهن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما طلقهن زيد فلو لم يكن حكم الامة حكمه عليه السلام في الفعل الذي علم صفته لكان في

للتعليل معنى لانه لا يلتزم من نفي الحرج عنه عليه السلام نفيه عنهم قوله ويجوز لنا
اتباعه لان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما
فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على خصوصه به لشرفه وعلو مالقوله اذا
فعل فعلا قبل المراد بالفعل من الفعل اللساني الذي هو القول او غيره لان حكم القول
ايضا كذلك وهذه المسئلة في ان تقرير النبي عليه السلام حجة شرعا قوله العلم بانه علامة
ذلك اي لعلم النبي صلى الله عليه وسلم بانه علم منه علة ترك الانكار على فاعله قوله ولا
اثر لسكوته يعني في الوجوب ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وهذا انما يصدق باتفاقه
احد الامور الثلاثة اي علمنا بانه منكر وعلمنا بان تركه الانكار لعلمه بانه منه عليه السلام
الانكار وعلمنا بان تركه لعلمه بانه لا ينفع قوله من فاعله يعني مطلقا ومن غيره اذ ثبت
ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة يعني ان تقريره في حكم الخطاب للمقرر له وحكمه احد
في حكم الخطاب للامة وقيل لا يدل على شئ من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل
وحده قوله وانما دل على الجواز اي من الفاعل وغيره لانه لو لم يكن جائزا لوجب انكاره
عليه السلام للمحرم وهواي ذلك المحرم تقرير الفاعل على المحرم والتقرير على المحرم محرم
على النبي عليه السلام وارتكاب المحرم خلاف الغالب من حال وان كان من الصغائر
بل في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر فهذا لانه على الجواز
او نسخ قوله ولم يعتبر بها الا الشافعي وتمسك في الفيافة واعتبارها في اثبات النسب
بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار في قصة المدلجي وهو انه قال وقد بدت له
اقدام زيد واسامة هذه الاقدام بعضها من بعض واعترض على الشافعي بانه لا دلالة
في ذلك اما ترك الانكار فلان قول المدلجي وافق الحق اتفاقا فالقول حق وان كان
لاجتجاج باطلا وهو انما اقر في القول واما الاستبشار فلانه حصل مما يلزمه به
الخصم بناء على اصله لان المنافقين كانوا يعترضون القضية زيد واسامة ويطعنون
في نسب زيد ليشق على احدهما ويسائه الآخر ويكفي في الالزام ان الفيافة عندهم حق
فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل بما يسلمها الخصم والجواب
من الاول انا لا نقول بالشئ لسند بنكره وان كان اصل الشئ حقا فيخرج تقريره السند
ومن الثاني ان الالزام المبني على فيافة يفيد حصول بالفيافة حقه كانت او باطلة حصل
الانكار او لم يحصل فاذا الالزام لا يصلح مانعا من الانكار كذا قال المحقق في شرح
المختصر وقال العلامة الحلبي في الجواب عن سند الشافعي تقرير الرسول عليه
السلام ذلك لعلمه بانه من قول المدلجي الذي لا يسوغ اقتفاء ظاهر الحداد
الشبه كما يشبه الرجل اخاه او عمه او ابنه وقد يتفق ان يشتبه الامر جدا حتى
الى الاكمه وقد يخطئ القائف فيحكم بالشبه على ما لم يكن شبها بالقول القائف
يحمل الوضع على حقيقة الحاجة الى اقامة البينات ولم يجب بما ذكر ثم قال فان قيل

انما استدل الشافعي باهتزاز الرسول ومعلوم انه لا يسره الا الحق اجيب بانه كان يعلم
رجوعه العرب الى القيافة وكان الطعن منهم فالق ما يكذبهم من ساداتهم وحاصله منع
دلالة الاهتزاز والاستبشار على حقية ثبوت لحم نوق المستبشر بناء على جواز كونه لما في
المستبشر به من الزام الخصم على اصله لا لكون ذلك الاصل حقا ثم قال ويمكن ان يقال انه
عليه السلام لما ترك القائف ولم يرده عن الكلام على الانساب بطريق القيافة دل على
كونها طريقا مقبولا لان الاعدة من الزجر والفال والحدس والفحص والمافرع عليه بعد ان يخطئ
في مواضع ان اصابوا في موضع قوله قد اختلفا علما انه يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بنبيه
عليه السلام بشرايع من قبلنا من الانبياء ويامرنا باتباعها ويجوز ان يتعبدنا بالنهي
عن ذلك لان مصالح قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان تختلف الشرايع وتتفق لا ان
العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا
بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك وانتهى بعضهم مختلفين
فيه ايضا فكان متعبدا بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام وقيل شرع
موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف
الغزالي وعبد الجبار فيه ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني انه عليه
السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مسئلة الكتاب فذكر
اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين انه كان متعبدا بشرايع من
قبلنا وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم
دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي وذهب اكثر
المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا
بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او بعث نبي آخر الا ما يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم
يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة
لنبينا ولم يفعلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عملا بايديهم
من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم
الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين
الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا
العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر نسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفعل
المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا الكتب فلا نعتمد الكتب ولا
يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم فيها لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل
جماعتهم وذلك حجة لا يكون حجة لما قلنا احتج الاولون بقوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والشرايع جميعًا لان الاهتداء يقع بالكل بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقامة الصلوة وايتاء الزكوة في قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون الى قوله اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفًا والامر للوجوب وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبيون عليهم السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الايمان والشرايع واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة مختصة وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول منهية ببعث رسول آخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فايدة والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فايدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل واحتج من قال بلزمنا على انه شريعة لرسولنا بان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرايع قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فهذا يدل على انهم بمنزلة امة من بعث آخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده وكان الكل ممن تقدم او تاخر في حكم المتبع له وفي جعله متعبدا بشريعة من سلف نقص في رتبته ولا يمنع تقدم في الزمان ان يكون اصلا فثبت انه عليه السلام كان اصلا في الشرايع قوله اما الزوم بما قصه الله تعالى ثم اوردنا الكتاب الآية اشار الى ان الشرايع من قبلنا يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لانها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذا هذا قوله واما اشتراط القصة يعني ان التحريف من اهل الكتاب كان اما اظهارًا او كثرة الحسد والعداوة والتلبيس منهم ووقعت الشبهة في تعلقهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب والسنة احترازا عن التهمة احتياطا في امر الدين قوله سفيهم بينهم ويعنون الله لا رسوله وهذا فاسد كما لا يخفى قوله وقال عليه السلام حين رأى الحديث دل على ان الرسل المتقدمة صارت بمنزلة امته في لزوم اتباعه لو كانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته كذا في الكشف وقال في التحقيق والمراد بنسخ من شرايعهم صارت شريعة له قوله والدليل على ان المذهب هذا اي مذهب اصحابنا هو المختار من الاقوال احتجاج محمد في جواز القسمة بطريق المهاياة وهي قسمة المنافع وهي ان يتراضى الشركاء ان ينتفع هذا بذاك النصف المفرز وذاك بذاك النصف وهذا بكله في كذا من الزمان بما قص الله تعالى من قصة صالح من كتابه واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان تقدم قوله ثم ان مذهب الصحابي لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر في الفتوى على من دونهم في عصرهم انما الخلاف في كونه حجة علينا بعين ومن بعدهم فقال الدبوسي والرازي

وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب بتركه يذهب القياس وهو مختار فخر الاسلام والمتاخرين وهو مذهب مالك واحمد في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان لا يوجبه هذا ما ذكره القوم في تحرير محل النزاع ولا يخفى انما ذكروا يشعر بانه لا فرق بين ما شاع فسكتوا اسلوبين وبين ما ثبت الخلاف بينهم وبين ما لم يعلم ذلك فيهم ولا اختلافهم مع ان صاحب التنقيح اشار الى الفرق وبين ان محل الخلاف هو الثالث وتابعه المصنف ذلك قوله فسكوته يعني سكوتي اسلمين واحترز بهذا عن مثل سكوت ابن عباس رضي في مسئلة العول قوله اجماعًا قيد للحكمين معًا اي يجب اجماعًا فيما شاع بينهم فسكوتي ولا يجب اجماعًا فيما اختلفوا فيه قوله لعدم عصمتهم عن الخطاء كما ان المجتهدين الا يرى انه يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم من قوله الى قول غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز ذلك ولوجب عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز للمجتهد آخر تقليدا لتابعي ومن بعدهم من المجتهدين لان قول الصحابة لو كان حجة لكان حجة لكل من هم اعلم وافضل من غيرهم لشاهدتهم التنزيل وسماعهم لتاويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل منهم اولى من غيره حجة على غيره لوجوب العمل ولم يقل به فاذا ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله وقيل يجب تقليدهم مطلقا واستدل بالنص والمعقول اما النص فهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح باتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فاذا ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ المدح يستحق الذم يوجد بينهم اختلاف ظاهر واما المعقول فهو على وجهين احدهما ان احتمال السماع في الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر والمانع فتي بالرأس عند الضرورة وتشاور الفقراء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا شيئًا يقيسون وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذ كان عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل الاصل فيه كان مقدما على الرأي فكان تقديم قوله من هذا الوجه كتقديم خبر الواحد على القياس والثاني ان قوله ان كان صادرا عن الرأي فالرأي الصحابة ارقى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام وتشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والعلل التي تتغير باعتبارها الاحكام وهم

زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب فوز الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها والتامل فيها لا نقص عندهم غاية
التامل وفضل درجة ليس في الغرض فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند
تعارض الرايين منا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع
التعارض بين رأي الواحد منا وبين رأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا
لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها ونمارر نا يندفع ما قيل انه يحتمل فلا يجوز
بتقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلايل المحتملة على نمط واحد فان جنح الواحد
مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا قوله لان
القول بارأي منهم اي من الصحابة مشهود واحتمال الخطاء في اجتهادكاين لاحالة لكونهم
غير معصومين عن الخطاء كسايرالمجتهدين فكان قولهم مردداً بين الصواب والخطاء كغيرهم
واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله لمجتهد آخر بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي عند
عدم النص ولا يقلد بعضهم بعضا فلو قلدناهم لكنا مخالفين لهم ولا يكون حينئذ عملنا بالرأي
مثل عملهم قوله والتابعي اجمعوا على ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة
ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سايرائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده وان كان من
ظهر فتواه في زمن الصحابة فقد ذكر صدر الشهيد ان في تقليد التابعي عن ابي حنيفة
روايتين احداهما انه قال لا قلادهم اذهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر
من المذهب والثانية اما ذكر في الموادر ان من كان من ائمة التابعين وافتى في زمن الصحابة
وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم الا يرى ان عليا رض تحاكم الى
شريح وكان عمر رض ولاه فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأي علي
رض جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس رض في النذر بذبح الولد
فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما اوجب ابن عباس فيه مايتة من الابل فرجع الى قول
مسروق وسئل ابن عمر عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن المسيب فهو اعلم بها مني وكان
انس بن مالك رض اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري فثبت ان
الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى فهمه ويعدونهم من جملتهم
في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهرة قول الصحابة
انما جعل حجة لاحتمال السماع وللعمل اصابتهم في الرأي بمكة صحبة النبي عليه السلام
ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد
وزاحمهم في الفتوى وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى عليها وجوب
التقليد او جوازه مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم وذكر تمس الائمة ان لا خلاف
ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به
في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

فكان شمس الائمة له بعتبر رواية النادر وقد اعتبر هو الحنفية السلام وثبتة الخلافة وتبعه
المصنف في ذلك وجعل صاحب المنار رواية النادر هو الصحيح وتوجيهه ان التابعي لما زاحم
الصحابة في الفتوى علم انه رآى في القوة والضعف مثل رأي الصحابة فيجوز تقليده كما في
الصحابة قوله الركن الثالث في الاجماع قيل الاجماع يصح بقولهم وفعلهم ويقول البعض
وانتشار ذلك القول والفعل وسكوت الباقين وهو الذي يقول به بعض المجتهدون
حكما ويسكتا الباقون منهم عنه وابدا بنشر بحيث يبلغ الكل ويتمكنون من المسئلة
تكليفية وان تكون في محل الاجتهاد وان لا يكون هناك اماية من صحابي او من عمل اهل المدينة
في تلك المسئلة وان لا ينكر ذلك مع طول الزمان وان يكون قول اكثر المذهبين قوله لكون
العزم كقوله تعالى فاجمعوا امركم ثم ائتوا صفا عزموا عليه ومنه لاصيامن لم يجمع الصيام من الليل اي
يعزم عليه قوله فيتصور من واحد اشارة الى الفرق بين الحنفي حيث يتصور الاجماع
بهذا المعنى من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما قوله والثاني الاتفاق
وحقيقة اجمع صار ذا جمع كما ذكره ثمة وهذا المعنى اعني الاتفاق هو الفرد الحقيقي قوله اتفاق المجتهدين
وقال الغزالي اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية وورد ما يدل عليه تقريرا لدين متفق
على امر عقلي او عرفي لتقييده الامر بالدين وبانه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا وانه
باطل بالاتفاق وبانه لو اريد به اتفاقهم في عصرنا فلا يطرد بتقدير اتفاق الامة مع عدم
المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا مع صدق الحد عليه ويدفع الاول بانه ان تعلق العمل او
اعتقاد ضروري او ديني والا فلا يتصور حجيته فيه والاجماع بالمعنى الثاني يتناول جميع ما ذكر
ويسبق ذلك الى الفهم المتشرعة في نحو لا تجتمع امتي على الضلالة مع ما فيه من الحاق قيد
على لفظ الحديث ولا يخفى ان امثال هذا الدفع لا ترفع الاعتراض بالكلية والاذا عرف
بانفاق العوام كذا في التلويح وقال المحقق لا يعتبر بالعقد من الاقل ومخالفة
وهذا على قول من لم يعتبد ذلك فيه اصلا ودون من اعتبره فيما لا يجتمع فيه
الرأي وشرط اجتماع الكل قوله حال من المجتهدين وقيل طرف للاتفاق لو له مدخل في
عدم انعقاد اجماع يعني من لزوم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار
الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم قوله على حكم شرعي اي حكم شرعي
قوله خرج به الاتفاق على حكم غير شرعي علم ان الاحكام الدينية اعم من الشرعية
كالحكم بان السمعيات مسهل فان وقع الاتفاق وارتفع فما نحن فيه لان الكفر
اصلا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا والدليل الاجماع
الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والثاني خارج بقيد الشرعي والاول اما ان
الشارع وما ليس كذلك فادركه اما بالحس او بالعقل الاول اما ان يكون بما نحن فيه
فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام والاخير
لما الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات او يكون مستفادا كوجوب الاخر والشرط

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الساعة مثلا لا معرفته لا يمكن الا بالنقل لخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه
السلام مثلا فاجماعهم علي ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم
لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع لانا
يكون ماضيا والثاني اما ان يحصل به اليقين او لا فان حصل اليقين به فالدليل هو
العقل لا الاجماع والا من قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطع فيها هذا تقرير
الكلام في هذا المقام قوله ويمكن هو اعلم ان القائل بحجية الاجماع يجب عليه النظر
في الموانع الاتية الحاصلة في بتوته وفيه خلاف للنظام وبعض الشيعة حيث
زعموا انه محال قالوا اولا لاتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في
الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما تقضي به العادة والجواب منع كون الانتشار
يمنع ذلك منع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة انما يمنع ذلك فيمن قعد في
بيته لا يبحث ولا يطلب وقالوا ثانيا ان اتفاقهم اما عن قاطع او ظني وكلاهما
باطلان اما القاطع فلان العادة يحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه
لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلانه يمنع الاتفاق عنه عادة
لاختلاف القرائح وتباين الانظار وذلك كاتفاقهم على اكل طعام واحد في زمان
واحد فانه معلوم الانتفاء وماذاك الا لاختلاف الدواعي والجواب منع ما ذكر في
القاطع والظني اما القاطع فلانه لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول
الاجماع الذي اقوى منه واذا ارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما الظني فلا زال قد
يكون جليا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه
الامر الثاني المنظر في ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكر والاجماع انه على
تعذر يعرف ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه
لا يتفق ان يفتي كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية
بالحكم الفلاني ومن البين جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل
احكامهم هذا مع جواز ان يتفق بعضهم عمدا لا يلزم الموافقة والمخالفة او نقطا
لطول وغيبة فلا يعلم له خبر او خمول او سر في مطمورة فلا يعرف له اثر او كذبه في
قوله او رأى يجهل المسئلة كذا بالغة بالرأي دون اللفظ او بصدق فيما قال لكنه لا
يمكن الاجماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع
عن ذلك قبل قول الآخر فلا يجتمعون على قول في عصر الامر الثالث النظر في نقل
الاجماع كل من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة لان الآحاد لا يفيد القطع
او لا يحيل الجمل منه الاجماع فيستغنى بالتواتر ولا يتصور ان يجب فيه استيعاب
التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا بل الكل بقطعة من البعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع
وتحريا وسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا الطبقة بعد طبقة الى ان يصل

بتاة والجواب عن شبهة الامرين واحد وهو انه تشكيك في بداهة ضرورية فانا
نعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما
ذلك الا بثبوته عنهم وينقله الينا هذا ولقائل ان يقول هذا لا يدل على الثبوت ولا على
النقل اما على النقل فلانه يحتاج الى خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب بان جميع
الصحابة اجمعوا على ذلك واما على الثبوت فلان قطعية دلالة الالفاظ غير
قطعية الالفاظ لاحتلاف فيها واذا لم يوجد نص قاطع لا يثبت اجماعهم على
تقديم على المظنون قوله وهو حجة هذا هو الامر الرابع وهو المنظر في حجيته
قال المحقق انه حجة عند جميع العلماء فان قيل فقد خالف النظام والشيعة وبعض
الخوارج قلنا لا عبرة بخلافهم لانهم قليلون من اهل الاهواء والبدع وقد تشوف بعد
الاتفاق فان قيل فقد قال احمد وهو من اجلة الائمة من ادعى الاجماع فهو كاذب
قلنا هو اما ان يستعاد لوجوده او للاطلاع عليه ممن يزعم وجوده ان يعلمه عزة لا لانكار
لكونه حجة هذا كلامه ويرد عليه ان مخالفة الشيعة وبعض الخوارج غير ثابتة
والنظام منع تحقق الاجماع وعلى تقدير تحققه يكون حجة عنده فلم يثبت مخالفه
ايضا قوله فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا بعضهم اجمعوا على ان الاجماع يقدم
على القاطع من الكتاب والسنة بناء على ان يحتمل النسخ بخلاف الاجماع واجمعوا على
ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع
لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة قيل فيه نظر لان تقدم الاجماع على النص
القاطع مستبعد جواز اضلالا عن الوقوع لا سيما وقد انكره وجوده طائفة وحجيته
طائفة وكونه قاطعا طائفة اخرى ونقلا ذكر صاحب التحقيق وغيره انه يتمسك على
كونه حجة قطعية بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين
والمراد من الصادقين هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض
لزم منه الامر بموافقة كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا
يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير بين في هذه الآية فيلزم منه
الاجمال والتعطيل ثم لقوله ذلك الصادق مجموع الامة لا بعضهم لان التكليف بالكون
معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفتهم اعيانهم وقد تعلم بالضرورة
انا لا نعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون
معهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما روي عن النبي عليه السلام
انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة وقال عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند
حسن الى غيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين
ومن بعدهم متمسكا في اثبات الاجماع واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان

شبكة الألوكة www.alukah.net

نبينا عليه السلام بخاتم الانبياء وان شريعته باقية الى آخر الدهر فمتى وقعت حوادث
ليس فيها نص قاطع من الكتاب او السنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم حجة
لعدم انقراض العلماء وخرج الحق عندهم وفوضوا الى القضاء واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم
فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كالهداية ائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع
وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى
لا يؤدي الى المحال كذا في الميزان ومما حققنا يتبين ضعف ما ذكره المصنف من البيان قوله
فلا يكون الدين كاملا يعني ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث
الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح ويقيت
احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها
من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يكون اتفاقهم بيانا
وبينه عليه فيجب على اهل ذلك العصر قبوله واتباعه لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب
الا من بعد ما جاءتهم البينة وفيه بحث لانا لا نسلم اذا ذكره يدل على حجيته اجماع مجتهدي
كل عصر ولو سلم لكن وجوب الاتباع لا يستلزم القطع قوله وركنه الاتفاق واعلم انه لا بد
للاجماع من ركن وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد برأيه الاجماع وشرط وهو ما
يكون متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت وسبب وهو المعنى
الداعي اليه وهو المستند يستند الاجماع فركنه نوعان عزيمة وهو ما كان اصلا في باب
الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا للضرورة اما العزيمة فالكلام بما يوجب الاتفاق
منهم او شرعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من
الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى ويشترك فيه جميع العلماء
العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم عموم البلوى واما الرخصة فهو ان يتكلم او
يفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف فهذا
وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد ولذا يسمى اجماعا سكوتيا قال
صاحب الميزان ان الاجماع انما ثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة
التقية بعد مضي مدة التامل لان ترك التكير في حالة التقية امر معتاد بل مشروع ورخصة
فلا يدل قطعي على الرضا وكذا السكوت والامتناع من الرد قبل مضي تامل جلال شرعا فلا يدل
على الرضا قوله وجه كون هذا القسم اجماعا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من
كل واحد لادى الى انه لا ينعقد الاجماع لتعذر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر
منتفي بالنص قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر عند وقوع
حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم ما يزهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في المسائل
الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لان المتحرج في الموضعين واحد لانه لا يحل السكوت

في كلا الموضعين لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوته تسليما كان
ذلك شقا وتركا للواجب والعدالة مانعة عنه خصوصا بالصحابة فانه ظهر
من سفارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقا قوله وخالفنا الشافعي
في القسم الاخير وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية
وداود الظاهري وبعض المعتزلة قوله فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة احذ من
قول لا ينسب الى ساكت قول وقد حمل المحققون قوله هذا على نفي الاجماع القطعي وانه لا ينفي
انه اجماع ظني ويكون معنى قوله لا ينسب الى ساكت قول اي صريح لانفي الموافقة التي هي اعم
من الصريح كما يقول في سكوت البكر عند استيذانها انه اذن ولا يسميه قولا واعلم
ان نفي الاجماع السكوتي مذاهب بين الشافعية الاولى انه حجة واجماع ظني وهو مذهب
الشافعي على ما ذكره النووي في شرح الوسيط حيث قال الصواب من مذهب الشافعي
انه حجة واجماع وقال الرافعي المشهور عند الاصحاب انه حجة وهل هو اجماع فيه وجهان
الثاني انه ليس بحجة ولا اجماع وهو المنسوب الى الشافعي الثالث انه حجة لا اجماع لاختصاص
مطلقة عنده بالقطعي اي المقطوع فيه الرابع انه اجماع بشرط انقراض العصر لا من ظهور
المخالفة منهم بعده بخلاف ما قبله الخامس انه ان كان قياسيا بحث فيها عادة فالسكوت
فيها رضى بها بخلاف الحكم السادس انه اجماع اذا كان فيما يفوت تداركه كالدماء دون ذلك
لحظر لا يسكت عنه الاباض بخلاف غيره الثامن انه اجماع ان وقع في عصر الصحابة لانهم
لشدتهم في الدين لا يسكتون عما لا يرضونه بخلاف غيرهم فقد يسكتون التاسع انه اجماع ان كان
الساكتون اقل من القائلين او الفاعلين نظرا للاكثر وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا
تضر قوله لجواز ان يكون سكوت اباة في التامل بعني يجوز ان يكون من لم ينكر لانه لم يجتهد
بعد فلا راي له في المسئلة او اجتهد فتوقف بعده لتعارض الادلة قوله او كونوا اقل القائل
اكبر سنا او اعظم قدرا او اذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب
للعلم قطعا قوله كما سكت علي حين شاور عمر يعني الصحابة في مال فضل عندهم من العنائم
فاشار وا باخير القسمة والامساك لوقت الحاجة وعلي رضي في القوم ساكت فقال له
ما تقول يا ابا الحسن قال لم يجعل بقسمك شكا وعلمك جهلا اري ان تقسمه ذلك
بين المسلمين وروى حديثا وشاورهم في استطاب الخيرة على ما روي ان نهرا غاب
عنها زوجها فبلغ عمرها نجالد يجالد فانخفض ايمها لينعشها فاطمئنت
من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لامر عليك انما انت مؤدب ونحن اردنا
الا الخير وعلي رضي ساكت في القوم فقال ما تقول يا ابا الحسن قال فان كان جهد فلم
فقد اخطؤا وان قارفوا فقد غشوك اري عليك الغرم فقال انت صديق فولاه
وقيل لابن عباس ما يمنعك ان تخبر عمر كما تري في العول وابن عباس كان يرى في العول
كالوتركت زوجا واما راختا لابوين ولم فتكون من عايلة فقال انما الذي احصى رمل عالج عددا

شبكة الألوكة www.alukah.net

في مال نصفين وثلثا فاذا ذهب هذا بالنصف فاين موضع الثلثين
ثم انه لما قيل له يا عدو الله قيل له هلا قلت ذلك في عهد عمر فقال كنت صبيا وكان عمر رجلا
مهيبا فهبته وفي رواية منعتني درته قوله لا يتهموني بارتكاب الحرام خبران قول
مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم يعني انه خلاف الظاهر لما علم من عاداتهم ترك السكوت في
مثله عما افتي به احد اذا لم يكن موافقا لهم وفيه نظر لان عاداتهم كانت كذلك اذا لم يكن ثمة
مانع وكل منهما مستقل بالمنع قوله نفى الخلاف في المهرائي في خطبته فقالت امرأة لما سمعت
قول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رضي وقال كل الناس
افقه من عمر حتى النساء في البيوت قوله وسكوت على المسلمين تقريره ان سكوته يمكن
ان يحمل على ان ما افتوا به من امساك المال وعدم العزم عليه كان حسنا الان بتحمل اداء
الصدقة والتزام العزم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان
احسن ولو سلم فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجالس تعظيما
للفتيا قوله وحديث الدرة غير صحيح يعني حديث ابن عباس غير صحيح لان المناظرة والعتو
اشهر من ان يخفى على عمر رضي ولان عمر كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسئله ويمدحه
وقد اشار ابن عباس باشياء فقبلها عمر واستحسنها مع ان عمر كان اللين للحق واشد انقيادا
له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ولا خير فيما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى
الي عيوبي كذا في جامع الاسرار وقيل لانه متى كان الناس في بقية من عمر رضي في اظهار الحق
مع قوله عليه السلام ايتماد الحق فهو معصوم كان الف واسمع فيقبل الحق من غيره قوله
لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون
شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس انما اعتذر
عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه كذا في التوضيح قوله واهله مجتهد غير فاسق
ومبتدع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس له فسق ظاهر او بدعة لان الحجج
التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب الاتباع انما ثبت
باهلية الشهادة واذا لم يكن له عدالة لم يكن اهلا للشهادة وذلك بنافي وجوب اتباعه
ويتورث التهمة لانه لما لم يحترز عن اظهار فعل ما يعتقد باطلا لا يحترز عن اظهار
قول يعتقده باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي يعتبر قوله والاصح عدم الاجماع
بدونه لان الفاسق المجتهد لا يمكنه ان يقدم غيره بل يتبع فيما يقع له ما ينوي ليتكيف
بشعقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده يخالف اجتهاده من سواه والجواب
ما ذكرنا ان في قوله تهمة للبطلان ولما صاحب الهوى فان كان داعيا الى معتقده
ستقلت عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما
في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وان كان ساكتا بالهوى غير مبال بما قال وبما
صنع وبما قيل له لا يعتبر بقوله لان ترك المبالاة يسقط العدالة وان كان غالبا

في هوى تارة بحيث يكفر لا يعتبر خلافه ووفاقه لانه لم يبق عدلا لان العدل هو المؤمن
المرضي وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر كذا في الكشف لا يقال صاحب الهوى المشهور
به من الامة بدليل قوله عليه السلام وستفرق امتي على ثلاث وسبعين فرقة ويشترط
وفاقه لثبوت الاجماع لانا نقول انه ليس من الامة على الاطلاق نص عليه فخر الاسلام
لانه من ائمة الدعوة لا من ائمة المتابعة ومطلق الامة يتناول ائمة المتابعة دون الدعوة
قال شمس الائمة وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا
فيما هو يضل فيه لا يعتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول
كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته
لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبولا للشهادة في الاحكام قال والاوضح عندي انه
ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له وللجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا لهواه فانه
لا يعتد بقوله في الاجماع واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال ففي اصول الدين
كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكاة العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع
وفيما يختص بالرأي لا عبرة بمخالفة العوام ولا بمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء
كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث
الذي لا بصيرة له في طريق المقاييس والفقهي الذي لا علم له بالادلة الشرعية
واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة في احوال الفقه وفيمن تفقه باصول
الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب
الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام
ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم
من نفاهما واليه يشير كلام فخر الاسلام قوله وشرطه انفاق الكل قد اختلف
اجماع الاكثر كاجماع ابن عباس رض على العول هل يكون اجماعا فالاكثرون على
انه ليس باجماع ونقل عن ابن جرير الطبري وابن بكر الرازي انه اجماع وهو منقول عن
احمد في احد قوليه وتمسكوا بان لفظ الامة كما يطلق على الجميع يطلق على الاكثر فتعم
الادلة القسمين والجواب المنع من الاطلاق الحقيقي ثم اختلف القائلون بانه
ليس باجماع في كونه حجة فنفاه بعض واثبته الاخرون واختاره ابن الحاجب
وقال الظاهر انه حجة لان احد القولين لا بد وان يكون حقا وبعد ان يكون قول
القليل ان الغالب ان تمسك الاكثر داع فذكر الى غرض لا يجوز قوله فلا يكون الفرقة
اي قرابته عليه السلام وهم علي والحسن والحسين وفاطمة واولادهم رضي الله عنهم قوله
يجب اهل بيت الرسول عليه السلام مع مخالفة غيرهم وعدم الموافقة والمخالفة
بان علم منهم الوقف او عدم سماع الحكم والا فيكون اجماعا سكوتيا خلافا للامامية
والزيدية من الروافض كذا في التحقيق وقال المحقق خلافا للشيعة فانهم لم يعلموا

من الشيعة تمسكوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وبقوله
عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اجيب عن الاول
بان المراد باهل البيت ازواجه لان سياق الآية وسياقها يفهم وعن الثاني بانه من قبيل الآحاد
فلا يفيد القطع والمسئلة قطعية سلمناه لكن لا دلالة على ان قول العترة وحدها حجة تراجع
ولا ابي بكر وعمر وحدهما ولا الائمة الاربعة وحدهم يعني ابا بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
قال المحقق في شرح المختصر ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولابي بكر وعمر
قوله ولا بالائمة الاربعة مستدرك لشقي الكلام ان يقال بمثل ما قال الحاصل في هذا المقام تمسك
المخالفون بقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي واجيب بانهما يدلان على اهلية الاثنين
او الاربعة لتقليد المقلد لهم لا على ان اجماعهم حجة وفيه نظر فان ظاهر الحديثين يدل على وجوب
الاقتداء ومن لم يكن قوله حجة لا يجب الاقتداء به وقد يعارض بقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله عليه السلام خذوا شطر دينكم من الحميراء فانها بدلان
على جواز الاخذ بقول كل صحابي وبقول عايشة وان خالف قول الشيخين والخلفة فان كان
قولهم حجة لما جاز ذلك فالزم الحمل على تقليد المقلد جميعا بين الادلة قوله ولا اهل المدينة
وحدهم من الصحابة والتابعين خلافا لمالك نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا
على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم واستدل على ذلك بقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطاء
وجب متابعتهم ضرورة وبان المدينة دار الهجرة وموضع قبر النبي عليه السلام ومهبط
الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها ظهر فلا يجوز ان يخرج
الحق عن اقوال اهلها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان للخطأ الاجتهادي حيث وعن الثاني
انه لا دلالة على الاختصاص بهم قوله خلافا للظاهرية وعن احمد فيه قولان لنا ان اجماع
الامة فيجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يجتمع امتي على الخطاء
قوله لا عبرة مع مخالفة الصحابة لان مخالفة بعض الصحابة لا تقطع معارضة لاجماع
غير الصحابة لان الظني لا يعارض القطعي والجواب ان من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة
ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنه ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها وهو ممنوع
كون ذلك اجماعا فانه يشترط في الاجماع ان لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل ان معتبر
يمنع بطلان اللازم قوله فالتابعي مفتي في اجماع الصحابة يعني التابعي المجتهد عند انعقاد
الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته لانهم ليسوا بدونه
كل الامة وان الصحابة موجودون التابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب
وشريح والحسن البصري ومسروق وابي وايل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم
والتفتوا اليه كما يحكى عن ابي سلمة التابعي انه ذاكر ابن عباس وابا هريرة في عدة

لوفاة زوجها فقال ابن عباس يا بعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا
مع ابن اخي اي ابي سلمة فالتابعي [illegible] يعتبر في الاجماع
العلم لا يعتد بالتابعي المجتهد عند ذلك ونحن نقول لان الصحابة هم الاصول في امور
الدين وخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم صحبوه وسمعوا منه على التواصل
والتأويل والجواب ان المعتبر في الاجماع الامة الكاملة وكون الصحابة الاصول في
الاحكام لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة قوله ولا يلزم عدم اي لا
يشترط في انعقاد الاجماع وفي حجيته ان يبلغ عدد المجتهدين عدد اهل التواتر عند
الاكثر لان دليل السمع يتناول اجماع الاقل من عدد التواتر لكون كل الامة والمسلمين
واما من استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لحصل القطع فلا بد لمن قال
بعدد التواتر فان انتفاء حكم العادة في غير ظاهر كذا قال المحقق في شرح المختصر
قوله ولا انقراض العصر وهو موت جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول
الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واعلم انهم اختلفوا فيه فقال احمد وابن فورك
انقراض عصر المجتهدين شرط لانعقاد الاجماع وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال
امام الحرمين كان سندي قياسا اشترط والا فلا والجمهور على انه ليس بشرط لانعقاده
ولا حجيته وهو الاصح من مذهب الشافعي الى الادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض
عصر وما لم ينقرض فوجب ان يكون حجة قطعية مطلقا والا لزم تقييد تلك
الادلة وانه خلاف الاصل ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك
بنفس الاجماع من غير توقف على الانقراض لانه لو توقف لجاز ان تكون الامة حين
اتفقت اجتمعت على الخطاء وانه غير جايز فاذا اتفقوا ولو حينا لم يجز رجوعهم ولغيرهم
مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع البعض لبطل الاجماع بل لا يضر مخالفته
الدليل القاطع ولكونه مبنيا ان الاجماع انعقد خطاء وبهذا تبين فساد ما قيل
الاستقراء لا يثبت الا بالانقراض لاحتمال الرجوع قال في شرح المنار ولو رجع الكل
صار اجماعا آخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعند الجمهور
لا يصح وعند المشترطين يصح قوله ان الاجماع باستقراء الآراء يعني ان الاجماع انما صار
حجة بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقراء الآراء واستقراءها لا يثبت
الا بانقراض العصر قوله ولا الحق عدم الاختلاف لسابق اختلف القايلون بان
اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع الالحق عدم الاختلاف السابق
فعند اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع
وتبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا
يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة
وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والنقال من اصحابنا الشافعي وهو الاصح وقال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وذلك ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لا ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة خلافا لمحمد بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز وعند علي وجابر يجوز فدل هذا على ان عندك ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاءه لا ينقض فهذا دليل على ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر عنده حيث صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا انه لا يدل على ذلك بل تاويل قول ابي حنيفة ان الاجماع الذي تقدمه اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فلا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ وفي فصول الاستروشني وفي القضاء يجوز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى نفذ والا بطل وهذا اوجه الاقاويل قوله لان المعتبر ولان الدلائل التي عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف ولا قوله وقد وجد لانهم كلا امة في ذلك الوقت قوله لمخالف اولا يعني احيج اولا من جعل عدم الاختلاف السابق علما بان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يتبق المذاهب بموت اصحابها يوضحه ان خلافه معتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليله باق بعد موته فكان كبقائه نفسه مخالفا وثانيا بانه يلزم من تصحيح هذا الاجماع نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه يبقى بالاجماع ان قوله خطاء وذلك لا يجوز والجواب عن الاول انه انما صار اجماعا حجة كرامة لهم لانهم اتصفوا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذه الصفة لا تتصور الا بانتهاء الامع الحيوة اذ الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله ودليله باق بعد موته مسلم لكنه لم يبق معتبرا بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فانه لا يبقى حجة بعد النص وعن الثاني ان افضال اما ان يكون بالنظر الى الدليل او بالنظر الى الحكم فان اريد بتفضيل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لا يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تفضيلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تفضيل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تفضيل كلهم

بالنظر

بالنظر الى الحكم ممتنع فانا اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تتوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انه ان اريد بالتفضيل التفضيل بالنسبة الى الدليل فالتفضيل غير لازم لان دليلهم كان ذليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع الدافع وان اريد التفضيل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وصار قوله اذا اختلفوا على قولين وهو اذا اختلفوا في مسئلة واستقر رأي جميعهم فيها على المذهبين لا يجوز الثالث ان يحدث قولا ثالثا مطلقا عند الاكثر وجوزه بعض الظاهرية والشيعة مطلقا ومنهم من فصل فقال اذا كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فهو ممنوع والا فلا وهذا هو المختار عند ابن الحاجب والآمدي قوله وبعضهم اي بعض مشايخنا خصصوا كون الاختلاف اجماعا على نفي قول ثالث بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا قوله والصحيح الاطلاق اي سواء كان اختلاف الصحابة او غيرهم كما قال بعض المشايخ قوله واعلم ان محل الخلاف اي المختلف فيه اما حكم يتعلق باكثر من محل واحد او حكم يتعلق بأكثر من محل واحد اما الاول فله امثلة منها ارث الجد مع الاخ فعند البعض كل المال للجد وعند البعض للمقاسمة فالفريقان بشتركان في ان الجد لا يحرم فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بوضع الحمل وعند البعض بابعد الاجلين فالفريقان بشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها فلا كتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد ومنها علة الربوا في غير النقدين فعندنا العلة هي القدر مع الجنس والا فقول الثلاثة مشترك في ان لا ربوا في غير الجنس وعند مالك الطعم والا فخارج الجنس فالاقوال الثلاثة تشترك في ان لا ربوا في غير الجنس فالقول الرابع بعدم دخول الجنس في العلة ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج البصق من غير السبيلين فعند الشافعي تطهير المخرج واجب عندنا الوضوء واجب فالقولان يشتركان في وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان قولا بعدم وجوب شئ منهما كان باطلا لكونه مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بوجوب تطهير هما لا يكون باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ومن هذا تبين ان قول من قال اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه بل مقيدا بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق او يكون وكان ما حكم به الشرع اولا يحكم به الشرع ثانيا ولكن كان القول الثالث بشمول العدم فليتأمل واما الثاني فالقولان اي اختلافهما انما يتصور على ثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بالوجود في الكل والآخر بالعدم في الكل والثاني بالعدم في الكل والثالث بعيوب الزوج الستة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والجب لغة واما الخصاء

ومند الشافعي العلم مع الجنس صح

شبكة الألوكة www.alukah.net

فعند مالك وعيوب الزوجة السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن
والرتق والتركد انتقل عنه عند الشافعي وعدم الفسخ عندنا وتفريق القاضي في الجب
والعنة ليس بالفسخ الذي يتوجه اليه الاثبات عند الشافعي والتفريق
بهما طلاق باين عندنا لا فسخ خلافا للشافعي فلا اشكال فالفسخ ببعض دون بعض
ثالث لم يقل به احد ويعرض عن هذا بعدم القائل بالتفصيل كذا في التوضيح وكذلك
الكل للام عند البعض في المزوج مع الابوين والزوجة معهما الى في المسئلتين وثلث
الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين عند البعض وهو معنى عدم رفعها فالقول
بثلث الكل في احداهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد الثاني ان يكون احدهما
قائلا بالوجود في البعض مع العدم في البعض والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رحمه
الله بانتقاض الحزوج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون
الخروج فشمل الوجود والشمول العدم ثالث لم يقل به احد ثالث ان يكون احدهما
قائلا بالوجود في البعض مع العدم في بعض آخر قائلا بالوجود فيهما كمسئلة الصلوة
في الكعبة نفلا وفرضا فعند الشافعي الاول جايز دونه ثاني وعند نا كلاهما جايزان
فعدم جوازهما او جوازنا الثاني دون الاول ثالث لم يقل به احد هذا تقرير الكلام في
هذا المقام قوله والبعض الآخر الخ احمدي صاحب الاحكام قوله ان استلزم فرفع قول
متفق عليه اي رفع ما اتفق عليه القولان فهو ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا
اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من
وجه قوله لما لان الواجب بعد الاجلين والملاءة اي الواجب وضع الحمل فهذا بيتي
اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة
اتفاق الفريقين على عدم حرمان الجد فرفع انتفاء اجماعا قوله لا محالة فقط اتفق
عليه ولو كان مثل هذا مما يودي الى ان يكون كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة
موافقا اياه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى
عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المطروح
عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المطروح
يحرم حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كونه عدتها بوضع
الحمل مع انتفاء الحجب متفق اجماعا اما عند ابن عباس فلشقيقها الثاني واما عند
غيره فلا انتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة ومسئلة
اخرى قوله لان المانع يعني مطلقا سواء وقع متفقا عليه او لا قال المحقق المانع
مطلقا قالوا اولا اتفق الاولون على عدم التفصيل في العيوب ومسائل الام والحدث
للقوله الثالث يفضل فقد خالف الاجماع فلا يجوز يعني احداث القول الثالث
من بعدهم يرفع المجمع عليه مطلقا فلا يجوز اما فيما سلم ظاهرا واما فيما تسلموه
فلان الاولين اجمعوا على عدم التفصيل والقول بالتفصيل رفعه لكنهم يحتاجون فيما

يرفع متفقا عليه الى الدليل لظهوره وكونه مسلما عند الخصم فاقتصر واعلى الدليل فيما لا
يرفع متفقا عليه كذا قال العلامة التفتازاني في حاشية شرح المختصر فتامل قوله فاجيب
بان عدم القول بالتفصيل حاصلة انا لا نسلم اتفاقهم على ذلك لان عدم القول بالتفصيل
والثالث ليس قولا بعدم التفصيل الثالث وانما يمتنع القول بما لم يقل به الا يثبت ولو
امتنع لامتنع القول في كل واقعة تجدد اذا لم يكن فيها قول لمن سبق قوله وفيها
تخطية كل الامة اي في تخطية كل فريق تخطية كل الامة لان الفريقين كل الامة والادلة
السمعية تنفيها قوله فاجيب حاصله ان المنفي تخطية كل الامة لان الفريقين كل
الامة والادلة السمعية تنفيها فيما اتفق عليه لانه المفهوم عرفا من الاجماع واما فيما
لم يتفق عليه فلا لان الادلة لم تقم على ذلك ورد بان عدم الفصل متفق عليه فلا
يكون الجواب دافعا قوله والمجوزين اي القايلين بالجواز مطلقا تمسكوا الاولان
اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية فيسوغ فيها العمل بما يودي اليه الاجتهاد
والقول الثالث كذلك فكيف يجعل اجماعهم على قولين مانعا من الاجتهاد فاجيب بان
ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا على امر يرفعه اقول الثالث وذلك المختلفوا فيه فلا يكون
اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقصها اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا
اكاهل العصر الاول على قولين فان المسئلة اجتهادية ثم اذا اجمعوا اي اهل ذلك العصر
على قول ثالث لم يبق اجتهادية هذا تقرير الجواب على ما ذكره المحقق وغيره وقد تقرر
على عكس ما ذكرنا كما في الفصول واليه مال المصنف وكل وجهة هو موليها فاستبق الخيرات
وتمسكوا ثانيا بانه لو لم يكن جاز لانكر لان عادة السلف ليست ترك السكوت على الباطل
ولانكر لتوفر الدواعي على نقله الا يرى ان الصحابة رض اختلفوا في مسئلة زوج وزوجة
وابوين فقال ابن عباس رض للام ثلث الجميع في الصورتين وقال ابا قون ثلث الباقي بعد فرض
احد الزوجين وقد احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع
الزوج وثلث ما يبقى مع الزوجة وهذا معنى قوله دون الزوجة وعكر ابع آخر ولم ينكر احد
ولانا لا نقبل عادة فاجيب بانه ليس بحجة اذ هو تمسك بالاجماع السكوتي بل بانه لم تسلم العموم
في انه لا يرفع مشتركا متفقا عليه فلهذا جاز وقد يجاب بانه يجوز ان يكون احداث القول
الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين او بعد لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم
على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي بحيث يلزم من
النقل البتة قوله فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل الذي اختاره بعض
المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا كلام غير مفيد
لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والمفهم يسلم
هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور فالثالث
في ممنوع صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك على ان التمسك بالاجماع المركب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وبعدم القائل بالفصل مشهود في المناظرات وابطاله على الوجه الذي اختاروه ذلك
البعض ليس بصواب كذا قال صاحب التنقيح وقال في التلويح ذكر الآمدي في الاحكام ان
المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان برفع ما اتفق عليه
القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل
واحد من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول
به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة مجتهد فيها اذ لم يسبق فيها قول لاحد
فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان
عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح
القولان بنفي التفصيل لاجاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في
بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه
لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات
لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يتم حيث يصلح الزاما للخصم بان يلتزمه
من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه
اصلي كلي يفيد معرفة الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل
على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان اولا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل
الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع غير معتد به
لانه ادعاء باطل اذ لا نسلم بثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع
الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض
البعض وكذا في الباقي في مثل الاجماع على وجوب غسل الخارج لمخالفة ابي حنيفة ولا
على وجوب غسل البضعة لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الظهارتين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احداهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت
مغالطة بحسب التعيين عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق
الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه يلزم منه الاجماع على الحكم في شئ
من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخ لانتفاء التعيين على عدم جواز
الاكتفاء بالاشهر قبل البضع وعلى عدم جعل ذي رحم ان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى
ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كما نقل الاجماع ولا قلا
اذ المربع اتفاق الاقوال الثلاثة الاولى على اعتبار الجنس في العلية هذا كلامه فليتامل في هذا
المقام فانه من معارك الافهام قوله والصواب ما قيل قال صاحب التنقيح الحق ان كان
الغرض الزام يكون مقبولا في هذا الغرض وان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق
فلا بد من ضابط وهو انه القولين ان كانا مشتركين فلم هو في الحقيقة واحد وهو من
الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا هذا يعني

ان لم يكونا مشتركين في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لا يكون
حكما شرعيا فحينئذ لا يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع وتحقيق الكلام ان المختلف
فيه بين القولين ان كان حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد تظهر اشتراكهما في حكم واحد
حقيقي شرعي فيبطل الثالث كما في كل واحدة من مسئلة العدة ومسئلة الجد مع الاخ فان
القولين في الاولى يشتركان في ان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع غير جائز شرعا فالقول بجوازه
مبطل للاجماع وفي الثانية في ان حرمان الجد غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل له ايضا
وقد تظهر عدم اشتراكهما في ذلك فلا يبطل الثالث كما في مسئلة الربوا فان القولين فيها لا يشتركان
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس
بواحد حقيقي بل هو واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا وقد يكون القولان
بحيث لا يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي لكن يمكن ان يخرج منهما شيء آخر لهما اشتراك
في حكم واحد شرعي والآخر فتارة يتناقض هذا الامر ان ان كان مما حكم الشرع كما في مسئلة
زاتا الزوجين فالقول الثالث باطل مطلقا لانه مبطل الاجماع لان القولين حينئذ كان
في كل واحد من الحكمين الشرعيين احدهما ثبوت نسب الولد من احدهما والآخر انتفاء الثبوت
من احدهما يناقض الثبوت من الآخر فالقول الثالث سواء كان قولا بشمول الوجود او شمول
العدم يكون باطلا لابطاله الاجماع وان لم يكن الامران مما حكم الشرع كما في مسئلة الخارج
من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل
المخرج وعلى الافتراق عن كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب
احدهما يناقض وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان بشمول العدم كان باطلا لابطاله
الاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود لم يكن باطلا لعدم ابطاله الاجماع قوله

وحكما من حيث هو هو يفيد اليقين قال فخر الاسلام حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما
شرعيا على سبيل اليقين يعني الحكم الاصلي في الاجماع ثبوت ما اجمع عليه على سبيل اليقين
وما لم يكن كذلك فلعارض كما في الاجماع السكوتي كما في الكتاب والسنة فان الاصل
فيهما اذا يثبت المراد قطعا وما لا يثبت فلعارض كما في الآية المأولة وخبر الواحد
وقيد بقوله حكما شرعيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية سواء كان من
الفروع كوجوب الصلوة والزكاة واحكام الدماء او من الامور العقلية كرؤية
الباري تعالى لا في جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين واما الاجماع في الامور الدنيوية
كتجهيز الجيوش وتدبير الحرب والعمارة والزراعة وغيرها هل يكون حجة اختلفوا فيه
فقال بعضهم يكون حجة فيها حتى لو اتفقوا على عصير على شئ من هذه الامور لا يجوز لاحد المخالفة
فيه بعده لانه المخصوص بالدلالة على عصمة الامة من الخطاء ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا
ولم يفصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنيوي وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا
يكون حجة الا لما كان من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مصالح الدنيا كذلك الاجماع وذكر في الميزان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فانه لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يختلف بالازمان والاماكن فساغ قوله فيكفر جاحده اي يحكم بكفر منكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع بان قال لم يثبت فيه اجماع وانكر الاجماع الذي اختاره فيه فلا كما في الكشف قوله مطلقا يعني سواء علم كونه من الدين ضرورة او لا بقرينة قوله وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف قال المحقق في شرح المختصر الكاد حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها كفر بانها ليس بكفر بانها ان تكن العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيرها والحق انه لا يكفر اي الكاد حكم الاجماع القطعي الذي ليس بكن العبادات الخمس ليس بكفر المراد بالاجماع الظني الكان سكوتيا او كان صريحا لكن كان منقولا بالاحاد وبالقطعي الكان صريحا ومنقولا بالتواتر والكان مبنى الخلاف ان الدليل الدال على حجية الاجماع هل هو قطعي ام لا كذا قال القاضي الابهري وقد يقال الاجماع الظني ايضا الكاد حكمه في مثل ذلك ان يكون كفرا فلم يكن ذلك من جهة الاجماع بل من جهة ما دل قطعا على كونه من امور الدين وعلى هذا كان القطعي والظني سواء فتخصيصه بالقطعي هذه قوله ولا بد له من سند قال المحققون لا يجوز الا عن مستند من دليل وامارة لان عدم المستند يستلزم الخطاء فاو اجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطاء ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وقال قوم يجوز ان يكون لا عن مستند وتمسكوا بانه لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن فائدة للاجماع فائدة واللازم باطل لان العلماء اشتغلوا بذلك وبالنوافيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا ومعنى قوله فلم يبق له فائدة اي بقي لمفس الاجماع على المسئلة فائدة وفيه انه يتعذر ابطال اللازم كما في الاتفاق على موجب الدليل الظاهر فالصواب الاقتصار على قوله بحجيته والجواب اولا منع الملازمة اذ فائدة سقوط البحث وحرمة المخالفة بعد انعقاده وثانيا انه يقتضي انه يجب ان يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به احد قوله فقيل يجوز ان يكون ظنيا واعلم انا لسبب الذي الى الاجماع يصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة لا بد للاجماع من جامع آخر لا يحتمل الغلط لان خبر الواحد والقياس لا يفيد ان العلم فما يصدر عنهما كيف يفيد العلم وقال اصحاب الظواهر ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشايخنا لا ينعقد لا عن خبر الواحد والقياس لان عند وجود الكتاب والمتواتر لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد عن الظاهر ويوفق باب يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا وتوفقهم لاختيار الصواب كذا في الكشف قال في جامع

اسرار السبب الذي يدعوهم الى الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية وعلى عدم جواز بيع الطعام قبل القبض وسببا السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببا اجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة قوله وقيل يجب ان يكون قطعيا نظرا لانه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي لا يقال هذا يقتضي ان لا يجوز عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا لانا نقول المراد انه لو اشترط كونه السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد في الصور المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة قوله وتقلها اما بالتواتر والشهرة او الاحاد تقل الاجماع الناقل يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيضرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويجب العمل به وقيل لا يجب واليه مال الغزالي وبعض مشايخنا وقد يستدل بوجهين الاول ان نقول الدليل الظني الدلالة كالخبر يجب به العمل قطعا فنقول الدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به وورد بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل ولا شبهة في الاصل قطعي كالاجماع بل الاولى الا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا الثاني انه عليه السلام قال انكم تحكمون بالظاهر ويدخل فيه الاجماع المنقول بطريق الاحاد لظهوره وافادته الظن بمنع عموم الناقل الواحد على اجماعهم من غير ان يطلع عليه غيره فانه امر مشهور متعلق بجمع كثير ليس كالاخبار ورد بما يعترض على هذين الدليلين بانهما من قبيل الظواهر اما الاول فلانه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر ظني واما الثاني اعني قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فلانه خبر واحد بصيغة العموم وكونه من قبيل الظواهر ظاهر وقد اردتم اثبات اصل كلي بهو هما العمل بالاجماع المظنون ثبوته والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في القطعيات اجيب بانا ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاولى وانه قطعي وفيه نظر لان الاولوية بالطلبة مما تقدم وان تمسكنا بالثاني فلا شك انه ظاهر فيبتني صحته على ان اهل يشترط القطع فيما ثبت به اصل كلي ام لا يشترط وعليه دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الادلة كذا قال المحقق في شرح المختصر وحاصل ان اشتراط القطع في الاصول لا اشتراطه في محل التوقف لان ادلة الاثبات والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية هذا قال الاسدي وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون الخبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط منع الظهور

شبكة الألوكة www.alukah.net

في هذه المسئلة للمعترضة من الجانبين دون المستدل قوله واقوى المتواتر اجماع الصحابة
واعلم ان الاجماع على مراتب متفاوتة كالمنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص
والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لاخلاف لاحد في صحته لوجود عترة الرسول عليه
السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل الحكم من النصوص والمتواتر
من الاخبار ولا خلاف بين من يعتد بقولهم ان هذا الاجماع حجة موجبة للعلم قطعا
فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او بالخبر المتواتر ثم الاجماع الذي
ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور
لكنه ثبت بالسكوت هذا لرد وهو في الدلالة على تقرير الحكم دون التنصيص عليه
ويسمى هذا اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب
عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية مستدلا عليه ويكون دون
القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ومثل هذا الاجماع لا يكفر
جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام المخصوص من النصوص كذا في
التلويح ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كاجماعهم على
صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للصحابة فلما وقع
معرض الاختلاف انحطت درجته عما هو متفق فصار كالمشهور من الخبر يضلل جاحده
ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف فيه وهو الاجماع فيما روي فيه خلاف سابق والاجماع
الذي ثبت ثم رجع بعض منهم فهو كالصحيح من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده اصلا لغيبة
من الاختلاف وقد بيناه فيما سبق قوله الركن الرابع في القياس هو مصدر قاس وقايس
يقال قاس يقيس وقايس يقايس مقايسة وقياسا كذا في التحقيق قيل بحث القياس
احسن مباحث اصول الفقه لاشتماله على المباحث العقلية والنكات النقلية
والمتشعبة منها ولذا قيل انه ميزان العقول ومبدان الفحول وانه مناط الاجتهاد ومنبع
الآراء وهو لغة للتقدير وهو يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبة
واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه كذا قال الامدي وفيه
اشعار بان المساواة ليس معناه الحقيقي بل معناه الحقيقي وهو التقدير ولذا قال
الفاضل الايجي انه من اطلاق السبب على المسبب لان التقدير قد يكون سببا للتسوية
وتحقيق المساواة كما اذا قيس احد الشيئين بالآخر فسوى وقال المحقق في شرح المختصر
القياس التقدير والمساواة يقال قست الشيء بالشيء اي قدرته به فساواه وقست
الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وهذا قال العلامة
التفتازاني في حواشيه قيل بالاشتراك لان المبادرة قد يكون منهما جميعا وقد يكون
للتقدير فقط وللمساواة فقط وفيه اشارة الى ان القياس مشترك بين المعنيين وقد

اختاره في التلويح حيث قال هو في اللغة التقدير والمساواة والظاهر ان المعنى بهذه
الدقيقة قال في حواشيه المتبادر من ظاهر العبارة ان تكون المساواة ايضا معنا لغويا
للقياس وليس كذلك لانه متعد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى
القياس بذلك الاعتبار مع ان قوله والمساواة لازم غير صحيح بظاهره اذ المساواة ايضا
متعدية يقال ساواه قوله وصلة القياس يعني في اللغة ابدا وفي مختار الصحاح قاس
الشيء بغيره وعلى غيره فانقاس قدره على مثاله وقال صاحب الاساس قاس له وعليه واليه
وبعد ذلك اصطلاحا بمعنى التضمين معنى الابتناء وفي التحقيق ان كلمة على جعلت صلة في الشرع
وقيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء
قوله وشرعا اختلف الاصوليون في تحديده والمعول عليه ما نقل عن الشيخ ابي منصور انه
ابانة مثل احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان
القياس مظهر الحكم وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة لان
ابانة عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وليلا يلزم القول باتفاق
الاوصاف فانه لو اريد ذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس
بين الموجودين وبين المعدوم بقوله فاعتبروا ايا اولى الابصار ووجه التمثل ان الله تعالى
امر بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره كذا احكى عن ثعلب وذلك بان يحكم عليه بحكم ومنه
سمي الاصل الذي يرد عليه النظائر عبرة اي رد والشيء الى نظيره وهو يشمل الاقتباس والقياس
العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاقتباس وتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة
كذا في التلويح وذكر في جامع الاسرار ان اريد به الاعتبار عاما في المثلين فحسن وهو
ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالة ذلك الناس التامل فيما اصابه من قبلنا من المثلات
باسبابه نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثلها من المثلات واجبوا القياس بنظير بعينه
اذ الاشتراك في المعلول هذا الاعتبار التبيين قال الله تعالى انا كنتم تعبرون الرؤيا اي
تبينونها والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لتبين بها الحكم
في نظيرها كذا ذكره شمس الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة مشتق من العبور
يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك يتحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع
فكان داخلا تحت الامر قوله واعترض عليه اولا نسلم ان الاعتبار هو الانتقال
والمجاوزة لانه ظاهر في الاقتباس المتبادر الى الفهم اليه ولصحة نفيه عن القياس الذي لا يتبين
ولترتبه في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وانما يحسن ذلك اذا كان المراد
الاقتباس دون القياس لكانه قيل القايل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر والتين
سلمنا دلالته على القياس فنحمله على القياس في الامور العقلية الشرعية او على ما كانت علته
منصوصة وتقرير الجواب ان حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة لا الاقتباس يقال
اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلولا للاعتبار والشيء لا يكون معلولا لنفسه واما

تبادر الفهم الى الالفاظ دون غيره ممنوع واما صحته نفسه عن القياس الذى لم يسقط
فيا لنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقيد الاصلى من الاعتبار وليس كذلك الا ان المأمور
به مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جماعة وذلك ليس بركيك فانه
اذا سئل عن مسئلة فاجاب بمائة والها وعزها كان حسنا والما قوله فنحمله على كذا قلنا
الاصل فى الكلام اجراؤه على العموم بما مر لدليل المخصوص ولا دليل للتخصيص هنا هذا
تقرير الكلام فى هذا المقام على ما ذكره بعض الاقوام وفيه ما لا يخفى على ذوى الافهام
قوله وثانيا ان الامر تقدير انه لا عموم فى الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفى فيه شرط
القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار
والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت
بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان وتقرير الجواب ان اعتبروا
فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بما يعقل لا يقدح فى كونه قطعيا
وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف واللفظ اولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا
غرو بباقى الاحتمالات والالماصح التمسك بشئ من النصوص كذا فى التلويح ورد عليه
بالمنع اذ لو كان فى معنى ذلك لاقتضى الامر التكرار بل معناه افعلوا اعتبارا ولا عموم له
وبالجملة المصدر الذى فى ضمن الفعل لا يعم اللهم الا ان يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة
الحالية قوله ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الالفاظ
وكل ما هو مورد الشئ الى النظير فيدل على الالفاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الالفاظ
يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق
من غير ان يكون سياق الكلام له ولو سلم انه حقيقة فى الالفاظ فيكون معنى فاعتبروا
احتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم اذا اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما
ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالالفاظ علة
لوجوب الالفاظ وانما يكون علة لوجوب الالفاظ باعتبار قضية كلية وهى ان كل
من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية
لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون حكم هذا
الجزئى صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية
وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة
النص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا
وانما الخلاف فى القياس الذى تعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا كذا فى التوضيح قوله
قيل فيه نظر القايل صاحب التلويح واجاب عنه المحشى فى حواشيه بانه اراد بالعلة التامة
العلة الحقيقية التى لا يمكن تخلف المعلول عنها فعلم اقتضاء الفاء اياها لا يضر بالمقصود
واراد بها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية للفظ فلا تسلم

عدم اقتضاء الفاء اياها على انا لسيا فى بدل على ان ترتيب الامر بالالفاظ على ما قبله
وان قطع النظر عن الفاء قوله كحديث معاذ وهو ما روى عنه عليه السلام حين بعث
معاذا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى الكتاب قال
اقضى بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال
اجتهد برأى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى رسول الله وهذا نص صحيح
كذا قال فخر الاسلام يعنى انه ليس بمرسل ولا غريب تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد
فيه طعنا او انكارا او ما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده
فيندفع ما قيل لا يصح التمسك بحديث معاذ فانه مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب ابى حنيفة
فكان الاجماع منعقدا على سقوط الاحتجاج به عند الفريقين قوله ونفاه الظاهرية
قال اصحاب الظواهر من اهل الحديث والشيعة وبعض الخوارج وابراهيم النظام وجماعة
من معتزلة بغداد ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصفهانى
واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقول اصلا والقياس قسم منه وهذا
القول انكار للقياس العقلى وهو ما استعمل فى اصول الديانات والشرعى وهو القياس
المستعمل فى احكام الحوادث وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلى الا فى الامور العقلية دون
الشرعية وهذا القول اثبات للقياس العقلى دون الشرعى وقال بعضهم هو دليل ضرورى
اى ليس لنا بد منه لكنه انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة هنا لامكان العمل باستصحاب
الحال قوله وهم فى نفيه احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ تبيانا لكل شئ من امور الشرع فليس
فيه بيان كل الاشياء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقوله تعالى ما فرطنا
فى الكتاب من شئ اى ما تركنا من شئ الا وقد بينا لكم مما يكم اليه حاجة فنفى هذه الايات
بيان ان الاحكام كلها فى الكتاب فى نصه واشارته ودلالته واقتضائه فان لم يوجد
فى شئ منها فالابقاء على الاصل الثابت من وجوه اوعلم قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى
محرما على طاعم يطعمه الاية فاخر بالاجماع بعدنزول التحريم فى كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة
الاصلية فيصدق على هذا بيان كل الاحوال من رطب ويابس من وجود فى الكتاب واما السنة
فقوله عليه السلام لرسل الريح سراسيل منسفيما حتى كثرت فيهم ولد السبا جمع سبية
يعنى مسبية يعنى انهم اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولادا غير عتاق فقال سول
ما لم يكن يعنى فى التورية بما قد كان اى فيها فضلوا واضلوا فجعل القياس سببا لضلالا
والا ضلال فكيف يصح الاحتجاج بما يفضى الى ذلك واما المعقول فلعدم فى الدليل
ولعدم فى المدلول اما المعدم فى الدليل وهو القياس فهو انه يعنى الدليل طريق لا يؤمن
فيه الخطا يعنى ان القياس فى صلة شبهة لان الوصف الذى تعلق به الحكم غير منصوص
وانما جعل علة بالرأى الذى يحتمل الغلط وهذا اختلاف الفقهاء فى علة نص واحد كما فى

علة الربوا والحكم المطلوب به حق الله تعالى فلا يجوز اثبات حقه بما فيه شبهة مع كال
قدرة صاحب الحق بخلاف اخبار الاحاد فان الشبهة في طريقها دون اصلها وبخلاف
حقوق العباد فانها تثبت بدليل في اصله شبهة لجزمهم عن اثباتها بدليل قطعي واما
المعنى في المدلول وهو ما يثبت من الحكم الشرعي فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لانه
سر احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية
ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء لانه لا يمكن ادراء الطاعة الايمكية وكيفية
ولا مدخل للرأي في كمية الطاعة وكيفيتها ولا وقوف للعقل على حسن المشروع
وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا الا يرى ان من
الشرايع ما لا يدرك بالعقول كالمقدرات ومنها ما يخالف العقول مثل بقاء الصوم
الاكل والشرب نسيانا وبقاء الصلاة مع السلام في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة
مع سلس البول واشباهها هذا تحقيق الكلام في هذا المقام على ما ذكره فخر الاسلام
وما ذكره المص فبمعزل عن المرام قوله قلنا يعني في الجواب عن تمسكهم بالكتاب انه
تبيان لكل شئ بظاهره ومعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة لان ما يثبت
بالقياس مضاف الى الكتاب وهذا ايجاب عن الآيتين الاخيرتين واذا القياس في الكتاب
على ان المراد بالكتاب في الآية الثانية والثالثة لتشمل ما ذكره عامة المفسرين هو اللوح
المحفوظ وهو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين
المشرق والمغرب كذا نقل عن ابن عباس رض فلا تمسك لهم بالآية الثانية والثالثة
وقيل الكتاب المبين علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ايضا على القراءة المشهورة
لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة
في قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس نعم لو
حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة فكان فيه تمسك على ما ذكر
فيحتاج الى الجواب بان كل شئ يكون في كتاب الله تعالى بعضه لفظا وبعضه معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا
فيه معنى نفي العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى حيث اعتبر
نظمه في المقيس عليه ومعناه في المقيس والعمل بالاستصحاب عمل بالدليل لان وجود
الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود
والنص لا يفيد العمل اى بالاستصحاب يعني قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الآية ليس امرا بالعمل به بل هو امر بالعمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل
ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم
ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا ما في الارض بطريق القياس فانه قياس
في مقابلة النص كذا في التوضيح وقلنا في الجواب عن حديث اولاد السبايا المراد منه

القياس المجهول فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع ما لم يكن في التورية بما كان فيها
والذي يقصد به رد المنصوص كقياس البيع على الربوا الصورة يعني باعتبار الصورة
دون المعنى كما يكون من اصحابنا الظرفا اليوم واما القياس الذي نحن بصدده فانه في
التحقيق اظهار ما كان ورد مشروعا الى نظايره وقلنا في الجواب عن المعنى في الدليل ان الظن
كاف للعمل وهو تصرف في حقه تعالى باذنه وفرقهم بين حق الله تعالى وحق العبد ساقط لان
جهة القبيلة محض حق الله تعالى لانه اداء ما هو حق الله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع
ذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه اما لتحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى
من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا افرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى اذ
الوصف الذي هو علة عندنا يوجب العلم كالخبر اصله موجب العلم وهذا لان الوصف
كالخبر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما
واما ما ذكره المص فهو على ما ذكرنا وقلنا عن المعنى في المدلول انه لطاعة الله تعالى لا تتوقف على
علم اليقين ولا العمل بالقياس فيما لا يدرك بالعقل قوله منفردا بحكمه اشارة الى ان الباء
داخل على المقصود وهذا كما يقال خص زيدا بالذكر اذا ذكره دون غيره واما استعمال الباء
في المقصود عليه فقليل كذا في التلويح وقد يقال هذا الباء ليس صلة للاختصاص لان الباء
الذي هو صلة الاختصاص لا يدخل الا على المقصود عليه قوله كما اختص خزيمة وذلك
انه شهد للنبي عليه السلام انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته وانه بايع ناقته على اختلاف الروايتين
وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للنبي
عليه السلام بناء على ان جزم بمنزلة المعاينة قوله واما اشترط هذا يعني ان لا يكون الاصل مختصا
بحكمه بالنص صار التعليل بطلا له لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص اثبات
بالنص الآخر فكان هذا تعليلا في معارضة النص لدفع حكمه والتعليل في معارضة النص مردود
قوله بان لا يعقل اى لا يدرك العقل معناه وعلته وانما اشترط هذا يعني ان لا يعدل به
عن سنن القياس لان المفيد بالتعليل اثبات الحكم في الفرع واذا كان الحكم مخالفا للقياس
لم يصح اثباته به كالنص الثاني لا يصلح للاثبات قوله او يستثنى عن سننه كالاكل الناسي فانه
مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق المفطرين كل ما دخل في الجوف فاذا كان مستثنى
عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا واما الوقاع
ناسيا فبدلالة النص لا بالقياس قوله ثم صومك بكسر التاء وفتح الميم المشددة على صيغة
الامر قوله او شرع ابتداء ذكر الاسدي في الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان
احدهما لا يعقل معناه وهو ما اذا يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة
خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات وضرب لان كون
ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم
النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة فعلى هذا يكون الاول

مغنيا عن الاول لكونه من اقسامه نعم لو شرط في الاول التصريح بالاختصاص وعدم
في الثاني كما ذكر المحقق الفناري في فصل البديع لم يكن الثاني مغنيا عن الاول لاحتياجه
الى ذلك الاشتراط وتكثير الشروط قوله كرخص السفر كذا علته السفر وهو معنى
مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوقف يعتبر في غير قوله وان يكون
المعدى حكما شرعيا لانه غرض منه كذا في البديع وقيل لان الكلام في القياس الشرعي
والحكم الشرعي اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز وذكر المحقق في شرح المختصر عقليا
بدل قوله لغويا وذكر الآمدي وغيره بدل قوله حسيا عقليا لان المطلوب اثبات حكم
شرعي في الفرع فاذ الم يكن الحكم في الاصل شرعيا فالمتعدى الى الفرع لا يكون شرعيا فلا
يحصل المقيد من القياس الشرعي وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في
العقليات من الصفات كما يقاس الغايب على الشاهد في كونه عالما يعلم هي صفة
قائمة والافعال كما يقاس الشاهد على الغايب في كون فعله باختيار وبعض ائمة اللغة
يجوزونه في اللغات واكثر المتكلمين يجرونه في العقليات وفائدة نظم فيما اذا قاس النفي
فاذ الم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ
وهو حكم شرعي ولا الاصلي ليثبوته بدون القياس وبلا جامع ولذلك يقول المناظر
لا بد من بيان المقتضى في الاصل وما ذاك الا ليكون النفي حكما شرعيا قوله اي الكتاب
والسنة والاجماع لا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط اعني
ما هو اصل في قياس وفرع في قياس اخر ضايع الامكان طرحه من الوسط وقياس احد
الطرفين على الآخر وان لم تتحد بطل احدها لابتنايه على غير العلة التي اعتبرها الشرع
قوله لانه لو تغير يعني في الاصل لكان القياس مبطلا لما حاصل الكلام انه ان تغير حكم النص
يكون القياس معارضا للنص وان لم يتغير حكم النص في الاصل بل يكون المغير حكم الفرع
فقط لما كان قياسا بل يكون اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء قوله متعلق بالمحذوف
ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد
اشتراط كون الفرع نظيرا للاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر لان
معناه انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظير حكما شرعيا ثابتا باحد
الادلة الثلاثة وكانه يشير الى الرد على صاحب المنهج حيث جعله متعلقا بالمعدى
لكن يحتمل ان يكون المراد التعلق بالمقدر لا المذكور وفي عبارة في كلامه وقيل يحتمل ان يجعل
خبرا بعد خبر للمعدى فيكون متعلقا بالمحذوف وان صدق انه متعلق بالمعدى لانه
خبر بعد خبر له قوله لغا القياس لانه لم يبق له وان خالفه بطل لان القياس لا يجوز
ان يكون مبطلا لحكم النص واعلم ان اشتراط هذا القيد انما هو عند المتاخرين من اصحابنا
كالقاضي ابن زيد ومن تابعه وقال الشافعي ان كان موجبا لقياس مخالفا لحكم الاصل
عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا سواء ثبت فيه زيادة او لم يتعرض لها النص

اولم تثبت كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان مؤكدا للموجبه وان كان مثبتا لزيادة
سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيكون
التعليل بيانا لكنه لا يحتمل خلافه فلا يجوز التعليل على خلافه وذهب بعض مشايخنا
ان القياس على موافقة النص ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلان
تعاضد الادلة على المدلول الواحد جايز عقلا وشرعا فقد ورد ايات كثيرة واحاديث
متعددة في حكم واحد وقد استدل كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة
والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على صحته واما الثاني فلان
فيه رفع الاطلاق وهو نسخ قال القاضي هو المختار وقال قوم الدين هو الاشبه قوله فلا
تثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا
يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان اللفظ لغويا او شرعيا
او عرفيا وذلك كالاطلاق الخمر على غير المعقود من الحكماء ته عن ابي شريح وجماعة من
الشافعية انهم قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جايز
متمسكين بان اسم الخمر شرعا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب
اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا
ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما دليل علة المدار للدائر فعلة التسمية خمرا هي الشدة
المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما
ويلزم الحد بشربه قليله وكثيره كما في المتخذ من العنب والجواب عنه بعد تسليم ان
الدوران يفيد ظن العلية انما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم ابتداء وحد
الامري انه قال اعتقت غانما لسواده وله عبد آخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا لا
يلزم من كون الشدة علة لذلك التسمية حصول ذلك الاسم اينما حصلت الشدة
اللهم الا ان يثبت ان واضع اللغة هو الله تعالى لكن دونه تسكب العبرات على
ان القياس على هذا التقدير يكون لغو الوجود التوقيف في كل محل قوله
كالاجماع عن قاطع واما عن ظن فليس من قبيل تعاضد الادلة بل الاجماع يفيد القطع
بخبر الحاصل من العدد قوله انول الكلام ههنا قبل حجية القياس انما ثبت ضرورة
عدم خلو الاحكام عن حجة دالة عليها فتفقد بتقدمها بخلاف الاجماع فان
مبناه على سند من الوحي فلم يختتم بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع
في الفروع في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل ان المانع
المتصور في النص بانه منسوخ او غير متواتر او غير مشهور وفي الاجماع انه غير ثابت
وهو من المختلف فيه او يزيد ذلك في القياس ما لم لا يأته دليل على تقدير ثبوت
النص والاجماع دليلين وربما يمنع كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل لوجود
باد لتها قوله فلما اشترطوا القياس ما شرعيا كون المعدى حكما شرعيا لما عرفت ان الكلام

حسيا او لغويا لم يجز بطلان اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ومنع التفريع فاندفع البحث
الذي اورده صاحب التلويح بهذا ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما لا يكون في مطلق
القياس وهو باطل لان قياس النبيذ على الخمر في الحد وقياس كثير من
الاعدية على العسل في الحلاوة بجامع الحلاوة واشتراك تلك الماليت باقية شرعية لا تتوقف
على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي روح لمعنى التفريع عدم
القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر وحاصل الدفع التزام الشق الثاني مع التردد
وبيان صحة التفريع قوله فان الوصف حاصل ان حكم الاصل انما تعدى باعتبار الشارع
الوصف الجامع في محل حيث اثبت الحكم به وما زال الحكم مع الثبوت للوصف علم انه
مربوط معتبر في نظر الشرع فلا يتعدى الحكم به الى غيره اذ لم يسبق الاستلزام الذكاء دليلا
للثبوت قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس وذهبت الحنابلة وابو عبد الله البصري
الجواز تعدي الثابت قوله وانما لم تتعد لان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا
تتحد فان اتحدت في القياسين فذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع في قياس
اخر جامع الامرين احد من الوسط وقياس احد الطرفين على الآخر وان لم تتحد العلة
العلة في القياسين بطل احدهما فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات
حكم الاصل وانها ليست ثابتة في الفرع والمذكورة اولا ان ثبتت في الفرع فانها لم تعتبر
فلا مساواة بينهما في العلة المعتبرة فلا تعدية واعترض بمنع لزوم المساواة في العلة
بل يجوز ان يثبت الحكم في الفرع بعلة وفي الاصل بعلة اخرى كما يجوز ان يعلم
ثبوته في الفرع بدليل وفي الاصل بدليل آخر هو نص او اجماع والجواب الفرق بين
العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس
لان ذلك حقيقة بخلاف اختلاف الدليلين فانه لا محذور وقوله هذا مفرع على
قوله غير متعين تقريره ان الشافعي ذهب الى ان اظهار الذمي صحيح قياسا على اظهار
المسلم لان موجب اظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضا
لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان من لم يكن اهلا للصوم لم يمتنع صحة ظهاره كالعبد
ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا فلنا هذا التعليل باطل لان حكم
الظهار وهو حق المسلم حرمة تنتهي بالصوم ولا يمكن اثباته مثل تلك الحرمة في حق الذمي
لانه باهل للصوم اذ هو عبارة والذمي ليس باهل فلو صح ظهاره لثبت به حرمة غير
متناهية به فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وذلك باطل بخلاف العبد فانه من
اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز حقا للمولى عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو
اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا الان خذره دون عذر النسيان
لان النسيان امر جبل عليه الانسان بخلاف الخطاء فانه تمكن الاحتراز عنه بالتثبت
والاحتياط قوله فان قوله عليه السلام في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم

ان كل معلوم ودون معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل
بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد وفي هذا القياس فسادان احدهما انه
متغير النص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو قياس عليه بل تعدى بنوع تغيير اذ في الاصل
جعل الاصل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهذا اسقطه قوله فانه يعم
القليل والكثير لانه على بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها
في الكثير الذي يكال قوله بالتعليل متعلق بقوله خصصتم قوله وتقرير الجواب ان
المراد التسوية بالكيل هذا ما قرره صاحب التنقيح وقد يقرر بان تخصيص القيل بالنص
المصاحب للتعليل لما بالتعليل وبيانه ان المستثنى بالنص حالة التساوي واستثناء
حالة التساوي على ما هو الاصل فيدل على عموم صدر في الاصل ولن يثبت اختلاف
الاصل الا في الكثير الباقي مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام
الباقي مبلغ الكيل الا بطعام يساويه فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل لدليل
مقارن للنص وهو فوق التعليل لا بالتعليل قوله بل بدلالة النص الوارد وصار
ارتفاق العباد دون ما يلزم الدين باقتضاء النص وذلك انه تعلل وعدا رتفاق العباد بقوله
تعلل وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب للنفس وما لا اعتبارا بالنص
الموجبة للزكوة ثم امر الاعتبار بعد هذا للفقراء ايضا الرفق الموعود لهم وحقهم
في مطلق المال المالق العين لان حوائجهم مختلفة كثيرة ولا تندفع الا بمطلق المال
ولا يحتملها المال المعين فكان الامر بصرف هذا المال المستحق اليهم من حقهم في مطلق
المال دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كما للسلطان يجبر اولياء بجواز مختلفة
ثم امر بعضهم وهو الغني بالجاز هامن مال معين ليكون ذلك اذنا باستبدال هذا المعين
قوله انه حوائجهم مختلفة لاحتياج البعض الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض
الى المسكن الخ قال قوله من جنس النصاب سهل هذا على تقدير ان يعطى الشاة
من الشاة والابل من الابل واما اذا اعطيت الشاة من الابل فلما ذكره للنص في حوائج التلويح
قوله فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم الى محل لم ينص فيه وهو غير
هنا قوله بعد ما كانت بالحلة في الاسم لما الثقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا
كما تثبت القرابة بالاحراق وايضا بحال النفرات انما تعرف شرعا كصلاحية المحل
محلا للبيع دون الحر قوله الاول وجوب الشاة الثابت بعبارة النص والثاني جواز
الاستبدال الثابت بدلالة النص صلاحية الشاة الواجبة للصرف الى الفقير الثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة والتعليل انما وقع في صلاحية الشاة للصرف صلاحية
الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمتها قوله حتى لو امكن الفقير دراهم مع بقاء
الزكوة لا يجوز لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين الا في الاحوال الواردة على خلاف
القياس قوله واعترض بمنع ما ذكر من التوجيه انما يستقيم لو اريد من الكون من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الذهب والفضة وأما اذا وجب فلان الشاة لا تتعين ح لفقد الحاجة لجواز
الاستبدال بل وجد شئ آخر محاذ للتسمية كذا ذكر الحصر في حواشي التلويح في تقرير
هذا الاعتراض وقد تقدم بانا لا نسلم ان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء بل بعضها
يحصل بكسبهم وذلك رزقهم سلمنا ذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان المأمور به جنسا
واحدا وليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء بالدفع الى الفقراء من اجناس حوائجهم
المختلفة كالذهب والفضة مثلا فيحصل الابتغاء بدون الاستبدال كذا قال الفاضل
في تقرير الاعتراض ثم قال والجواب عن الاول بان الله تعالى لما وعد رفع جميع حوائجهم
ثم احالها على الاغنياء بمال الزكوة ولم يحله على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا جميع حوائجهم
من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة قوله فحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا لا
يتأتى ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم بانواع الامراض المانعة من الكسب لعدم هدايتهم
طرق التكسب بغباوتهم لا يقال انه تعالى لم يقتصر في ايجاب مواعيدهم على مال الزكوة
بل اوجب لهم خمس الغنايم وصرف الكفارات وصدقات الفطر والعشور فصار
كانه قيل للاغنياء اذا دفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه جواز الاستبدال
لانا نقول هذه امور ثبتت بالمعارض فمن بما لا يقع مرة في سنين فلا يحصل بها التسمية
وربما لا يكون في بلد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن
اخذ الكفارات جبرا ممن وجب عليه وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها ايجاد المواعيد
على سبيل اليقين فاما الزكوة فامر صلي اذ لا يخلو من بلاد المسلمين عن اغنياء يجب عليهم
الزكوة ويؤخذ من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا لايجاد المواعيد التي من حقها ان
تجعل لا محالة وبهذا خرج الجواب عن الاعتراض الثاني اذ لا يؤخذ الزكوة من الاموال
الباطنة جبرا انتهى كلامه وقد يقال يؤخذ في زماننا اذا ظن بانهم لا يدفعون قوله
بلا ما ركنية اي ركن القياس قال قوام الدين ركن الشئ جانبه الاقوى في القوة وقوى
الفقهاء ركن الشئ ما يقوم به ذلك قيل يقوم من القوم اذا قام الشئ بركنه لا من القيام
والا يلزم ان يكون الفاعل ركنا للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وهذا باطل
بالاتفاق قوله والمشهور انها اركان للقياس اربعة لانها الماخوذة في حقيقته حيث
يفسر بمساواة فرع لاصل في علة حكمه على ما ذهب اليه ابن الحاجب وهذا كما يقال الاركان
التشبيه اربعة المشبه والمشبه به ووجه التشبيه والاداة المحصل والفرع وحكم
الاصل والوصف الجامع وانما حكم الفرع لثمرة اي ثمرة القياس فلا يكون ركنا له اما
الاصل فهو المحل المشبه به الذي ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله واما الفرع
فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف
يقال دليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشئ فلا بعد في ان الحكم
يقال دليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشئ فلا بعد في ان الحكم
في الفرع يبتنى على الحكم في الاصل وهو على ما اخذه ومحله فالكل مما يبتنى عليه الحكم في الفرع

ابتدآ

ابتدآ او بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض اصلا وهو الصحيح الجامع اصل
للحكم في الفرع والحكم فرع له ان يعلم ثبوته وفي الاصل بالعكس فان الحكم اصل الجامع والجامع
فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما في الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل المبتنى به كما
كذا ذكر المحقق في شرح اصول ابن الحاجب وقد خطر ببالي ان الحصر بعد ما ظهر القياس
بالبناء مثل حكم احد المذكورين يمثل عليه في الآخر بالرأي كيف جعل هذه الاربعة وكذا القلتان
وخمسا الزكوة بالجزء الداخل في حقيقته وبعد عما ذكر القوم وبما هذا الاخراج عن الانتقام
نعم لو فسر القياس كما فسر ابن الحاجب لانتظم الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام قوله
والنزاع اعتباري ذكر في شرح التحصيل انه اختلف في الاصل قال الفقهاء الاصل محل حكم
الوفاق والفرع محل النزاع قال الامام وهو ضعيف اذ الحكم في الفرع لا يبتنى عليه بل يبتنى
على الحكم الذي فيه لانه متى لم يثبت فيه لم يثبت الحكم في الفرع وقال المتكلمون الاصل
هو النص الدال على حكم الاصل وهو ضعيف ايضا لهذا المعنى وهو انه لو كان النص اصلا
لامتنع القياس بدونه لكن اللازم باطل لانا اذا علمنا الحكم اي حرمة الربوا مثلا في البر
بدليل عقلي امكننا ان نفتح عليه حكم الذرة ولو قدر ان النص عرف دال على الحكم في صورة
خاصة امتنع تعدية بعينه عليه قياسا وان امكن التفريع عليه نصا فاذا حكم الفرع
مع الحكم وجودا وعدما نعم النص اصل الحكم الاصل والمدار عليه المذهبان فالاصل هو
الحكم الثابت في محل الوفاق وعلته واذا تغاير ان الاصل احدهما ففيه تفصيل وهو
ان الاصل في محل الوفاق الحكم والعلة فرع له لانا متى رأينا الحكم فيه استنبطنا العلة
فتوقفت معرفتها على معرفة الحكم ولا تتوقف معرفته على معرفتها لانا نعلم الحكم
من غير العلم بعلته وفي الفرع بالعكس اذ العلة اصل والحكم فرع لها اذ حكم الفرع
يتفرع عليها من غير عكس وان شيئا تصحيح قول الفقهاء والمتكلمين قلنا لا بعد
فيها لان الحكم لكونه عرضا لابد من محل يقوم به فالمحل اصل الحكم فيكون اصل العلة
اذ الاصل اصل صح قول الفقهاء والنص اصل الحكم في محل الوفاق فيكون اصلا للعلة
اذ اصل الاصل اصل ثم نقوله تسمية العلة في محل الخلاف اصلا اولى من تسمية محل
الحكم في الوفاق اصلا اذ العلة في محل النزاع من ثمرة في اثبات الحكم بخلاف محل الوفاق
فانه لا يرى ثمرة في الحكم والمقامان ممنوعان اذ العلة في الشرع المعرف والمحل قد يكون معرفا
قال الامام والفرع عندنا الحكم المطلوب بالقياس وعند الفقهاء ما قلنا ثم قال وتسمية
محل الوفاق بالاصل اولى من تسمية محل الخلاف بالفرع لانه اصل الحكم القائم به والحكم
اصل القياس واصل الاصل اصل ومحل الخلاف اصل الحكم المطلوب بانا تركيبه وهو
فرع القياس فكان اطلاق اسم الاصل على اصل الوفاق من اطلاق اسم الفرع على اصل
الفرع ثم قال نسلم ان الفقهاء على اصطلاحهم لئلا تقتصر على تغيير الاصطلاح قوله
لا القياس الجلي لما سبق من انه ضايع الواسطة في ايجاد العلة وبطلان احد القياسين

في اختلافها كذا نقل عنه قوله فما جعل علما على حكم النص قال قوام الدين لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان هو كافيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم واعلم ان فخر الاسلام ومن تبعه اكتفى بذكر الجامع اذ يحصوله يحصل الثلاثة الباقية قوله ففيه رد على طائفتين قال نفاة القياس نفيا للعلة الجامعة المراد منها اما ان تكون المؤثرة في الحكم والداعي للشرع الى اثباته او المعرف للحكم وعلى آخر والآخر لابد من بيانه لينظر في صحته وفساده والبواقي باطلة اما الاولان فذهب المعتزلة القول بالاول فاسد لوجوه الاول ان حكم الله تعالى خطابه وهو قديم فيمتنع تعليله بامر حادث هذا على رأينا واما على رأي المعتزلة فلانه لو جاز تعليل فعل المكلف بعلة يوقوع الفعل على وجه خاص فانه باطل لامتناع كون القديم صفة للحادث الثاني لو كانت العلة في الشرع مؤثرة لزم تعليل الوجود بالعدمي فان استحقاق العقاب معلل بترك الواجب فانه امر ثبوتي لانه نقيض اللا استحقاق الذي هو عدمي اذ هو لا يفعل فان منع انه معلل بالترك بل بفعل الضد اذ لابد للقادر من فعل الشيء او ضده وترك الواجب يستلزم الاشتغال بضده فكان معللا به وهذا المنع مبني على امتناع خلق القادر عن فعل الشيء وضده وهو ممتنع على رأي ابي الحسن وابي هاشم قالى القدرة لا تقتضي مقدورا موجودا الجواز ان يكون العدم المستمر اثر القدرة ولو سلم انه لابد من ذلك لكن المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب اذ لو فرض ان لا يفعل الواجب دون فعل الضد استلزم اللا استحقاق وفعل الضد انما يستلزم الاستحقاق لاستلزامه لترك الواجب المستلزم له حتى لو فرض انه لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم الاستحقاق الثالث لكانت مؤثرة لامتناع اجتماع العلل الشرعية على معلول واحد لامتناع اجتماع المؤثرات على اثر واحد لاستلزامه الاحتياج الى كل واحد مع الاستغناء عنه لوجوبه بكل واحد والملزم باطل الرابع لو كانت العلة مؤثرة لزم ان يكون العدم جزء علة الوجود وانه محال والقول بالثاني باطل لانه يعود الى الاول لانه يكون علة لعلية الفاعلية اذ القادر قادر على الفعل والترك وترجح فاعليته على تاركيته او بالعكس لعلة بان في احدهما مصلحة حتى ذلك العلم هو ما صار القادر لاجله فاعلا للفعل والترك بدلا عن الآخر فيكون مؤثرا في الفاعلية وهذا المعنى في حقه تعالى محال اما اولا فلانه يستدعي تقليل فعله لغرض والفاعل لغرض يكون مستكملا به واما ثانيا فلانا نعلم ضرورة ان الغرض اما جلب نفع او دفع ضر او ما يكون وسيلة اليهما والوسائل المطلوبة بالغرض فالغرض هو جلب النفع الضروري مطلقا والله تعالى يقدر تحصيلها ابتداء لانه ممكن فيكون مقدورا ابتداء وح لا يكون كونه فاعلا للاحكام لاجل جلب النفع او دفع الضر والا لزم من انتفائها

انتفاء الاحكام اذ انتفاء العلة او ما يقوم مقامها يستلزم انتفاء المعلول وهو ظاهر وليس كذلك لعدم توقف تحصيلها على وجود هذه الوسائط فلم تكن داعية اذ هو علة لعلة العلة الفاعلية واما الثالث فلان تفسير العلة بالمعرف باطل اذ المعرف متقدم ولا شيء من الوصف كذلك لكن الحكم يكون علة بعد ثبوت حكم الاصل فلا يكون معرفا والا يلزم الدور والجواب انا نفي بالعلة المعرف ولا يلزمنا الجواب عما ذهبت اليه المعتزلة ولا نسلم انه اذا كان متاخرا عن حكم الاصل يكون معرفا لحكم الفرع فانه وان عرف بحكم الاصل لكنه معرف لحكم الفرع وهو متقدم عليه وبه اندفع الدور كذا في شرح التحصيل قوله ثم انها امارات على الحكم في الفرع لا الحكم في الاصل عندا كثر مشايخنا وهو مختار مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين قوله وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع مضاف الى العلة اذ الامر الداعي لعلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا يعقل الامارة المجردة والامر يبقى فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت اجماعا ولانهم اشترطوا فيها التاثير وذلك مما ينادي بانه ليس المراد منها الامارة والية اشار صاحب الميزان حيث قال وكن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قوله مما اشتمل عليه يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما من الامور الصالحة التي اشتمل النص عليه الوارد في الاصل اما بصيغته او بغير صيغته والضمير في قوله وحكمه راجع الى النص بمعنى المنصوص عليه والى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه تفرع عليه افاقا في والضمير في بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلا للمنصوص عليه او الاصل في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فيه اي في الفرع وانما قلنا وجعل الفرع نظيرا له احترازا عن العلة القاصرة اذ هي ليست بركن القياس هكذا قيل قوله بين كونها وصفا لازما بحيث منصوص عليه ليس بمركب ولا حكميا شرعيا حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان تمسكه بوجوب انتقاء الحكم والباقي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع والمركب من وصفين فصاعدا والاضافات العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ولا نعقل كونه علة بناء على الذهول والحاجة الى استمرار المجهول غير معلوم والا لارتفع كون العلة صفة المجموع ولا نعقل كونه علة بناء على ما مر لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فلما يكمل جزء فيكون كل جزء علة للحكم بالاتفاق خلافا فلما يخرج واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع فح ان لم يكن لواحد منها مدخل فظاهر وان كان تنقل الكلام اليها اولا كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل ولا يحصل التعليل بحكم شرعي لانه اما مستقل بالدوام على ما مر من معلوله فيلزم تخلف المعلول او متاخرا فيلزم تقدم المعلول او مقترنا فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية قوله وصفا

لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية التي جعلت علة للزكوة في المضروب عندنا
حتى اوجبنا الزكوة في الحلي لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا
ثمنا للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف اصلا وجعلها الشافعي علة للربوا في القدرين
وكذا جعل الطعم علة للربوا وهو وصف لازم للحنطة والشعير لا ينفك عنهما بعد ان
تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات
قوله جليا اي بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كالطوف جعل علة لسقوط النجاسة
في الهرة اوسواكن البيوت وخفيا كالقدر والجنسية في الاشياء الستة اوالمراد من الجلي
المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحسان كذا قال قوام الدين قوله فانها دم عرق
انفجر علل عليه السلام بالدم بوصف الانفجار والدماء اسم لصفة فالتعليل بالدم يدل
على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فيتعلق
الانتقاض بهذين الوصفين واعلم ان بعض الشارحين مثل لكونه وصفا عارضا
بقوله عليه السلام للمستحاضة توضائي وصلي الحديث ثم قال والانفجار صفة عارضة
غير لازمة لان الدم موجود في العرق بدون صفة الانفجار وكان المصلي يتنبه
عليه فخالط في التقرير كما لا يخفى على المتأمل البصير والوجه ما قررنا قوله ان يتعلق
الحكم بمعناه القائم بنفسه يعني ان المعنى غير قائم باللفظ حتى يلزم من تبدل
اللفاه تبدله ضرورة تبدل المحال بتبدل المحل فيلزم تبدل الحكم وبهذا ظهر
الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر لان التعليل هناك
بتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز
هنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا يخرج الاسم فيكون تعليلا بالوصف
حقيقة فيصح قوله كما في حديث المتعينة وهو قوله عليه السلام لما حين سالته
عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كانة يجزيك فقالت
نعم قال عليه السلام فدين الله احق على الجواز الاداء ثابت بكونه دينا وهو حكم
شرعي لانه عبارة عن ثابت في الذمة وذلك الوجوب حكم شرعي لا حسي فالنبي
عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول قوله ويكون منصوصا
وغيره يعني يكون ثابتا في غير المنصوص عليه ولكنه من مزدراته كما روي انه عليه السلام نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة منعلولة باعدام العاقد
وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في المسلم
لكنه ثابت بضرورة النص لان المسلم يقتضي عاقدا والاصلاح صفته فكان ثابتا
بالنص فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حيث يعدية
من الموجل الى الحال اما عندنا فلا يجوز لثبوته على خلاف القياس فلا يقاس عليه
غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند

مشايخ العراق هو شرط استدلالا لان العلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا
ويستحيل ان تكون الحركة في محل علة التحرك زمانا خرى فكذا في الشرعية وعند شايخنا
ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه
العبارة قايمة بالعاقدين وكذا كون الشخص محتملا علة لجواز التسليم والاجارة
وهذا الوصف قايم بالعاقد ولان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام
الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل وجود الصانع والاصل في المنصوص
اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل الا بدليل كما قال عليه
السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام
دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف ووجهه ان التعليل اما
بجميع الاوصاف وهو ترجيح لان المقصود التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في
الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف من
المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان
قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف اجيب بان المراد بالبعض ما يقابل الجميع وكل
وصف بالنسبة الى الجميع بعض فيصدق انها البعض عليه وحديث عدم الثبوت
بالاحتمال متناول له ايضا قوله وقيل الاصل التعليل بكل وصف يعني صالح للاضافة
الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وانما كان الاصل التعليل في النصوص لان الادلة
قايمة على حجية القياس مطلقا والقياس لا يكون الا تعليل النص ولا تفرقة في الادلة
بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل وانما كان بكل وصف لانه لا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض المتر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص
او اجماع او معارضة اوصاف قوله وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه
من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام
هو التعبد دون التعليل ووجه هذا القول انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا
بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب جر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد
يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في
الفروع لاختلافهم في العلة يدل على انهم ما علموا ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او
كل واحد والبعض مجمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون
الاصل هو التعليل كذا في التلويح قوله وحاصله تعيين العلة في الاصل اه كالاسكار للتحريم
فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا المشروع التحريم وكالقتل
العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص قوله اذ الاخالة هي المناسبة
وهي المسمى بتخريج المناط والاوصاف التي تدور عليها يجوز كونها مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة
كذا في التوضيح قوله على التسوية بين الذكور والاناث اي في وجوب الزكوة وبقولها قول

وعند نا الاصل في النصوص التعليل يعني أن الاصل فيها التعليل وانه لابد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتقييد من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل فما يصلح للدفع دون الالزام نظير واستصحاب الحال فان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب به يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والالزام حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت قوله مثلا بمثل يدا بيد انتصاب مثلا بيد اعلى الحال والتقدير يبيعوا الذهب بالذهب مقابلا مثلا بمثل فطرح مقابلا واقيم مثلا بمثل مقام تمام الحال ليست هي مثلا وحاد بل هو مع قوله بمثل لان معنى المنسوب عنه يحصل من المجموع الا انه اجري الاعراب على الجزء الاول كما في الاقليد قوله احترازا عن شبهة الفضل لان للعين خيرا من الدين ولذا المرجح اذا كان العين من الدين ولا يحنث في ان كان له مال فكذا وليس الدين قولا في الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلفا ان التقابض في المجلس شرط قوله مع المحلول وذكر الاوصاف ذكرهما تحقيقا لمعنى وجوب التعيين قوله لان ربوا الفضل تعليل للقول فيجب وقوله لان فيه شبهة الفضل تعليل المقدر اي هو مبني تعدية وجوب التعيين كما نقل عنه وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان ابي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر ينتهي الآخر الى النص او اجماع كذا في التلويح قوله ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي فانه يجوز ذلك حيث جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية اذ غير الجوهرين لم يخلق ثمنا والخلاف انما هو في العلة المستنبطة فانها المنصوصة يجوز عليتها اتفاقا واصح الشافعي بان النص اذا كان معقول المعنى كان الحكم ثابتا بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء هذا يثبت به الحكم ولهذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت به ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة والجواب ان للحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم تعلل فلم يبق للعلة الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وبهذا تبين ان التعليل والقياس للتعليل حكم الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وبهذا تبين ان التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا واما عند الشافعي فالقياس نوع منه فان قيل اذا كان المثبت للحكم هو النص دون العلة فكيف يتعدى الحكم الى غير المنصوص قلنا انما جاز التعدية الى

الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع واعلم انه اختلف الحنفية والشافعية في حكم اصل القياس المنصوص على علته ثابت بالنص او بالعلة فذهبت الشافعية الى ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة هي الباعثة على حكم الاصل وذهبت الحنفية الى انه ثابت بالنص على معنى ان النص معرف لحكم الاصل وربما يمنع ثبوت الحكم بالنص بل بالعلة والنص دليل او استضعف هذا المنع والسند بان الحكم الشرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والعلة لا تستنبط الا بعد معرفة الحكم بدليله قال ابن الحاجب لا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل لا ينافي كون النص معرفا لحكم الاصل يعني ان الخلاف لفظي وبالحقيقة لا خلاف بينهما لان الشافعية تعني بما قالت ان العلة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالت ان النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه لظهور ان حكم الاصل قد يكون مقطوعا به والعلة المستنبطة مظنونة ولانها متفرعة منه ومتفرعة عليه تابعة لان الوجود يدور ولانه قد يكون بتعدد العلة كذا قال العلامة التفتازاني في شرح المختصر قوله وليس معناه اشارة الى رد ما قيل انه لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية الحكم لكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الرد انه ليس المراد ان التعليل موقوف على التعدي حتى يلزم الدور بل المراد ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم الاصل في الفرع والتعليل يتوقف على التعدية بمعنى العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص للاتفاق وايضا قد يدفع بان الموقوف على التعليل نفس التعدية وما يتوقف عليه التعليل صلوح العلية لا نفسها فلا دور وقد يلتزم الدور لكنه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية ثبت او لا ثم تكون علة قوله فان قيل قائله صاحب التلويح قوله لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم قبل غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي معتبرة شرعا وغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر لما لم يعتبر شرعا صارت وهما في حكم الشرع في عدم الاعتبار وان كان غلبة الظن راجحا بالنسبة الى ذلك المجتهد فلم يعارضها اذ غير المعتبر شرعا لا يعارض المعتبر شرعا قوله وذلك بيان وجه الاندفاع قوله كقول الشافعي الخ انه شخص توضيحه ان الشخص اذا مات ذا رحم محرم منه عتق عليه سواء كان بينهما قرابة ولاء او لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاء فلا يثبت الحكم في بني الاعمام وسن في معناهم بالاجماع لما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة الولاء ويثبت في الدين والمولدين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم الولاء قالشافعي يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بقطع الحل بينهما اذ ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول لهذا تعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لان

وعندنا الاصل في النصوص التعليل يعني ان الاصل فيها التعليل وانه لابد من دليل
يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا
النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص
التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام نظيره استصحاب الحال فان حيوة المفقود لما كانت
ثابتة بطريق الاستصحاب يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح
سببا للاستحقاق والالزام حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت قوله مثلا
بمثل يدا بيد انتصاب مثلا ويدا على الحال والتقدير بيعوا الذهب بالذهب متقابلا
مثلا بمثل فطرح متقابلا واقيم مثلا بمثل مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل مجموع
قوله بمثل لان معنى المنوب عنه يحصل من المجموع الا انه اجري الاعراب على الجزء الاول كذا
في الاقليد قوله احترازا عن شبهة الفضل لان للعين خير من الدين ولذا لم يصح اداء زكوة
العين من الدين ولم يحنث في ان كان له مال فكذا وليس له الا الدين قوله في الطعام بالطعام
سواء اتحد الجنس او اختلف ان اتفقا بعض في المجلس شرط قوله مع الحلول وذكر الاوصاف
ذكرهما تحقيقا لمعنى وجوب التعيين قوله لان ربوا الفضل تعليل لقوله فيجب وقوله
لان فيه شبهة الفضل تعليل المقدر اي وهو يفيد تعدية وجوب التعيين كما نقل عنه
وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة
دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستندا الى الاجماع
او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا
والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل
على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي لا محالة
الى نص واجماع كذا في التلويح قوله ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصر من العلل خلافا
للشافعي فانه يجوز ذلك حيث جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة
عليهما غير متعدية اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف انما هو في العلة المستنبطة
فان المنصوصة يجوز عليتها اتفاقا واحتج الشافعي بان النص اذا كان معقولا فالحكم
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء هذا يثبت به سوى
الحكم ولهذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع
فيثبت به ايضا وبعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة
والجواب ان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل
فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص فلم يبق
للتعليل حكم الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وبهذا تبين ان التعليل والقياس
بمنزلة المترادفين عندنا واما عند الشافعي فالقياس نوع منه فان قيل اذا كان المثبت
للحكم هو النص دون العلة فكيف يتعدى الحكم الى غير المنصوص قلنا انما جاز التعدية الى

الفرع

الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع
واعلم انه اختلف الحنفية والشافعية في حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت
بالنص او بالعلة فذهبت الشافعية الى ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة هي
الباعثة على حكم الاصل وذهبت الحنفية الى انه ثابت بالنص على معنى ان النص معرف
لحكم الاصل وربما يمنع ثبوت الحكم بالنص بل بالعلة والنص دليل اوا ستضعف هذا
المنع والسند بان الحكم الشرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والعلة لا تستنبط الا بعد معرفة
الحكم بدليله قال ابن الحاجب لا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل
لا ينافي كون النص معرفا لحكم الاصل يعني ان الخلاف لفظي وبالحقيقة لا خلاف بينهما
لان الشافعية تعني بما قالت ان العلة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالته
ان النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه لظهور ان حكم الاصل قد يكون مقطوعا به
والعلة المستنبطة مظنونة ولانها متفرعة منه ومتفرعة عليه تابعة له في الوجود فيدور
ولانه قد يكون تعبدا لا علة له كذا قال العلامة التفتازاني في شرح المختصر قوله وليس
معناه اشارة الى رد ما قيل انه لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية الحكم لم يكن تعديتها
موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على
ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الرد انه ليس المراد ان التعليل متوقف على التعدية
حتى يلزم الدور بل المراد ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم الاصل في الفرع
والتعليل يتوقف على التعدية بمعنى العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص فلا دور
وايضا قد يدفع بان الموقوف على التعليل نفس التعدية وما يتوقف عليه التعليل صلوح
العلية لا نفسها فلا دور وقد يلتزم الدور لكنه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون
الا متعدية لا ان كونها متعدية تثبت اولا ثم تكون علة قوله فاندفع ما قيل قائله صاحب
التلويح قوله لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم قيل غلبة الظن بغلبة الوصف
المتعدي معتبرة شرعا وغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر لما لم يعتبر شرعا صارت
وهما في حكم الشرع في عدم الاعتبار وان كان غلبة الظن راجحا بالنسبة الى ذلك المجتهد
فلم يعارضها اذ غير المعتبر شرعا لا يعارض المعتبر شرعا قوله وذلك بيان وجه
الاندفاع قوله كقول الشافعي في الاخ انه شخص توضيحه ان الشخص اذا ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه سواء كان بينهما قرابة ولاد او لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان
بينهما قرابة ولاد فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا
فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة الولاد ويثبت في الوالدين والمولودين اتفاقا
لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت
عنده لعدم الولاد فالشافعي يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس الملك بجامع
انه بينهما لم يصح التكفير باعتاقه تعقيب لهذا التعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لانا ان

اراد بالجامع الذى اعتبره عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى
الاصل وهو ابن العم فانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق فصدى بخلاف الاخ
وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم وجود هذا الوصف فى الفرع اعنى الاخ بل هو
يعتق بحر الملك قوله اوثبت الحكم يعنى لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى علتيتها
مع الاجماع على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه
عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد او غيره من الورثة بناء على ان هل
بطل الكتابة بفوت المحل او لا قوله ولا بما يعنى لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به
الفرق بين الاصل والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض
بدل الكتابة وانما عدل المصنف عن عبارة التنقيح اعنى قوله ولا يجوز بوصف يقع به
الفرق لانها لا تخلو عن اشكال وهو انه ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق
اذ ادى بعض البدل لا يوجد فى الفرع وهو المكاتب الذى لم يؤد شيئا فكيف يجعل
علة الا ان يجعل الباء فى قوله بوصف باء المصاحبة لاصلة للتعليل فيؤل المعنى الى
ما ذكرنا فيندفع الاشكال قوله وتعرف العلة بوجوه واعلم ان كون الوصف الجامع علة حكم
خبرى يفتقر الى اقامة الدليل عليه وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها
فلا بد من التعرض لها وما يتعلق بكل منها فالمسلك الاول الاجماع فى عصر من الاعصار
على كونه علة والظن كاف وانما يتصور الاختلاف فى مثل بان يكون الاجماع ظنيا كما اذا ثبت
بالاحاد والاجماع السكوتى او يكون ثبوت الوصف فى الاصل او فى الفرع ظنيا او يدعى
الخصم معارضا فى الفرع بوجه ما قررنا يندفع ما يتوهم من ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع
على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف وانباط يا القياس هذا ومثاله الصغرى ولاية
المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح وانما قدم الاجماع لزيادة مناسبة فان
الاجماع اجماع الامة والقياس رأى المستدل اشارة الى ان الصريح هو صريح وايماء وكل منهما
مراتب اشار الى تفصيلها وتبين جهة كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد ان يكون
بين احاد كل مرتبة ايضا تفاوت اما مراتب الصريح فمنها وهو اقواها ما صرح فيه
بالعلية مثل العلة كذا او لاجل كذا وكى يكون كذا واذا يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف
ظاهر فى التعليل مثل لكذا او ان كان كذا وبكذا وهذا دون ما قبله لان هذه الحروف قد تجئ
لغير العلة فاللام للعاقبة نحو لدوا للموت وابنوا للخراب وباء المصاحبة والتعدية
والزيادة وان للشرطية ويجوز استعمالها بكذا ذكر المحقق فى شرح المختصر وكلام الآمدى
ان المقرونة باللام وايا فى المرتبة الثانية هو ان المشددة المكسورة وفى المنتهى
والشروع انها المخففة المفتوحة وجعلها المحقق المخففة المكسورة اعنى ان
الشروع انها المخففة المفتوحة وذلك لان كون ان المشددة المكسورة موضوعة
الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وذلك لان كون ان المشددة المكسورة موضوعة
للعلية بعيد جدا او اذا جعلها المصنف فى المرتبة الثالثة فالدال على العلية فى المخففة

المفتوحة

المفتوحة هى اللام المذكورة او المقدرة على ما قال العلامة التفتازانى فى حواشيه
واما المشددة المكسورة اذا كانت بدون الفاء تحوان النفس بالنفس وانها
من الطوافين فالحق انها من الصريح على ما قال صاحب التنقيح وعلل ذلك صاحب
التلويح بما ذكره الشيخ عبد القاهر انها فى مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغنى
غناءها وجعلها بعضهم من الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه
المواقع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ولا تقع جواب
على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء وبدونها قد تورد فى امثلة الايماء ويعتذر
عنها بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وعلل صاحب
التنقيح بانه يحتمل ان تكون الفاء فى مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والواو الحذف
غير الايماء واعترض عليه صاحب التلويح بان احتمال كونها على حذف اللام من انا بالكسر
وليس كذلك بل هو بحذف لان وضع ان بمقامه ومنها ما دخل فيه الفاء فى لفظ الرسول
عليه السلام لما فى الوصف مثل ذملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما واما فى الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فى دخول الفاء
تارة فى الوصف وتارة فى الحكم ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث متقدم
عقلا متاخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين اى تقدم الباعث عقلا وتاخره خارجا فدخول
الفاء على كل واحد من الحكم والعلة ثم فهم منه العلية بالاستدلال ومنه يعلم بطلان ما فى
المحصول ان قوله فانه يحشر مليا ايماء فان العلية تفهم من الفاء لا من الاقتران كذا فى الفصول
وهذا دون ما قبله لان الفاء بحسب الوضع انما يدل على الترتيب ودلالتها على العلية
انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام ان هذا ترتب حكم على باعث المتقدم
عليه عقلا او ترتب الباعث المتقدم على حكمه الذى يتقدم فى الوجود لمن جهة كونها للترتيب
بالوضع جعل من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج شئ منها لعلية لان المتبادر
جعل استدلالية لا وضعية صرفة ومنها ما دخل فيه الفاء والكاف لما فى لفظ الرسول
بل فى لفظ الراوى نحو سهى فسجد وفى ماعز فرجم فان قبل الفاء فى هذا القسم داخل
فى الحكم دون الوصف مع ان الراوى يحكى ما كان فى الوجود قلنا الباعث قد يكون متقدما
فى الوجود كما فى سجد عن الحرب جبنا وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط للاداء لا ينافى
الظهور لبعد قوله ولا قائما قال المحقق فى شرح المختصر ضابطه كل اقتران بوصف
لو لم يكن هو او نظره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد ولكان هذا
ضابطا لا تعريفا الى بلفظ كل ليكون تكليا وفسر الحكم بالوصف لان المراد به العلة بقرينة
قوله لو لم يكن هو او نظره للتعليل وقال شارح العلامة معناه اقتران نص الشارع
كقوله اعتق رقبة لحكم كقول الاعرابى واقعت اهلى فى رمضان لو لم يكن ذلك الحكم او نظره
كما فى قصة المخصية للتعليل اى علة لقول الشارع وحكمه كان بعيدا من الشارع ان يتكلم

يمثله ويحتمل ان يكون بمعناه اذ اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف وتفرع علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم فوله مثال العين كحديث الاعرابي يعني مثال كون العين للتعليل بان قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ما ذاك فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان لو قلنا علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعته عليه لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كما يقال واقعت فكفر فقد عرف بذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة لاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء كان ذلك وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له في علة اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر به ويقال وكونه واقعا لا مدخل له فبقي كونه افسادا للصوم فثبت انه لا تناقض في مسالك النصر بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد يجتمعان كما في قوله عليه السلام فلا اذن حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام ينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فنبه ان النقصان علة منع البيع وكونه مفهوما من الفاء واما الايماء كونه من مراتب الايماء اذ لو قدرنا انتفاءها لبقي فهم التعليل قوله ومثال النظير نحو حديث الخثعمية يعني مثال كون النظير للتعليل قوله عليه السلام وقد سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله لحق بان يقضى سالته الخثعمية عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على التعليل به اي كون علة للنفع والا لذكر العبث فهم منه ان نظير في المسؤل عنه وهو دين المكلف علة لمثل هذا الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها على اصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على اصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع قوله وسنه ذكر وصف مناسب للحكم معه يعني من مراتب الايماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه تنبيها على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر ومسبب للاضطراب ومثل اكرم العلماء واهن الجهال وذلك لما الف من الشارع اعتباره المناسبات وتغلب من المقارنة مع المناسبة تنزل الاعتبار وجعله علة هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان الوصف وهو البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل ونحو ان يذكر الحكم والوصف

مستنبط نحو حرمت الخمر فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه ان العلة الشدة المطربة فقد اختلف في انه هل يكون ايماء يقدم عنه التعارض من المستنبطة بلا ايماء وفيه ثلاثة مذاهب احدها كلاهما ايماء وثانيهما ليس شيء منهما بايماء وثالثها ذكر الوصف ايماء دون ذكر الحكم قال الفاضل الابهري هذا هو المختار لان الايماء من اقسام المنطوق وقد شرط فيه ان يكون المدلول حكما او حالا المذكور قال المحقق القراغ لفظي مبني على تفسير الايماء فالاول مبني على ان الايماء اقتران بالحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته والعلة كالمحل يستلزم المعلول كالصحة فتكون بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم لا يقتضي اثبات الملزوم فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران ثم انه قد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه في كونه علل الايماء صحيحة على مذاهب اولها يشترط مطلقا وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها وهو المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرطه تناقض لوجود المناسبة بناء على ان وجود المشروط يستلزم وجود الشرط وعدمها بناء على الغرض واما ما سواه من الاقسام فلا فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد كذا في شرح المختصر يعني ان الايماء الى علية الوصف اقسام قسم يفهم العلية فيه من اقتران الحكم بالوصف مع المناسبة فالمناسبة شرط فيه وباقي الاقسام يفهم العلية فيه من مجرد الاقتران فلو شرط فيه المناسبة لم يتميز عما قبلها ثم قال وهذا في الاختلاف المذكور انما يصح لو اريد بالمناسبة ظهورها واما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا يجب في الامارة المجردة يعني ان كلا من انا العلة الباعثة لان مجرد الامارة وافقاها الى المناسبة تمام وان لم تكن ظاهرة قوله ومنه الفرق بين الشيئين اقول من مراتب الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين ايا بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين نحو للوجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القاتل وارثه واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما بالاستثناء نحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون واما بغيرها كالشرط نحو فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم والاستدراك نحو مثل لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان واسئلك في ابراهيم ظن العلية وان لم يكن دلالة كذا في الفصول قوله الثالث المناسبة بشرط الملاءمة وما يتعلق بها قال في التلويح معنى الملاءمة الموافقة المناسبة للحكم بان يهم اضافة

الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة بنوة الفرقة في اسلام احد الزوجين الى الآخر
عنا الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما
للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ما حكم به السلف
فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام لا المناسبة عنها فظهر من هذا ان معنى
الملايمة هو المناسبة هذا كلامه وصاحب التنقيح خالفهم في ذلك حيث ذهب الى ان
الملايمة شرط المناسبة لا نفسها وتبعه المص قيل انما شرط الملايمة لان الاصل شاهد
والوصف المستنبط شهادة والشهادة مختصة بلفظ شهد فمتى اتى به يجب القبول
واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بوصف
منقول عن السلف يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب العمل
به والا فلا هذا ما عليه الجمهور والشافعية لا نخالفونا في اشتراط الملايمة وفي
تفسيرها كذا قال القاآني وفيه نظر لانه بمجرد وجود الملايمة لا يجب العمل عندنا ما نهاية
انه يصح العمل بمجرد وجودها اذا كانت الملايمة مؤثرة فالملايمة كاهلية الشهادة
والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل
وعند البعض بمجرد كونه مخيلا كذا ان التنقيح قوله اي فمتى الرخص كما عبارة الضرورة في
حقه قوله وهذا بخون القياس واعلم ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي ليحس
ولا يعاين حجة وما لا يحس فطريق معرفة الاستدلال بامر الذي ظهر في موضع من
المواضع الاترى انا نتوصل الى معرفة الصانع بانا رصنعه والى معرفة عدالة الشاهد
وصدقه بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه
مجانبا عن الكذب في شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملايمة لان كونا الوصف مناطا امر
شرعي فلا بد ان يكون موقفا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع بيانهم ويجوز بعدها
لكن لا يجب العمل الا بعد العدالة كما ان الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل
ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وبعد ظهور العدالة
يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز العمل به اذا كانت ملايمة لكن لا يوجب
الابعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة الا اذا
بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الردع الملايمة فلا بد من العدالة قوله والموجب للقياس
هو التاثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اه واعلم ان التاثير عند اصحاب الشافعي هو ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف وعين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر
مقبول باتفاق القايسين وقصر القاضي ابو زيد القياس عليه لكنه اورد للمؤثر
امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس يفسر باعتبار عين
العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف
في عين الحكم الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في

عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا ولذا
تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنية
فالمحل اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز من الملايم واورد بدل
العين النوع ليلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحكوما لسكر المخصوص
بالحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان الخصوصية مدخلة في العلية والمراد بالوصف
الوصف الذي جعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق
الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس ارتفاع المطلق الوصف والحكم فلا يبقى
فرق بين علية السكر للحرمة وعلية القرورة للتخفيف واضافة النوع الى الوصف والحكم
بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التي وقع التعبير بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم
فهو بمعنى اللام فالحاصل ان الوصف المؤثر ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف
لذلك النوع من الحكم او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك
الحكم او علية جنس الوصف لجنس الحكم كذا في التلويح وفيه بحث اما اولا فلانا سلمنا
تعين الوصف بهذا الكن البعيد والابعد لا يتعينان اذ لو اريد بهما التفاوت بمرتبة
فمناسب يمثل الابعد لكونه متضمنا للمصلحة لان بعده المتضمنة لضرورة ثم لحفظ
العقل ثم بايقاع العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الحرمة وان اريد بالابعد على الكل
وبالبعد ما بعده فالمناسب اعم من متضمن المصلحة ودافع المفسدة بل وصف
نبط به حكم الشرع اعم منه واما ثانيا فلان المتضمن للمصلحة لا يلزم ان يكون ابعد على
ما هو معين النوع بانه الوصف الداعي علة لاحتمال ان يكون الذي علة ما هو الانسب
هكذا قيل فليتامل قوله وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف
حكم وهو رتبة عموما وخصوصا ويتعلق بالمجتهد بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما
يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالمجتهد بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط
وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالمجتهد الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم سقوط المؤاخذة
في الحال في العبادات البدنية والترخص بقصر الصلوة وتاخير الصوم ويتعلق
بمطلق العجز حكم فيه تخفيف في الجملة قوله وقد يتركب البعض من الاربعة مع
البعض كالصغر مثلا فان نوعه اعتبارا في جنس الولاية وجنسه اعتبارا في جنسها
فان جنسها العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقوله على الدواق
كذا في التوضيح قوله اما الرباعي فواحد فقط مثاله كالسكر فانه مؤثر في الحرمة
وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في
وجوب الزاجر اعم من ان يكون زاجرا حرمة او دينونة كالحد ثم السكر ان كان السكر

مثلثة القاف غاير المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في وجوه
الزاجر قوله فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع مثاله
كما لتيمم عند خوف صلوة العيد فانه للجنس وهو العجز بسبب المحل مما يحتاج اليه شرعا
مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب كشف النجاسات
وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعمال لكن النوع
وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في اليتمم من حيث هو يتمم قوله واما الجنس
في الجنس فالباقي مثاله كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع
وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها
وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة
القراءة مطلقا قوله واما النوع في الجنس فالباقي مثاله كالحيض في حرمة القربان
فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو
وجوب الاعتزال من النساء والغلمان قوله واما العكس عن الجنس في النوع فالباقي
مثاله كما في اليتمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى تربة فان العجز الحكمي بسبب المحل عن
استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس
ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء كما ذكرنا وايضا عدم وجدان
الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر
في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في اليتمم من حيث اليتمم قوله لان اعتبار النوع
في النوع ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع مثاله كما في طهارة سؤر الهرة فان
الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة
نجاسة بشق الاحتراز عنها علة للطهارة كبار الغلوات او يتركب مع اعتبار النوع
في الجنس مثاله كفطار المريض فان المرض مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة
مطلقا صوما كان او صلوة او غيرهما وكذا في الافطار بسبب السفر او يتركب مع
اعتبار الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنونة جنونا مطبقا فانه من حيث انه
صغر لا يوجب هذه الولاية قوله ثم اعتبار الجنس في النوع ان يتركب مع اعتبار
النوع في الجنس مثاله كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها
من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها او يتركب
مع اعتبار الجنس في الجنس مثاله كالولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس قوله ثم اعتبار
النوع في الجنس ان يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس مثاله كما في عدم الصوم على
الصبي والمجنونة فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى
النية ثم الجنس وهو العجز كخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة قوله

وقيل بالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي وجود
الحكم عند وجود الوصف وبتفي الطرد وبعضهم زاد على الوجود عند الوجود العدم
عند العدم ويسمى الطرد والعكس قال المحقق الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث
يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته
للعلية على مذاهب والحاصل عليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها لا يفيد
قطعا ولا ظنا وهو مختار ابن الحاجب قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز
جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقطع بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص
قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول
اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل تعمد بتناوله النص لا عند القائلين بمفهوم الشرط
واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيحتاج من حكم
النص المذكور بطريق المجاز حينئذ عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم
الوجوب كذا في التلويح قوله لان العلل الشرعية امارات دليل اقامه الدليل على ثبوت العلية
بالدوران والدوران مطلقا لا يفيد العلية استدل القزال على انه لا يفيد العلية بان
المقتضي لعلية الوصف ح اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل
اما الاول فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد في صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم
هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض احد مفسدات العلة
والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفي الفساد الا بسلامتها
لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد للصحة وذلك ان عدم المانع وحده
لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح العلية وجعله صالحا للتعليل به
وهو المطلوب واما الثاني فلان الانعكاس لو كان شرطا في صحة العلية لكان شرطا في العلية
وليس كذلك ويرد عليه ان المنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل فقوله
وليس كذلك ويرد عليه ان المنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل فقوله
مسلما ليس كما ينبغي الا ان يقال معناه قررنا على ما فرغ العلامة التفتازاني او يقال
هذا المقام من مجاري استعمال التسليم لان المسلمات هي القضايا التي تكون غير بينة
ويكون تسليمها لينبني عليها الكلام اما على سبيل حسن الظن بالمعلم او على سبيل الاستكشاف
والتشكيك فيها سواء استعملها المستدل كما في القياسات الخلفية او المعترض كما نص
عليه الفاضل الاسبهري فعلى هذا يكون القول بان التسليم وظيفة المعترض دون
المستدل غير مسلم قوله والقياس نادر اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك
انما اشترطوا من قيام النص في الحالين ولا حكم له اذا لم يوجد الاثار والاعبرة بالنادر
في احكام الشرع فلا يجعل اصلا فيما هو اعم الا كان بان يبنى عليه بتوة العلية
قوله واما حكمه فالتعدية اي تعدية حكم النص الى ما لا يبنى فيه وزاد القاضي الامام ابو
زيد ولا اجماع قوة الرأي فيه حتى قيل قد تجعل التعدية شرطا لقياس بقوله او ان يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المعدى حكما شرعيا وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها او يكون مقدمة عليه
وجعلها هنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه وحروجها هي وبينه
تناف اجيب بان المراد من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما او قيل المراد
بكونها شرطا انها شرط العلم لصحة القياس لا بشرط نفس القياس ثم لا يخفى ما في
حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشرع الاثر الثابت فيكون غير والتعدية
نفس القياس فلا يكون حكمه اللهم الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذي يدل
عليه القياس فعلى هذا لا يكون فوله اي القياس بيان المرجع وهو خلاف الظاهر
وانما قالا اتفاقا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا
القياس والتعليل واحد وعند الشافعي التعليل اعم من القياس حيث جوز التعليل
بالقاصرة وقال ان كانت العلة متعدية تسمى قياسا وان كانت قاصرة تسمى تعليلا
مستقيما واحتج بان المعنى المستنبط لمن النصوص لما كان من جنس الحجج التي يتعلق
بها الاحكام الشرعية وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع
او لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان
او عاما وهذا لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملاءمة والعدالة
بالتاثير والاخالة او العرض على الاصول لا يقتضي تعديته بل التعدية باعتبار
عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه وبان التعدية توقفت على صحة
العلية اجماعا فلو توقفت صحة العلية عليها لزم الدور وحجتنا ان العلة القاصرة
لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التعليل التوسل
الى معرفة الحكم وهذه الفائدة ههنا معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم
بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوصل به الى معرفة الحكم
في غير الاصل لانه لا يفيد تعديه فان قالوا التعدية بالعلة القاصرة تفيد اختصاص
النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل
فاذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل
بالمتعدية لجواز ان يكون الحكم معللا بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب
عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال حكمها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها
بل على وجودها في غير الاصل وح ينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر اذا قالوا
قبل هذا الخلاف مبني على الاختلاف في جواز التعليل لتعدية الحكم الى فرع فيه نص
فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز
التعليل بها فحض عليه لقائل قوله حكما للتعليل لانه ما له يقع عند ناهي لو
خلا التعليل عن التعدية كان باطلا وعند الشافعي وجماعة من اصحابنا منهم الشيخ
ابو منصور التعليل جائز عندنا بدون التعدية حتى جوزوا تعليل حرمة الربوا

في النقدين بالثمنية قوله فلا تعليل تحقيق الكلام اذا ثبت فلنا ان مايقع التعليل
لاجله اربعة اقسام الاول اثبات السبب او وصفه الرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه
وشرطه باوصاف معلومة بان يكون المعدى حكما شرعيا بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه وان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله والتعليل الاقسام الثلاثة الاول
ابتداء باطل الا التعليل بطريق التعدية لان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع
لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع وليس بمثبت ابتداء وفي اثبات السبب
او وصفه اثبات الشرع بالراي اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات وصفه
فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل
السبب به فكان في ذلك نصب الشرع بالراي ايضا وفي اثبات الشرط ووصف ابطال
الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا
ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء ورفعا للحكم الثابت
ونسخا له وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف
الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل
الشرط وفي اثبات الحكم ابتداء او وصفه نصبا لشرع ابتداء وليس كذلك الى العباد
واما القياس لان الاعتبار بامر مشروع فبطل التعليل بهذه الاقسام جملة وبطل
التعليل بغيرها ايضا لان غيرها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق
الا الرابع هذا تقرير كلام فخر الاسلام قال صاحب الميزان لا معنى لقولهم ان يقول
ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة
علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد
به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع لانه
يتصور في الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شئ فهو مسلم ولكن في
الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شئ كما في الفصل الاخير بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم قوله واختلف في تعدية السبب اختلف بين الفقهاء
ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل والخلاف
ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا
في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص
او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل آخر فقال بعض اصحاب الشافعي
لا يجوز وهو مذهب عامة اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار
بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في آخر
باب حكم العلة من اصوله وانما انكرنا هذه الجملة اذ المرجو حد لموقوع الشرعة اصل
يصح تعليله واما اذا وجد فلا باس به ومن هذا يتبين ان المراد من قولهم والباب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والتعليل للاقسام الثلاثة الاول بالعلل لانها ابتداء لا بطريق التعدية
وان قال صاحب التنقيح لم ادر ما مراده وظهر ان كلامه سالم عن الاضطراب وان ظن
من وقع في الاضطراب انه مضطرب في هذا الباب ووجه قول من انكر ثبات الاسباب
والشروط بطريق القياس انه لابد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا
اللواطة على الزنا في كونها سببا للحد لابد ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك
بينه وبين اللواطة ليمكن جعلها سببا له ايضا وحتى يكون الموجب للحد المعنى المشترك
فيخرج الزنا واللواطة عن كونها موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية
الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب
لسببية الحد قوله اي افهام المجتهدين فاللام بمعنى عند اضافة الى الاشارة الى
المعهود كما هو مذهب البصرية او عوض عن المضاف اليه كما هو مذهب الكوفية وانما
فسر الافهام بذلك اذ افهام العلوم كالاوهام ولذا قيل العلوم كالهموم وان عاش
الفتى عام قوله وهو المسمى قياسا جليا اعلم ان القياس جلي وهو ما سبق الى الافهام
وخفي وهو ما يكون بخلافه ويسمى الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس
خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت
بالنص والاجماع والضرورة لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
يراد به القياس الخفي قال في التحقيق قال بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي
هو القياس الخفي وانما سمي به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر
فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان
مجرد حكما بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان واخذت بالقياس
اراد بذكر التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف
هذا الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لما لم يتوجه عندي لانضمام معنى آخر
الى القياس الظاهر الذي يوجب العمل بما اخذت به وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان
اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تاثيرا كان
استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ثم الاستحسان دليل
عندنا وعند الحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع
يعني من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم لانه لم يا خذه من الشارع وهذا الكلام حسن ولا صادر عن رويه
لكن نقول من استحسن فقد شرع وذلك انهم اثبتوا صحة الاستدلال باستصحاب
الحال وعامة اصحابنا على انه باطل لانه يثبت به حكم شرعي وبيقى وبيانه ان نسلم الله
تعالى ثم اعلم ان بعض القادحين طعن على ابي حنيفة واصحابه في تركهم القياس
بالاستحسان الثابت بالراي وقالوا ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس

والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من جملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه
انه من دلائل الشرع ولم يقع عليه دليل بل هو قول لما اشتهى فكان ترك القياس تركا
للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى وشهوة نفس فكان بالملائم الى القياس
الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد
الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره
وانهم قد ذكروا في مواضع المواضع انما ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان به
فكيف يجوز ان ناخذ بالباطل والعمل به وذكروا في جنس اطلعني ما يدل على
المراد فابو حنيفة اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول بالدين بالتشهي او عمل
بما استحسنه من غير دليل شرعا ولكما نقول الاستحسان لغة هو عد الشيء واعتقاده
حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم لدليل ينقدح عليه
نفسا او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق الى الافهام حتى لا يطلق
على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير خلاف ثم ان الغلب
في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي
تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند الكل
وقوعها في مقابلة القياس الجلي شايع وبعد اذا كان اقوى من القياس الجلي والظاهر
المراد به والخصم انكر التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وسببها التمييز بين حجة
وحجة وان انكر كونه حجة فهو باطل لانا بينا انه اسم لدليل منفق عليه وليس عملا
بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي في المتعة استحسن ان تكون ثلاثين درهما وفي
الشفعة استحسر ان يثبت للشفيع الشفعة في ثلاثة ايام ومالك بن انس ذكر
لفظ الاستحسان في مواضع من كتابه قال المحقق في شرح المختصر والحق انه لا يتحقق
استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح محلا للخلاف لان بعضها
مقبولة اتفاقا وبعضها مردودة بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا
فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين
القبول والرد ان نقول ما المعنى بقوله ينقدح ان كان معناه ان يتحقق ثبوته
فيجب عليه العمل به اتفاقا ولا عاجز لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير
واما بالنسبة اليه فلا معنى لكونه بمعنى انه شك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا يثبت الاحكام
بمجرد الاحتمال والشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وهذا ايضا مما لا نزاع
في قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل
العدول لاخلاف النظير لدليل اقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل
العدول عن حكم الدليل الى الدليل لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير زمان
المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وكذا في شرب الماء من

السقاء من غير تعيين الماء وبدله وهذا ايضا مترددو ذلك ان مستند مسلم
اما العادة المعتبرة من جريانه في زمانه عليه السلام فقد ثبت بالسنة او جريانه
في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غيرهما فان كان
نصا او قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيا غير مما لم يثبت حجيته
فهو مردود فتامل هذا واورد على هذه التقاسيم ان ترك الاستحسان بالقياس
يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر
الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه
قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله
في مقابلة القياس على الاطلاق كان الكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين
المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما عرف معناه واستقرت
الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه فهو حجة عند الجميع بلا خلاف كذا في التلويح قوله
كما في الاستصناع فما فيه تعامل الناس بان يامر انسانا ليعمل له شيا مثلا بكذا ويبين
صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا ويسلم اليه الثمن ولا يسلم انه يجوز والقياس يقتضي
عدم جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه قوله
كما في طهارة الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء
لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر لينظهر ولاني الدلو تنجس بملاقاة الآنية
النجسة والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة
والضرورة اثر في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص قوله ولهذا
قال في التلويح الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار
يتحقق تقابل القسمين في كلامن القياس والاستحسان والمراد بظهور الصحة
في الاستحسان ظهورهما بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما
يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم
الى وجه القياس معنى دقيق يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان قوله كسؤر
سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم الجامع السبعية وهذا معنى
ظاهر الاثر لانها يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السؤر وطاهر استحسانا
لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع
بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسؤر سباع البهائم
انما كان نجسا باعتبار انها تشرب بلسانها فيختلط لعابها بالماء ولعابها يتولد
من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تشرب بمنقارها ومنقارها طاهر بذاته
لانه عظم جاف وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فلا يختلط لعابها بالماء فلا
يتنجس الماء قوله لمناسبة ظاهرة بينهما ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى

وخر الكفار اى سقط ساجدا قوله لا يجب قرءة مقصودة يعني بطريق الاستبداد بنفسه
ولهذا لا تلتزم بالنذر كما لا تلتزم الطهارة وانما المقصود تحرى ما يصلح تواضعا
ليحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود لله تعالى استكبارا او لا قتدا
بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في
مواضع السجود والركوع في الصلوة يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع
في الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت
الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز
اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصودة بنفسه ثبت ذلك بقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا قوله ولترجح الاستحسان عند التعارض
الا اذا قوى اثره وضعف اثر القياس ترجيح الاستحسان بقوة اثر باطن وقليل
الوجود فانه لم يوجد الا في مسئلتين او سبع على ما ذكره القاني وقد صرح به
صاحب التحقيق ايضا ونقل عن اناطي ان ترك الاستحسان والعمل بالقياس نادر
لم يات منه غير اثنتي عشرة مسئلة ولنوردها مجردة عن التعليل الاول مسئلة الدلو
كما بينها للص والثانية اذا اقام رجلان البينة لكل منهما على ثالث حتى بانا رهنه
هذا العين التي في يده وا قبضها له ولم يذكر تاريخا ففي الاستحسان يقضى بان
العين رهن عندهما ويجعل كانهما ابتدا هما معا وفي القياس تهاترت البينتان ولا
يثبت الرهن به ناخذ اما لو اقامها على بيت ففي الاستحسان يكون في يد كل منهما
نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف
والثالثة ذكر في كتاب بيوع الاصل وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه وبين المسلم
في دينار المسلم فيه ففي القياس يتحالفان ويتفاسخان وبه ناخذ وفي الاستحسان
القول قول المسلم والرابعة ذكر في كتاب رهن الاصل وهي ما اذا وقع الرجل
لامراته رهنا بمهرها المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان يجوز ان يكون رهنا
بالمتعة وفي القياس لا يكون رهنا حتى او هلك عندنا لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة
الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه ناخذ والخامسة ما اذا غصب العقار فانه
يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول
ابي يوسف وبه ناخذ والسادس ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد على رجلان
بالاحصان فاراد القاضي رجمه فوجد الامام شاهدين عدلين وبقي عليه ما
بقي وفي القياس يجد حينا لكل مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا
والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة
ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن والحد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم
وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل الحاسب من مسامتة آخر

بالخصومة ثم لحق المولى بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينعزل الوكيل
بذلك وفي القياس ينعزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه والمعتوه
ابن بالنكاح من امة الغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع
الشراء للابن لا للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل في
بئر حفرها في طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر والآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا
ووجد بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول ابي حنيفة الاول يجعل اثلاثا ثلثها على الحافر
وثلثها على الاوسط وثلثها هدر وفي قول ابي يوسف الاول نصفها على الاول ونصفها
هدر وفي قول محمد الثالث كلها على الثاني وفي القياس يجعل دية الاول على الحافر ودية الثاني
على الاول ودية الثالث على الثاني وتكون الدية على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم
ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس
في ذلك قول محمد وان القول الآخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشرة
ما في نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او لامته هذه بنتي او قعت العتق في هذا
بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشرة ما في طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت
ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففي القياس لا تصدق ولا يقع الطلاق
وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس وترك الاستحسان ولو قال لها اذا حضت
فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد في هذا لانه لا يعلم الحيض
الا من جهتها بخلاف الولادة ثم اقول عند صاحب التحقيق الخمسة الاول من تلك
المسائل ثم قال رجع ابو يوسف في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته
لكنه صور المسئلة الاولى اذا قرأ آية السجدة في ركعته فسجد لها ثم اعاد ها في الركعة
الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا يلزمه وهو قول
ابي يوسف ولا يخفى ان ما ذكره بغاير ما ذكره المص فعلى ما ذكر ويكون ترجيح القياس
على الاستحسان في ثلث عشرة مسئلة والله اعلم قوله على كل الاستحسان اي على جميع اقسامه
قوله وثانيه مردود يعني القياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل
فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من
الاستحسان مرجح عليها الصحيح ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا
وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس من الاول
تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح
الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس
كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسوى اتفاق
القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك
باختلاف النوع كذا في التلويح قوله فيما لم يفسد يعني في هاتين الصورتين قوله

والمستحسن بالقياس الخفي يعدى الاستحسان بالقياس الخفي يقع تعديته الى محل آخر
لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
التعدية كما عرفت لا غير اذ المستحسن يغيره من الاثر والاجماع والضرورة فلا معدول به
عن سنن القياس ومن شرط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس
المار قوله يوجب يمين المشتري فقط اي لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما لا تفقا
على البيع فقد تفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البايع شيئا
في الظاهر بل البايع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها فكان القياس ان لا يمين
لاحد منهما لكن في الاستحسان يجب اليمين على البايع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب
تسليم المبيع باحضار اقل الثمنين الذي يقر به والبايع ينكر تسليم المبيع لما يقر به المشتري من
الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البايع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول
الثمن اليه وهذا الحكم الذي هو وجوب التحالف قبل القبض تعدى الى وارثيهما حتى لو مات
المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما
لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد فوارث البايع يطالب وارث المشتري
بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف اليها وتعدى
الى المؤجر والمستاجر كالقصار ورب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل ان
ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع
ويمكن ايضا ان يجعل كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف
بينهما قوله واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب
يمين البايع الا الاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البايع اذ المبيع سلم اليه فكان
ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف يقتصر على مورد
النص ولا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة
مقبوضة قائمة لكان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف بينهما لان التحالف
بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ التراد يشير الى جريان التحالف
بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد يجري التحالف بين
الوارثين لانا نتحالف لما رصار اليه عنده وباعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا
ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده
والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف
الثمن فان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند

حط الثمن قوله وهذه المقدمة لانا فى ما سبق اشارة الى دفع ما يقال كيف يصح تعدية
المستحسن بالقياس الخفى وقد سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير
فرق بين الجلى والخفى وتقرير الدفع ظاهر قوله وهو ليس بتخصيص للعلة اعلم ان تخصيص
اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة فى بعض الصور
لمانع جائز عقلا القاضى الامام ابى زيد والكرخى وابى بكر الرازى واكثر العراقيين
من اصحابنا وهو مذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة وذهب بعض المشايخ
الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعى وهو مختار صاحب التنقيح والصحيح
من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت
امارة بجعل جاعل فجاز ان تجعل امارة للحكم فى محل وان تجعل امارة فى محل كما جاز
ان تجعل امارة فى وقت دون وقت وتخلف الحكم عنها فى بعض المواضع لا يخرجها عن
كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل المواضع بل الشرط فيها علية
وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب فى الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر
عنه فى بعض الاحيان وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان
وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة تقدح به وذلك لان الوصف الذى جعل
علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثانى
والثانى ظاهر الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان على الشرايع
امارات وادلة على احكام الشرع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع فى كل وصف ان هذا
الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة ثم من
اجاز من مشايخنا تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين
بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى تخصيص العلة
وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم
قائلون بالتخصيص فرد للنص وقال وهو ليس بتخصيص العلة على ما توهمه البعض
وحاصله انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك
لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا
فلا اعتبار للقياس فى مقابلته اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا
لانه مثل النص فى ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان ضرورة لان فى موضع الضرورة
فكان الراجح
اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلى وارجح منه فكان الراجح
فى مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام
العلة فلم يكن من باب التخصيص فى شىء قوله واما دفعه فبوجوه قال المحقق فى
شرح المختصر الاعتراضات كلها راجع الى منع او معارضة والامر تسمع وذلك لان
غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام لعوام منعه

عن اثباته والاثبات به انما يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض
لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم فالدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل
بالقدح فى صحة تمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته
بالمعارضة بما ينافيها وهو تمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود
الاعتراض فلا يسمع فلا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جوابه افساد
بالفاسد ولا يغنى بان الفاسد ينبغى ان يجاب بالفاسد بل ان يجاب به الفاسد
فهو فاسد لانه وان كان صحيحا فى نفسه فانه من حيث هو جواب لم ينبغى ان يجاب
ومن حيث انه ليس متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغاله بما لا حاجة به اليه يكون
فاسدا واعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان
يقال لو صحت مقدماته دليلك وهو جارية فى صورة الفلانية لوجب ان يثبت
الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة انما منعت وانتهض
المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها قوله
الاول النقض وهو عبارة عن ثبوت الوصف فى صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن فى
جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين القسم الاول فيما يمنع المستدل وجود
الوصف فى صورة النقض حين منع المستدل وجوده او قيل منعه قيل فلم قلت بوجد
الوصف فى صورة النقض يحصل النقض فيتم ابطال دليل الخصم فكانه يتمكن من
الابطال فكذا من مقدماته وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان
وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعى
هو الانتقال بالحقيقة وان لم يكن وجود الوصف فيها حكما شرعيا فللمعترض ان
يقيم الدليل على وجوده لانه كون هذا اتماما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب آخر ظاهر
بخلاف ما اذا كان حكما شرعيا فان جانب الانتقال فيه ظاهر وقيل لا مانع له طريق
القدح الاول من النقض واما ان لم يكن له طريق اول يجوز وذلك ان غصب المنصب
والانتقال انما ينفيان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يتركهما والا فالضرورة
تجوزهما البحث الثانى اذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة والاصل دليلا
موجودا فى محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها
فقال المعترض فينتقض دليلك لوجوده فى محل النقض بدون حكمه قوله وهو وجود
العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقال من نقض العلة
الى نقض دليلها قال ابن الحاجب وفيه نظر ووجهه الشارحون بان هذا انتقال
من اعتراض الى اعتراض وغير الممنوع هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال وبه صرح
المحقق بان القدح فى دليل العلة قدح فى العلة والقدح فيها مطلوب المعترض
فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة بعينها ولو ادعى وجود المانع ونقال لم يلتزم

شبكة الألوكة www.alukah.net

اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها وكيف كان لم يثبت العلية كان مسموعا
بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر والقسم الثاني فيما يمنع المستدل عدم
الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقا وهل للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم
قيل نعم اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له طريق اولى
بالقدح كما تقدم قوله نحو خروج النجاسة اي من بدن الانسان علة الانتقاض
فنقوض بالقليل يعني لو كان الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل
الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب عنه بانا لا نسلم انه خارج
فان الخروج هو الانتقال من مكان ظاهر ولم يوجد هذا المعنى عند عدم السيلان
لان النجاسة اذا لم تنتقل تعد في محلها فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا قوله
وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على
معنى آخر وهو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت
باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه
التثليث لانه انما شرع لتوكيد التطهير المعقول كالغسل ولا يفيد التثليث في المسح
كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة
ولهذا كان الغسل فيه افضل والتثليث توكيد لذلك قوله نحو خارج نجس يعني
الدم خارج نجس فيكون ناقضا فنقوض بالاستحاضة وسلس البول فيرد بان
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فان الخارج النجس حدث في السبيلين لكن
اذا استمر الخارج كما في المستحاضة وسلس البول يصير عفوا ويسقط حكم الحدث
في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب بادآء الصلوة فكذا هنا اي مثل الاصل
الفرع وهو الخارج من السبيلين في انه اذا استمر يصير عفوا ضرورة توجه الخطاب
بادآء الصلوة فلم يجعل عفوا في الفرع عند الاستمرار كان الفرع مخالفا
للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي الغرض من التعليل في جعله عفوا
كالاصل فلا يكون نقضا قوله والهذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتاخرون
تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف
وعند الاكثرين ظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم
يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل
الجدوى كذا في التلويح وفيه بحث وهو انهم جوزوا في شركة الغنان ربح ما
يضمن بمثله بجهة المضاربة الجائز فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا فيها ان
يكون قدر رأس المال غير مضاربة كما جوزوا في المضاربة فيلزم القول بتخصيص العلة فلا

بد لمن يجوزه ان يبين المانع الذي تخلف لاجله الحكم قوله واما التخصيص لعلة الاختلاف
في العلة المستنبطة واما في المنصوصة فالجمهور في المستنبطة فاكثرهم على الجواز
في المنصوصة ومنعه بعضهم قوله الاول مانع من انعقاد العلة وذلك جنسا كالدين
فانه اذا اقترن وثره لم ينعقد الرهن علة وحكما فيما اذا اضاف البيع الى الحر فانه لم ينعقد
البيع لعدم المحل اصلا قوله والثاني مانع من تمامها اي تمام العلة وهو ما اذا اصاب
السهم حائطا مثلا فرد عن سننه وكما اذا باع عبد غيره فانه يمنع الانعقاد في حق الملك
لانه ليس له ولاية على الملك شرعا فلم يصدر التصرف من اهله مضافا الى محله عن ولاية
شرعية في حق الملك لكنه ينعقد تاما في حقه لوجود المجموع في حقه وفائدة الانعقاد
النفاذ عند الاجازة وفائدة عدم تمامه بطلانه عند عدم الاجازة قوله والثالث
مانع من ابتداء الحكم كدفع المرتهن الرهن عن نفسه بالدين او بتركه بجعله امانة وكخيار
الشرط من قبيل اضافة الحكم الى سببه اي خيار ثبت بسبب الشرط فان الخيار اذا كان
للبائع يمنع ثبوت الحكم وهو الملك للمشتري ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب
والقبول قوله كما اذا اندمل اي تماثل وصلح يقال اندمل الجرح تماثل كذا في الصحاح
قوله وكخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن
من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولو تم الحكم لا يتمكن من ابطاله ابتداء كما في خيار
العيب كذا قيل فتامل قوله وكخيار العيب فانه يثبت الملك بمعنى تاما حتى كان له
ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء لكن عرا لازم حيث
يثبت له ولاية الرد قوله فان قيل ايراد على كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع
مانعا من لزوم الحكم قوله قلنا حاصله اختيار الشق الثاني واجاب صاحب التقرير
اختيار الشق الاول فقال المراد به القتل في الحال فان الجرح قائم ووجود القتل به ممكن
فيه لشبهة بهذا الاعتبار قوله كما ان البيع المطلق اراد به ما يقابل المقيد بالشرط
ونحوه علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم البيع المطلق بزوال وصف الاطلاق قوله
او لنقصانه اي لنقصان وصف هو من جملة الركن العلة او شرطها قوله علة للانتقاض
اي لانتقاض الوضوء وعدم الجرح معدوم في العذور فلا يكون علة قوله وهي منع مقدة
بعينها اي مانع السيلان او بدونه وبيتي مناقضة وصاحب التنقيح خصها بما قيده
بالمنع مع المهند قال في التلويح المناقضة عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة
الدليل سواء كان مع السند او بدونه وفصل الاصوليين هو عبارة عن النقض وتحولها
الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم
بمنزلة السند لهود كذا في التحقيق وغيره وذكر في كتب العقود ان الممانعة هي امتناع المدلل
عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل فهي اصل المناظرة لانها وضعت على مقابلة
الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي على السائل لزوم ما الزم

اثباته عليه والسائل مدعى عليه فكان سبيل الانكار فلا ينبغي للسائل ان يتعدى الى
غيرها الا عند الضرورة قوله ففي المؤثرة اما في نفس الحجة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة
من اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومها في الاقيسة اذ العلية قلما تكون قطعية
بخلاف حكم الاصل ووجود العلة فيه وتشعب مسالك العلية فيتعدد طرق التفصيل
عنها وعلى كل واحد منها ابحاث فيطول القيل والقال وبكثرة الجواب والسؤال وقد
اختلف في كون منع العلية مقبولا فقيل ليس بمقبول والمختار انه مقبول لان الوظيفة
يقبل لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد ظنا ويكون
المناظرة عبثا واجيب الممانعة بوجهين الاول القياس حده وحقيقته ان الحاق
فرع باصل بجامع وقد حصل واذا ثبت مدعاه فلا يكلف باثبات ما لم يدعه واجيب
بمنع كون حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل بجامع تظن صحته
وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقا ولم يوجد الثاني بجواز المعارض عن ابطاله
دليل صحته اذ ظن عدم العلية من كون الوصف طرديا او ابدا وصف آخر وغير
ذلك مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد لوجد ولو وجد لاظهر فانما
لم يظهر علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع يكفي دليلا على انه صحيح فلا يسمع
المنع ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان واجيب بانه يقتضي ان كل
صورة عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع
بل حق دليل النقيض اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الآخر هذا تحقيق الكلام
وفي هذا المقام قال في التلويح ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب
الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها
لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع
الحكم او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم عرضا او
يكون منتفيا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح الا بعد ظهور التاثير
ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع
فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب
وبيان انه ليس كذلك قوله وفي الطردية الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه
كما بينها الحص وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين منعه في نسبة الحكم اليه
ان الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل
والممانعة في نسبة الحكم اليه هي منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثل الاول يتحقق
في قول الشفعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب
بالاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع
يلزم من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع
وهو الافطار يتعلق به ما الوصف وهو الجماع مع تسليمنا تعلق الحكم وهو وجوب

الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ اكمل جناية لا بالجماع بدليل
انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي زنا يوجب
الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطي حلالا في نفسه
ولهذا لان الجماع الذي الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح فعرفنا انها متعلقة على
الافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء
فثبت الحكم بكل واحد منها ومثال الثاني قولنا في تعليل الخصم بمنع الاذن بانه ركن في الصوم
فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم انا لا نثلث هو السنة والاصل في السنة فيه التكميل
بعد تمام الفرض لان السنة هي الكمال المفروض في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه
كما في اركان الصلوة الا ان الفرض وهو الغسل لما استغرق محله صار الى التكرار ضرورة
والفرض في المسح لما لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه
زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصير الى التكرار لعدم الضرورة ومثال
الثالث قولنا في تعليل الخصم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها حاملة
باذن النكاح لعدم الممارسة بالرجال لا نسلم انه وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات
الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع او قولنا في تعليل في الاشياء
الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد
من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع فيها
بزيادة شرط اظهار الخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم
لان الطريق فيما يشتد اليه الحاجة الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط
ومثال الرابع قولنا في تعليل الخصم بان الاخ يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم
البعضية كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا لعدم البعضية
اذ العدم لا يصح موجبا للحكم بل لعدم قرابة موجبة عدم المحرمية قوله او نصلاحه للحكم
الممانعة في صلاح الوصف للحكم انما يصح لانا الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه
حجة لان الوصف كلام المتكلم فكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في
ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر تاثيره منع من ان يكون دليلا وحجة كالجراح لما كان
سببا لوجوب القصاص بوصف التغرير فقيل ثبوت هذا الوصف لا يوجب القصاص
فان قال المعلل لا نسلم ان شرط بل الطرد يعتدى حجة بمجرده التاثير ولا حاجة الى اثبات
التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم واذا لم يكن الوصف بدون التاثير
حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به علينا لهذا اشار فخر الاسلام في شرح التقويم
فتبين مما ذكرنا ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك
بالتاثير وفي التحقيق المراد من صلاحه للعلية وذلك بموافقته العلل المنقولة عن
السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد وافقوا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى وزعموا

شبكة الألوكة www.alukah.net

الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة قوله او في نسبة الى الوصف
الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف انما يثبت للسائل لان اصحاب الرد يضيفون الحكم
الى الوصف من غير انه يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم عند
عدمه وذلك يغرهم في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود عند الوجود بطريق
الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص عليه او مضاف يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط
الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه لانه ليس بشيء فلا بد من دليل يوجب
نسبته اليه وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى آخر سوى
ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك على ان سلمنا انه ليس في الاصل
معنى آخر لا نسلم ان الحكم ثابت بمجرد ثبوته بالاجماع او النص قوله الثالث فساد الوضع
في التحقيق فساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره
بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على
الهيئة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من
التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو وفق المناقضة والدفع لان المناقضة
جعل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر في التقصي عن عهدة النقض بالجواب
او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع فتفسد القاعدة التي بني عليها
المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس
آخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قوله وهو ترتيب نقيض يقتضيه
العلة عليها ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد
وضعه علم عدم تاثيره شرعا كذا في التنقيح وذكر في شرح المختصر فساد الوضع حاله
ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك الجامع الذي
يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص واجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا
يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا في احدهما لثبوت كل من النقيضين مع
الوصف بدلا من الآخر فلو فرض ثبوتهما يلزم انتفاؤهما لان ثبوت كل من النقيضين
يستلزم انتفاء الآخر مثاله كقول الشافعي في كون التكرار في مسح الراس سنة مسح
الراس فيسن فيه التكرار قياسا على الاستنجاء فانا التكرار فيه سنة فيقول المعترض
هذا واسند في الوضع لان المسح الذي هو الجامع اعتبر في كراهة التكرار بالاجماع في
مسح الخف كراهة التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب التكرار فيجب المستدل
بيان وجود المانع من التكرار في مسح الخف فاذ الخف لتعرضه للتلف كرر فيه تكرار المسح
لا نضايه اليه قال في الحصول قلنا هو اعرف بان مقتضى المسح التكرار لا التخفيف
وذا يخالفه وضعه فانه للاصابة واستعماله حيثما لنفي فيه تقليل من المحل قوله الرابع
فساد الاعتبار وهو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه

واعتبار القياس في مقابلة النص باطل وجوابه باحد الوجوه الاول الطعن في سند
النص فلم يكن كتابا او سنة متواترة او مشهورة بانه مرسل او موقوف او منقطع
او راويه ليس بعدل او كذب فيه الاصل الفرع الثاني منع ظهوره فيما يدعيه كمنع
عموم او مفهوم كدعوى اجمال الثالث ان يسلم ظهوره او يدعى انه مؤول والمراد غير ظاهره
لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر الرابع القول بالموجب بان يتاوله
على ظاهره ويدعي انه مدلوله لا يناقي حكم القياس الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى
يتساقطا النصان فيسلم قياسه السادس ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص
اما لانه اخص من النص فيقدم واما لانه مما ثبت حكم اصله بنص اقوى مع القطع
بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم على النص كذا قال المحقق في شرح المختصر قوله
وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه
عضب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية
شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
فالمعارض حتى لا يبتدي مسائلا بل يصير مدعيا ابتداء قيل هذا يشعر بان المعارضة في حكم
الاصل بعد تمام الدليل صحيح والمشهور من اصول فخر الاسلام انها مفارقة وهي عنده مقبولة
عندهم ولا يخفى انه اي عدم قبول العضب كذا نقل عنه نزاع جدلي يقصد عدم
وقوع الخبط في البحث والافهو نافع في اظهار الصواب وثانيها ان المعلل بعد اثبت
كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه
سواء وجد الفارق ولم يوجد لان غاية الامر ان للمعترض ان يثبت في الاصل علية
وصف لا يوجد في الفرع وهذا الاثبات علية الوصف المشترك الموجب للتعدية
كذا في التلويح قوله على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع قد يقال لا حاجة الى ان
يكون الفارق هو المانع بل يكفي مانع سواء كان هو الفارق او لا قوله فيجب
ان يرد بطريق المنع كذا في التوضيح وقال الفاضل فذكره على سبيل الممانعة اولى
لئلا يتمكن الجدلي من رده ولانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل كقول
اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون اعتاق الراهن تصرف في الرهن
بلا قية حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما لو باعه الراهن
فقال قوم من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك
لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يمكن
المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر
حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكنه يمنع توجيه
هذا الكلام فالوجه فيه ان يقول القياس المتعدية حكم المعلل الماضي فيه
دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا لانكم ان ادعيتم ان حكم الاصل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو البيع بالبطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف وان كان التوقف فلا يمكن الحكمان متماثلين تفسيرا تفسيرا وان ادعيت التوقف في الفرع ايضا لزم ما ذكرناه بان العتق لا يحتمل الفسخ قوله السادس المعارضة هي على وجهين الاول المعارضة في الاصل وهي ان يبدي المعترض معنى اخر يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزء اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة وهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده واما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فينبغي استقلال الاول ثم اختلف في قبول المعارضة في الاصل فقيل لا تقبل وقيل المختار قبولها ويتفرع على قبولها انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذي ابداه منتف في الفرع اولا فقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به ازلولاه لم تنتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه ان عرضه عدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل المختار انه ان تعرض لعدمه في الفرع صريحا لزم بيانه والا فلا اما انه اذا لم يصرح به فليس عليه بيانه قد اتى بما لا يتم الدليل معه وهذا عرضه لابيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وربما سلم واما انه اذا صرح به لزمه فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه الوفاء بما التزمه ويتفرع ايضا على قبولها هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تاثير وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح قد اختلف فيه فقيل يحتاج وقيل المختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض احد امرين اما منع ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك الى ان لا يثبت علية ما ابداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل بمقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر في اصل الحلاوة اما منع المستدل عن التعليل بذلك لجواز تاثيره هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعي عليه حتى يحتاج الى شهادة اصل والجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقوت لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول عليه السلام وكان يوزن ومنها المطالبة بكونه وصفا لمعارض مؤثر يقال ولم قلت ان الكيل مؤثر وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة او شبه بخلاف ما اذا اثبت المستدل كون الوصف علة بالسبر فعارضه المعترض بوصف اخر فانه لا يسمع منه من المستدل لمطالبة المعترض بكونه وصفا مؤثرا لان الوصف يدخل في السبر مجردا عن كونه مناسبا وان لم يثبت مناسبة اعني المناسبة

بالنظر اليه او الى الخارج ما يعم الشبه فيتم المعارضة بمجرد ابداء وصف اخر يحتمل للعلية من غير ان يثبت مناسبة ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه وهذه الاربعة لان الظهور والانضباط شرطان في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما او للصائر عنهما ان يبين عدمهما وان يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان للوصف عدم معارض في الفرع وهو ظاهر لا يصلح للتعليل ومنها ان يبين كون وصف المعارض ملغى اذ قد يبين استقلال الباقي بالعلية في صورة ما بظاهر نص واجماع مثاله اذا عارض في الربوا الطعم بالكيل فيجب المستدل بان النص دل على اعتبار الطعم في صورة ما وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء قيل هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو عمم وقال قضيت ربوا به كل مطعوم للحد بشمل بيع لبن ذي اثبات الحكم بالنص دون القياس لانتهم القياس لانا بالقائه والمقصد ذلك لانه لو ثبت العموم كان القياس صنيعا ولا ضرر كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ولا يستدل به والوجه الثاني المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول المعترض اذا كرة من الوصف واذا اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك والمعارضة في الفرع هي التي تعني بالمعارضة عند الاطلاق في باب القياس لان مقصود المستدل اثبات حكم الفرع ومقصود السائل منعه ولا بد من بناء اصل يجامع يثبت المعارض عليه وله الاستدلال في اثبات علية اي سلم من مسالكها شاء على نحو طرق اثبات المستدل للعلية سوى فيصير المعارض مستدلا انفا والمستدل معترضا فينقلب الوظيفتان وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة فقيل لا يقبل وقيل المختار قبوله لئلا يختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض وجلها جميع الاسولة السالفة مع اجوبتها وقد يجاب بالترجيح وقد اختلف في قبوله فقيل لا يقبل لان تساوي الظن الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك والا لم يحصل المعارضة لامتناع قطع بذلك نعم المعتبر حصول اصل الظن وانه لا يندفع بالترجيح وقيل المختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وعلى هذا فهل يجب الابداء اول الترجيح في متن الدليل فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط في العلية فلا يثبت الحكم بدونه فكان جزء العلة وقيل المختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزء الدليل بل شرط له الا مطلقا قابل اذا حصل المعارض واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لان الترجيح جزء من الدليل فلا يحتاج تكرة ذكره في الدليل قوله وهي يعني المعارضة اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم قال في التحقيق المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض لما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه واتيانه دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل

هي ممانعة في الحكم بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول ما ذكرته من الوصف وان دل على
الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال وههنا ابحاث
ذكرناها في بعض تعليقاتنا في الاداب قوله فما يدل ليل المعلل يعني ان المعارضة في الحكم
على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها منا قضة
اي متضمنة لابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ يوجب
خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال دليله
ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة وفي بعض الصور من غير اقامة دليل
مبتدأ في الفرع والاصل فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة
وهي اظهارها علة مبتدأة واحدى خاصتي المناقضة وهي ابطال الدليل معارضة فيها
مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة ضمنية فان قيل
كيف يصح الجمع بينهما وبينهما تنافاة في المعارضة تسليم دليل المستدل وهو يستلزم
صحة دلالته على الحكم فلما ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة
وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تنافاة اذ
المقيد من كل واحد منهما الابطال قوله فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب اعلم ان
المعارضة التي فيها المناقضة نوعان ايضا القلب والعكس اما القلب فهو يستعمل
في اللغة بمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة
والكوز وثانيهما ان يجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب
وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها
فكذا في القياس استعمال القلب الصحيح بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو
تغيير الدليل الى هيئة تخالف التي كان عليها وهو اعني القلب نوعان الاول ان
يجعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان
اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل
اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وهذا النوع من القلب انما يصح فيما اذا علل
المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا
علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا
يصير الحكم الثابت به علة له اصلا مثاله قول اصحاب الشافعي الكفارة حق يجب بالجماع
فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم هذا القلب
معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والنوع الثاني
ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ما خوذ
من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك وجهه الى خصمك
فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على

خصمك

خصمك كما ان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب
هو الحكم والوصف الذي يشهد ثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في
نفسه بمنزلة الشاهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم الخصم الآخر عليه في عين تلك
الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا تكون متناقضة في هذا
النوع من القلب لا يتعلق الا بوصف زائد على وصف المعلل على وجه يكون الزائد تقريرا وتفسيرا
للوصف الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول وانكر بعض الاصوليين استدلالا بانه
اذا لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المعلل فلا يقدح ذلك في دليله وان تعرض لنقيضه فلا
يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد
واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متناقضين لتعذر مناسبتها اياهما واجاب عنه
صاحب المحصول بان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متناقضين وذاتهما قد
امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه
حقيقيا بل اقناعيا ثم ان القلب انما يرد على القاعدة المطردة لا المؤثرة وهو الحق نص عليه الفاضي
وأيد بما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجري في كل طرد جعل الحكم علة والقلب
الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التاثير وما ذكر بعض الاصوليين كان خصمه فتبين ان
الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق وكذا ما ذكره
صاحب المحصول ان القلب انما يصح فيما اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا
لا حقيقيا قوله وان دل دليل المعارض على ما يستلزمه عكس فيقال هو نوعان الاول
تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علة المذكور ورد الى اصل آخر كقولنا ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالصوم فيكون العكس
على هذا ضد الطرد وهذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل لانه كلام من قبل المعلل
لتصحيح علته لا من قبل السائل بل يصلح مرجحا بالمراد منها وانعكاسها على الذي تطرد ولا
ينعكس لافادة زيادة قوة في ظن كون الوصف علة ولا يخفى ان جعله من قبيل المعارضة
التي فيها مناقضة تسامح لان ما استعمل في مقابلة القلب القلب الحق به والنوع
الثاني ان يرد الحكم لا على سنن الاصل بل على خلاف سنته كقول اصحاب الشافعي صلوة
النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالصوم فانه يلزم ايجاب
المضي في فاسده لم يلزم بالشروع واحترزوا به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه
يجب المضي في فاسد فنقول لم لا كان للمذكور وهو صلوة النفل مثل الوصول
وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما يستوي عملهما في الوضوء فان الوضوء
لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل لم يتم بالنذر ابتداء فيلزم ان يكون الشروع
فيه ملزما ابتداء بمقتضى الاستواء واعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس

شبكة الألوكة www.alukah.net

حقيقة اذ العكس المصطلح ما ذكرناه ونعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب وسموه قلب التسوية لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه يرد الحكم الذي على الطرف الآخر وان كان على خلاف سننه اورده الامام فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف ثم ان هذا النوع من القلب مقبول عند البعض وهو اختيار الامام الرازي ومردود عند البعض واختاره صاحب المغني وبين فساده بوجهين احدهما ان السائل جاء بحكم آخر وهو التسوية والمعلل ما نفى التسمية ليكون اثباتها مناقضا لدعواه وحينئذ لا يتحقق المناقضة التي هي شرط صحة القلب وثانيهما ان المقصود من الكلام معناه والاستواء وان كان متحققا في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع وهو الغسل لكنهما مختلفان في المعنى اذ الاستواء في الاصل بمعنى سقوط الفرض وفي الفروع بمعنى ثبوت الفرض والسقوط مع الفرض متضادان فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك يبطل القياس وانما يستقيم هذا التعليل ان لو كان المقصود عين التسوية وليس كذلك قوله بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يتحقق الا بنقيض حكم المعلل قوله بطريق شمول العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا قوله بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق لقصورا لشقيقة فالعلة هي قصور الشقيقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله فالمعلل اثبت حاصله ان هذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على الصغيرة لاخي تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والمعترض نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ اجماعا لانه اقرب الناس اليها به دلاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة قوله نفى انها زوجها اي اخبرت بموت زوجها اذ النفي لا خبار بالموت فتكحت بعد العدة زوجا آخر وجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول فهواي الاول احق بالولد عند ابي حنيفة لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فصار كما لو كانا حاضرين وابو يوسف ومحمد يعارضان بان الثاني صاحب فراش حاضر والفساد لا يخل به فيثبت النسب منه كما لو تزوجها بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا هنا والمعنى ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا كما لو كان الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والآخر غائب يثبت النسب من الحاضر فهذه معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول لفراش صحيح والسائل اثبت النسب من الثاني بفراش فاسد فكان محل الحكم مختلفا ففسدت من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم تصور ثبوته من شخصين شرعا فتضمن هذه المعارضة نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واحتيج الى الترجيح بان يقال صحة

فراش الاول بقيام ملكه حقيقة مع غيبته حتى بالاعتبار من حرمة الثاني وكونه صاحب المآ مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فيرجح بالحضرة فيكون للاول قوله وجعلنا رجم الثيب يعني لا نسلم انه جلد البكر علة الرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر قوله اذا ثبت المساواة بينهما ليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه وهو كما يقال هذه الخشبة وهذا الشخص متعفنان لاختلاط لانه محموم تعليله واما اذا ادى الى الجمع عليه كما قلنا في حرمة بيع الحصرم بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالا بان العلة في الاصل ما ذكرتم وهو الطعم والادخار وقد فقدا هذا في الفرع وهو الجص فهذا المعنى متعد الى محل عليه وهو الارز وغيره قال الفناري هذا لمعارضة فاسدة اذ لا اتصال لها بموضع النزاع الا من حيث انه انعدم تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادف العلل على معلول واحد وحينئذ جاز ان يجتمع في الاصل بلا تنافي فحينئذ يبقى بينهما معارضة قال الفاضل البرقندي فيه بحث اذ ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة مع كونه علة وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع معرفات انا نعني لواحد منها الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت وتحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا يرى انه لو وقعت في الخمر فارة ومات ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنها تكتفي بالطهارة النجاسة لتسمها اياها وفي المحيط اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول عند الجرجاني اتحد الجنس او اختلف وقال الهندواني ان اتحد الجنس بان بال ثم بال فهو من الاول وان اختلف بان بال ثم رعف فهو منهما وقال ابو حنيفة ومحمد هو منهما مطلقا وقال الحلواني يجب الوضوء لكل مرة ويقع الوضوء الواحد للكل قوله كبيع الحفنة بفتح الحاء وسكون الفاء ملء الكف قوله لان الخصمين اي المعلل والمعترض قوله لا عند الفقهاء قيل اذا اطلق هذا اللفظ اريد به الائمة الاربعة وسفيان الثوري قوله لجاز استقلال التعليق وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه اي فيه لا لصحة الآخر بل كان من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وليس نظر لان عدم تأثير صحة احدهما عند صحة الآخر كذا في التلويح والجواب ان مدعي اهل النظر لزوم الدور لان لا عدم المنافاة ومحصل ما تمسك به الفقهاء نفي الملازمة بين صحة علية احدا الوصفين وفساد علية الآخر والنظر المذكور انما يقتضي جواز فساد احدهما على تقدير صحة الآخر لا وجوب فساده فلا

يقدح فيما ذكر وامن التمسك قوله السابع القول بوجوب العلة قال المحقق في شرح المختصر القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع قوله كما اذا قال يعني مثاله ما اذا قال الشافعي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فرد القول بالموجب فيقول الخفي عدم المنافاة ليس محل النزاع لان محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضي ايضا محل النزاع اذ لا يلزم منافاته للوجوب ان يجب قوله ابطال ما يتوهم يعني ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم وهو مبني مذهبه في المسئلة وهو يمنع كونه ماخذ المعترض فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه وقد اختلف فان المعترض اذا قال ليس هذا ماخذي عمل بصدق ام لا فقيل لا يصدق لان بيان ماخذ آخر اذ ربما كان ماخذه ذلك لكنه بعاند والصحيح انه يصدق لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه لانه ربما لا يعرف غيره مع احتمال ان للعلة ماخذ آخر واعلم ان اكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه المأخذ لخفاء ماخذ الاحكام وقلما يقع الاول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته وتقدم التحرز غالبا كما اذا قال الشافعي في السرقة حيث علل وجوب الضمان مع القطع بما ذكر وما يتوهم انه ماخذ الخصم وهو الحنفية هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة عن اخذ الحرز مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحرز يعتقد اباحته وقوله ولا تاويل احقر عن اخذ ابائي مال العامل فانه يأخذه بتاويل معتبر في اسقاط الضمان عند وجود المتعة قوله فيقال نعم حاصل الجواب تسليم ان ما ذكر يقتضي وجوب الضمان لكن الماخذ عندنا يسقط الضمان اذا عرض ما يسقط وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابتداء في اسقاط الضمان قوله والثالث اذ يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة قال المحقق عن صغرى مشهورة ويستعمل قياس الضمير وفي اكثر نسخ المختصر غير مشهورة قال العلامة النقاد ان وهو اقرب لان الصغرى اذا كانت مشهورة فهي بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بالموجب هذا ما هنا ضمير قياس يحذف منه كبراه اما لانها بينة الصدق في نفسها فلا يحتاج الى ذكرها واما لانها بينة الكذب في نفسها فلو صرح بها ظهر كذبها فتحذف حتى لا يتبين كذبها ويكون موهما لصدقها وانما سمي هذا القياس ضميرا لان احدى مقدمتيه اعني كبراه من جوده في الضمير اي في الذهن قوله تم ان الحطوية اما ان تحتمل ان يمنع يعني ان المقدمة المطوية قد تحتمل على تمنع مع المقدمة المذكورة تقتضي حكم المعلل فيقتضي قلبا كما في مسئلة عمل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة تقتضي حكم المعلل فيقتضي قلبا كما في مسئلة عمل المرفق

فان المعلل يريد بيان ان الغاية المذكورة في الآية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها قال صاحب التلويح لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طريقا يريد به الرد على صاحب التنقيح في توجيهه كلام المعلل هكذا المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا واذا وجه كلام المعلل كما وجهه المص يكون قياسا قوله لان ما ثبت قربة فشرط النية كالصلوة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ثبت قربة فرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد اذا سكت عن الصغرى واما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان يقول لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة ويكون حينئذ منعا للصغرى لا قولا بالموجب قال الجدليون القول بالموجب في انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان الحق مدعاه او ملزومه او المبطل ماخذ الخصم او الصغرى حتى انقطع المعترض اذ لم يسق بعده الا تسليم المطلوب ولا انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم اقتضاء دليله الى مطلوبه قال ابن الحاجب قولهم ذلك صحيح في التضمين الاول وهو في القسم الثالث بعد الاختلاف مرادي المناظرين فراد المستدل ان المتروك في حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض انا المذكور وحده لا يفيده اذا بين مراده فان منع وسلم البحث وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول ان مرجعه الى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزما له بان يبين احدهما سئاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياسا على الحربي فيقول نعم ولكنه يجب فان قولكم لا يجوز نفي الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لانه اعم فيجب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثاني انا الماخذ لاشتهاره بين النظار وثبت بالنقل عن ائمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا ضير حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده كذا قال المحقق في شرح المختصر قوله والكلام المنقل اليه ان كان غير علة المناسب لقوله الآن والانتقال في العلة فقط لن يقال والانتقال ان كان في غير علة او حكم هو حشو في القياس كما لا يخفى قوله او من علة الى اخرى يعني ان الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول للاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسنه قوله كما اذا قال يعني مثال الاول اذا اعلل وصف ممنوع كما قيل في الصبي المولع اذا استهلك او دبعة تلزمه لانه يضمن لانه مسلط على الاتلاف قلنا انكره الخصم وهو ابو يوسف والشافعي احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان احسنا لانه ازاح اثبات الحكم بما ذكره من العلة ولا يقدح على اثبات تمام العلة لاجل اثبات تمام العلة فيكون لاثبات تمام العلة حتى يقدح على اثبات الحكم قال شمس الائمة وعلى هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذا اشتغل باثبات الاصل الذي يقع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات
الاصل نحو ما اذا علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه
حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيصح بالكتاب على كون
خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في
الابتداء قوله فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة يعني عقد الكتابة لا يمنع عن
الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق
مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر قلنا لو وجب بهذه العلة ان لا
يوجب هذا العقد نقصانا ما مانعا من الصرف الى الكفارة لانما تمكن نقصان فيه لا
يحتمل الفسخ فلا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا
فكان هذا اتيانا بما كان فقه المعلل حيث عمل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة فلو قال
الخصم انا لا نسلم ايضا انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه تضمن معنى يمنع الصرف الى
الكفارة وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى او كفاية المنفعة فقلنا لا يتضمن
كالبيع والاجارة فان البيع بشرط الخيار زال عن ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال
ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ولو بالاجارة فانت المنافع عن ملكه ثم انها لا
يمنعان من الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان الفسخ وكذا الكتابة وان كان فوق
حق المولى كفاية المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه او كالزائل عن ملك
المولى من وجه قوله بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات
اهل المناظرة وادابهم في البحث لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل
والا فالانتقال من علة الاثبات حكم شرعي كذا في التلويح والفرق بينهما ان تعدد
المجلس متعارف في اثبات الحقوق لا المناظرة وان البينة لا تصعب المدعي غالبا
بخلاف العلة قوله قال يجوز واهذا القسم قال بعض اهل النظر ان ابراهيم عليه السلام
حين حاج النمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي
ويميت وعارضه النمرود انا احيي وامیت انتقل الى حجة اخرى وهو قوله فان الله
يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لانا نأتي الحكم
الاول وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له فثبت انه صحيح قوله وقيل لا
وهو الصحيح لما عرفت ان مثل هذا الانتقال بعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم
تعقد الا لاتيان الحق وانما تحصل الاتيان اذا كان الدليل متناهيا فلو جوزنا هذا
الانتقال ولم يجعل انقطاعا اطال المجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى
انه اذا لزمه النقض فانه بعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد
يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى واما
محاجة الخليل ابراهيم عليه السلام فليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة

على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين
بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء
الا بطريق الشبه والمجاز فحين كان اللعين محجوجا بتلك العلة الحجة الا ان القوم لما كانوا
اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه
والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا
الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا كلم بكلام دقيق
يخفى على القوم والخصم ليس يجوز لهان يتحول لاظهار بدركه القوم وهذا لان بحث الشرع
انظار وضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك غير قليل على ضعف احدهما او بطلان
اثر كذا في جامع الاسرار قال الامام الرازي هذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار
مجلسه ان العفو ليس باحياء والقتل ليس باماتة بل الصواب ان ابراهيم عليه السلام
لما احتج بالاحياء والاماتة قال المنكر ابداعهما بلا واسطة اسباب فلكية وارضية
او بواسطتها والاول باطل والثاني قد يقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضي الى
الاحياء وشرب السم يفضي الى الموت فاجاب ابراهيم عليه السلام باختيار الشق
واشار الى ان تلك الاسباب لا بد ان تنتهي الى مدبر هو الله تعالى فبين ان الانفعالات
والحركات صادرة منه تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر ثم اعلم ان الانقطاع على اربعة
اوجه على ما ذكر شمس الائمة الاول وهو ظاهرها السكوت كما اجراه تعالى عن اللعين
بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد
مثل هذا يدل على عجز وعند دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم لا عجز عن الدفع
وهذه الثلاثة في جانب السائل والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات
الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار
مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم وهذا في حق المعلل دون السائل
كما اشير اليه في الميزان قوله كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح في البدن روى
ههنا عن الجلال الرومي وجه لطيف وهو ان ابراهيم عليه السلام قال حين قال نمرود
انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فات شمس المعرفة فان الله تعالى جعل بطن
الارض مشرقا للطلوع شمس الانسان من مغرب القبر الى مشرق الرحم الذي خلقه
الله تعالى وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فات شمس العرفان من مغربها الذي
هو الاستغراق في المعاصي وقد اتى الله تعالى من مشرق المجاهدات فبهت الذي كفر لانه
يقدر على ذلك الاخلاق ليقدر فلا يكون انتقالا وقد يقال ان هذا من قبيل
الانتقال في المثال كانه قال لابراهيم عليه السلام ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها
واتى بالاحياء والاماتة مثالا فلما اعترض جاء بمثال اجلى لدفع الشغب ولم منهما
الاستحياء وهو في اللغة بمعنى الطلب بحيث يقال استحيب الكتاب وغيره وكل شيء الزم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

غيره قلا نسميه ويسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في
الماضي مصاحبا للحال ويجعل الحال مصاحبا لما بعد الشريعة هو الحكم بثبوت امر في
الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء الحكم ثابت
بدليل غير مستعرض بقائه ولا دلالة محتمل لزواله بدليل لكنه التمسك بمثل حاله ثم
ان استصحاب الحال على نوعين استصحاب حكم عقلي واستصحاب حكم شرعي ثبت
تاييده او توقيفه نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفات النبي عليه السلام واجب العمل
لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف وعدم جواز العمل بالاستصحاب
اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل
مغير بطريق والاجتهاد بقدر الوسع احتمال قيام الدليل قوله وهو حجة عند الشافعي
واليه مال الشيخ ابو منصور وذكر انه يجب العمل به اذا لم يوجد دليل فوقه من الكتاب
والسنة وتابعه جماعة من مشايخ سمرقند واختاره صاحب الميزان وذهب كثير من
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه ليس بحجة اصلا
لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان مستدلين بان المستصحب ليس دليلا عقليا
ولا سمعيا على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي
بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ وكذا دليل الشرع لا
يدل على بقائه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكمه الثبوت لا غير قوله
فتمسكوا بوجهين اقول احتج من جعله حجة على الاطلاق بالنص والاجماع والمعقول
اما النص فهو قوله عليه السلام ان الشيطان ياتي احدكم فيقول احدثت احدثت
فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو
عين الاستصحاب واما الاجماع فهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له
اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء آخر وكذا لو تيقن بالنكاح ثم
شك في الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب واما المعقول فهو ان الحكم
متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى
طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه فهذا نوع اجتهاد لا يترك باجتهاد
آخر مثله بل يترجح ويكون حجة على الخصم قوله والاستصحاب عندنا حجة قال
القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح
حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابقاء العذر والدفع
فيجب العمل بمن حق نفسه ولا يصلح لاحتجاج به على غيره وذلك ان الدليل المثبت
لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى مع الافناء بعد
الايجاد ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة اجتماع
المبقي فعلم ان البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير

لكنه

لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز العمل به اذ ليس في وسعه وبذلك
كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ولا يجعل العمل به لغيره كذا في جامع الاسرار قوله
لزوم شمول الوجوه اي كون حجة الاثبات والدفع قوله واعترض عليه باب عن سلب الانوار
بان المعتبر هو الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد فلا يكون
ملزما على الغير كل الظن الحاصل بالتحري قوله والجواب عن الاول انا لا نسلم يعني لانسلم ان لولا
الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع
بعدم نسخها بدليل آخر كذا في التلويح قوله فان قيل حاصل ان هذا انما يصح فيما بعد
وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو
الاستصحاب لا غير قوله التمسك بالاستصحاب يعني الاحتجاج به على اربعة اوجه
الاول الاحتجاج به مع القطع بانعدام الدليل المغير بطريق الحس وبخبر الشارع وهذا
صحيح بلا خلاف بيننا الله تعالى الاحتجاج به في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الاية الثاني الاحتجاج به لعدم دليل مغير بامتعاب النظر والاجتهاد بقدر الوسع
مع احتمال قيام المغير من حيث هو لا يشعر به وهذا النوع من الاستصحاب يصلح لابقاء
العذر ولا يصلح حجة على الغير عندنا لاحتمال قيام المغير عند غيره اذ فوق كل ذي علم
عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام ابي منصور وبعض مشايخنا اذ الظاهر في كل ثابت
بقاؤه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه فلم يظفر به فكان الحكم باقيا ظاهرا
اجتهادا منه فيكون حجة على الغير الثالث الاحتجاج به قبل التامل في طلب الدليل المغير
وهذا باطل بالاجماع لانه جهل محض والجهل لا يكون حجة ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل
كالجهل بالشرايع لا يكون حجة ولا عذرا لمن اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الينا فان الجهل لا يكون عذرا له وكذا من اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من
يسأله عنها فانه يتحرى ويصلي ويكون معذورا وان اخطا جهة القبلة وغير المتحري لا يكون
معذورا الرابع التمسك بالاستصحاب لاثبات حكم مبتدا وهذا خطا محض لان
الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان لانعدام المغير في اثبات الحكم مبتدا تقرير ما سبق
ومعنى قولهذا قلنا في المفقود انه كان حيا فيتمسك به حتى يقوم دليل موته كذلك ملكه
ثابت له فيتمسك به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة لاثبات ملك آخر لكن حتى
لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزول بالشك
وغير الثابت لا يثبت بالشك وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك بالاستصحاب
في ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا به من حيث لم يشعر
به لا قصدا اليه بل باعتبار انه يبقى للوارث الذي كان للموت اذ الوارث خلافة وقد
ثبت حيوة المفقود بالاستصحاب وهو حجة على الغير عندهم فيكون الاستصحاب حجة في
اثبات الارث لكن بواسطة بقاء الحيوة لا ابتداء قوله لانا نقول بعدم المدارك جعله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعضهم حجة للنافي على خصمه فعندنا لا يكون حجة على خصمه اصلا وطريق الاحتجاج
به عندهم هو انهم متى حاولوا نفي شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل
على ثبوته وكل ما لا دليل على ثبوته وجب نفيه ولنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد
علم لبنيه مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك تنصيص على ان لا دليل
ليس بحجة على النفي والدليل عليه ايضا فصل الخصومات فان انكار الخصم لا يكون حجة
للحكم على المدعي حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه وتكليفه بنفسه او بنفس
العين المدعى عليه سبيل بعد سجوده ولو كان لا دليل حجة على خصم لم يبق المدعي على المدعى
عليه سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي قوله باب الترجيح والمعارضة قال المحقق
للفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه
دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية فتعين ان يكون الامارة على الخبر ولا
يحصل ظنا محضا بل لا بد من اقتران امر به يقوى على معارضها فهذا الاقتران الذي
هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم واعلم انه اذا تحققت المعارضة
كان السبيل في دفعها الترجيح فان اسوأ احوال المجيب اذ يساويه السائل في الدرجة
باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب رفعه ببيان الترجيح
اذ لم يندفع بطرق آخر فان لم يترجح للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل
ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلة فان لم يمكنه بترجيح علته
لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال
قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف او التخيير والتمسك
بالترجيح مذكور في التحقيق قوله اذ لا يقع التعارض بين القطعيين وكذا بين
القطعي والظني لان الظني ينتفي بالقطع بالنقيض قوله بعينه حتى يكون الايجاب
وارد على ما ورد عليه النفي ولا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان قوله فان
تساويا فوقع قال في التلويح اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما
ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما تماما هو بمنزلة
التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع
ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لا بتنافيه على التعارض المبني
عن التماثل وحكم الصورتين المتغيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف
لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما في الصورة الاولى عن تعارض الدليلين
المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا
كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فانذلك ايضا
من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد

فحكمها انه كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين
او سنتين قولين او فعلين او مختلفين او آية وسنة في قولها كالمشهور والمتواتر لان
علم المتلو منهما قاطع اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب
او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن
الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين
وح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها القياس وقول الصحابي يصار اليه والا
تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرر الاصول قوله يحمل التعارض
الصوري وهو ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر قوله ويجمع بينهما
ما امكن باعتبار المخلص من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين قوله
صير من الكتاب الى السنة قال في التحقيق الكتاب مقدم على السنة فعند التعرض للعمل
به يصار الى السنة فالسنة مقدم على القياس واقوال الصحابة فعند التعرض للعمل يصار
الى احدهما قوله ولا مجال لهذا اشارة الى ما ذكره صاحب التلويح حيث قال وههنا
بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب
آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة والحديث الواحد
بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا
ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح
السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا الا ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة
او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما
هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم
عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا
في السنة وتقرير الزام هذا مما لا يطابق الواقع فلا يعتبر وقد يرد ايضا بان الآية
والآيتين محدثة في وجوب العمل بهما والاعتقاد بصدقهما فلا اعتبار فيهما بالعدد
فاذا تعارضت آية باثنين تساقطت لان العمل باحديهما ترجيح بلا مرجح فصار رجعها
في حق الحكم كغير المنزل والشارع ادلة اخرى غير الكتاب فيصار اليها ويعمل بها من غير
اعتبار تلك الآيات لانه قد سقط عنا اعتبارها بالتعارض في حق الحكم فلا يلزم
ترجيح سنة وآية على الآيتين وعزى ذلك كذا اقيل قوله ولان الادنى هذا اشارة الى
ما ذكره صاحب التلويح في التقصي عن البحث المذكور حيث قال وغاية ما يمكن في
هذا الباب ان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح عند تعارض المماثل
ويقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان
ويقع العمل بالمتأخر لكن قيل هذا ليس بشئ اما اولا فلتضمنه كون دليل فالمستقل
نابئا لدليل آخر اقوى منه ولاستلزامه ان يترجح الدليل بما هو اضعف ولا يترجح بما هو

شبكة الألوكة www.alukah.net

اقوى واما ثانيا فلان اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا وقد يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل احدهما تابعا للآخر لما فيه من الحكم وانها هاهنا يمكن جعله تابعا لما هو قوة لا يرى ان الشهود اذا كانوا فوقا ثنين لم يجعل واحد منهم في الشرع تابعا للآخر بحيث يرجع ما فوق الاثنين على ما يعارضه بخلاف شهود التزكية فانهم جعلوا تابعين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم القضاء بالحق لا يحال للخصم ان يطعن في الشهود بعد التزكية قوله مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه للعموم يوجب القراءة على المقتدي لورود ه في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السباق والسياق وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانه ينفي وجوب القراءة عن المقتدي اذ الانصات لا يمكن مع قراءته وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فنصير الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه يحتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة قوله كما قال صاحب الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياسين وبين قول الصحابي هذا وفيما اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر ولا بين الاجماع ودليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي كذا في التلويح قوله يعمل باحدهما بالتخيير لان قوله لما كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التخيير قوله فان قيل هذا اعتراض اورده صاحب التلويح حيث قال وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى انها حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره قوله والجواب انا لم نعترض يعني صاحب التلويح بعدما عرض نقل ما ذكر شيخ الاسلام في المبسوط قوله ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية ذكر قاضيخان ان في طهارة لبن الاتان روايتين واما في عرقه فعن ابي حنيفة ثلاث روايات في رواية طاهر وفي رواية بنجس نجاسة خفيفة وفي رواية غليظة وذكر القدوري ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله فقيل الشك في طهارته لتعارض الاثار وفي ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار عن جابر انه عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمار قال نعم وبما افضلت السباع قال لا وروى انس انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لحما للعلة المتولد من اللحم المحض وهذا مردود اما اولا فلانه مثل ما اخبر واحد بطهارة الماء واخبر بنجاسته يحمل طاهرا وطهورا واما ثانيا فلانه يجب تغليب

المحرم على المبيح اذا تعارضا واجيب بان تعارض المحرمين او مثلا مشكل على ان الاول يقتضي التعيين بطهارته وهو ملتزم على الاصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط كما عرفت وقيل الشك في طهوريته لاختلاف الاخبار في حرمة الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لحما للعلة المتولد منه وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدار احد الدليلين بالكلية لا تقرر الاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم اليتمم اليه وهذا لحكم معلوم وكذا الحكم بطهارته كذا في التلويح قوله كقراءة الجر والنصب فان قراءة الجر تفيد جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تفيد عدم جوازه وبهذا الاعتبار ظهر التعارض وانما دفع ما قيل تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مثبتا لنقيض حكم الآخر والتناقض بين الاصابة والاصالة فلا تعارض بين القراءتين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن ترجيح احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع الاتحاد في واحد منها قوله اما الاول يعني المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين لاحدهما التوزيع باضافة شيء بعض افراد الحكم لاحد الدليلين ونفي بعضها للآخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين بحجتهما وثانيهما التغاير اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانها من كسب القلوب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر او الصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الدنيا لا الاخرى الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بما عقدتم ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض

وعند الشافعي تحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت فيشمل القصد
ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو لانتفائها على المعقودة
والقصد وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد محمل فيحمل على المفسر ويندفع
التعارض قوله فان قراءة التخفيف اي قراءة يطهرون بتخفيف الطاء والهاء توجب
حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وسواء كان الطهر
على اكثر المدة او على ما دونه والقراءة بالتشديد توجب حرمة القربان قبل الاغتسال
سواء كان الطهر على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي
والقول بها غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية وبين اقتضاءه
دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة
بالتخفيف على اكثر المدة وبالتشديد على ما دونه لما يقال قوله تعالى فاذا تطهرن في
القرآنين يابى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال اذ لو كان
كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن لانا نقول ان تاخير الزوج الى
الاغتسال بعد انقطاع الدم على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فيحمل قوله تطهرن
في قراءة التخفيف على طهرهن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير زيادة يدل على صنع
كبيتي بمعنى بان وكما يقال في صفات الله تعالى تعظم بمعنى عظم ولا يراد به صفة
تكون باحداث الفعل اشار اليه شيخ الاسلام وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه
توضان اي مرن اهلا للصلوة كذا في عين المعاني قال صاحب التلويح الظاهر
ان الحمل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن فقوله لا يمفهوم الغاية فانه متفق عليه
اقول قد اشتهر في كتب القوم ان مفهوم الغاية مختلف فيه وان قال به بعض
مشايخنا فدعوى الاتفاق فيه مما لا يعتد به وان قال به مثل صاحب التلويح فان
ما ذكره بمنزلة خبر الواحد وهو لا يعارض المشهور وقد خطر ببالي ان الحمل مستفاد
من لعام الذي خص منه البعض لا من المفهوم وهذا مطرد في امثال هذا الكلام
قوله كالحاظر يؤخر عن المبيح يعني اذا اجتمعا يجعل الحاظر ناسخا للمبيح ونقل
عن ابن ابان وابي هاشم انهما يتساقطان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالغرقى
اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام
ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال فالواو بمعناه ودليل
الحرمة وما روي من عرض في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما اية والتحريم
اولا ولان احدهما متاخر فانه ناسخ بيقين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين
ونسبة التناقض الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو
كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو المبيح مرة اولى من الاخذ بالمكرر
الذي فيه احتمال اولان الحاظر ناسخ للاباحة الاصلية او الاباحة العارضة

والمبيح

والمبيح محمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لانا تحققنا ان العمل
بما هو متاخر بيقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا ظاهر على قول بعض العلماء وهو قول
اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في الاشياء كما ذكر في كتاب
الاكراه وكذا على طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وجماعة اهل
الحديث لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك باق الى ان يثبت
الدليل الموجب للحرمة في شرعنا وكذا على طريق ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد لان في تاخير الحظر تقليل النسخ والصحيح
ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة قوله وهو الراد تكرار الشيخ قال في الاسلام
هذا اذا ذكر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا واستدل بقوله تعالى في الاصل
لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اذا كون الاباحة اصلا شاملا على زمان
الفترة قبل شرعنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان
الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان
ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة
بمعنى عدم العقاب على الانتفاع بما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي
لم يعلم تعلق حكم شرعي به فان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع لا
عند من جوز تكليف المحال فانه لم يكن ضروريا كالكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض
المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض
الشيعة والتوقف عند الاشعري والصحيح ومحل الخلاف الافعال الاختيارية التي لا
يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح وما التي يقضي العقل فيها فهي عند هم تنقسم الى الواجب
والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مصلحة فاما فعله
فلازم او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او
تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية
والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا
فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام كذا في التلويح قوله ويحمل
المثبت يؤخر عن النافي المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي
العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والآخر نافي ترجح المثبت
عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي يعتمد الظاهر
كالجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر
وعند عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار يتعارضان لان ما يستند الى صدق
الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه
آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في ذلك ففي بعض الصور عملوا بالمثبت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وفي بعضها بالنافي فقالوا في مسئلة خيار العتاقة وهي اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمثبت فان عروة ابن الزبير روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نافي لانه يبقى على الامر الاصلي أي لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان زوجها كان حرا حين اعتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا يجوز نكاح المحرر خلافا للشافعي فقد اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج من احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه عليه السلام تزوجها وهو محرم وهو نافي لانه يبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف عالمهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل ان النفي لا يخلو من ثلاثة اوجه من جنس ما يعرف بدليل بان يكون سببا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او ما يشتبه حاله فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لصورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث الاوجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بقي على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل الحرفة كان مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان عبدا ابنى خبره على انه بقي في العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر والنفي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل لان الاحرام مما يدل عليه لحوال ظاهرة محسوسة وهي هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواية فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعدله في شئ مما ذكرنا ولو اذا اخبر بطهارة الماء وبخاسته يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته فالمخبر بالطهارة نافي لانه يبقى على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة مثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصورة مما يعرف بالدليل لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في فلاة طاهر ولم يغب ذلك الماء عنه كان عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة لم يقبل خبره فلا

يعارض

يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الطهارة لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيرجح الخبر النافي قوله وعلى هذا الاصل تفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي متفرعة على الاصل الذي ذكرنا في باب الرواية بان تساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا يتظر فيه لمتبين قيل ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت عن احاطة علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي تعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على الاثبات مقدمة عليها ثم ان النفي الذي لا يحيط به علم الشاهد غير مقبولة اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات قوله واما في معارضة القياس اذا تعارض القياسان لم يسقط العمل بهما كما سقط عند الضربة بالتعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل احد القياسين حق عند الله ترجيحا يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما والعمل بالحال الذي هو عدم دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ثبت عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحكم كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليها من كل وجه والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فيصير شهادة القلب دليلا على ذلك وما وجب العمل به من وجه دون وجه يحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا في شرح التقويم قوله في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا وفي التلويح الترجيح في اللغة جعل الشئ راجحا اي فاضلا زيادة كذا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وبهذا قال المحقق في شرح المختصر وذكر امام الهدى ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر في صفا ومعنى كذا في التحقيق وانما قيد بقوله وصفا لان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة وذلك نادر لان مرتبة الوصف المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان بان يسوى الكفتان بما يقع به التعارض ثم يضم الى احدهما شئ لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن مقصودا لولا الاحتمال مثل زيادة حبة على

شبكة الألوكة www.alukah.net

من يترجح على الاخرى بتلك الزيادة ولو ضم الى احدهما من آخر ليبقى هذا راجحا لان
ما ازداد في احدى الكفتين مثل ما في الكفة الاخرى فيكون اصلا تقوم به المعارضة
ويقوم بها الوزن قوله وفي الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين قال القاضي
هو عبارة عن زيادة القوة لاحدى الحجتين المتعارضتين وصفا لا اصلا وهذا
قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف لا يقوم بالحجة لا يوصف به الحجة وبهذا
جودنا فضلا في قضاء الدين قال عليه السلام للوزان حيف اشتري سراويلا بدرهمين
وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نوزن ولم يجعل ذلك الفضل هبة حتى يمنع من الجواز
لان ذلك الفضل يعد وصفا كالجودة حتى لو كان الفضل اكثر مما يقع به الرجحان
بان زاد على العشرة دراهم او دراهم مثلا صار هبة ويكون باطلا لو لم يكن متميزا
كما هو الحكم في هبة المشاع لانه مما يقوم به المعادلة ويكون مقصودا بالوزن فيكون
مقصودا في التمليك فيطل بشيوعه قوله وفي الكتاب والسنة يعني الترجيح بين
المنقولين اربعة اصناف لانه يقع في المتن وفي السند وفي الحكم المدلول للمرة والاداة
وفيما ينضم اليه من خارج ولكل من هذه الاصناف وجوه ذكرت في مواضعها من اراد
الاطلاع عليها فعليه بمطالعة شرح مختصر اصول ابن الحاجب للمحقق قوله وفي
القياس يعني الترجيح بين القياسين اربعة اصناف وفي كل صنف وجوه ذكرها المحقق
في اواخر شرح المختصر وقد اشار المصنف الى بعضها منها قوله واما اشترطها اي العدالة
لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه
ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله والمراد به فضل التاثير
يعني المراد بان يكون وصف احد القياسين لزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الآخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او
السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف بثاتا على الحكم ازداد قوة
بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة قوله اولى يعني ان
قوله انه متعين اولى من قول اصحاب الشافعي انه صوري فرضي لان هذا مخصوص في الصور
خلافا لتعيينه قوله والثالث كثرة الاصول معناه ان يشهد لاحد الوصفين
اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في
مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجرح والجبيرة اولى
من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد لصحة وصف المسح
التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف الحدث وهو الركنية الا الغسل
ترجح عليه قوله قيل زعم بعض اصحابنا رد بعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة
الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والمخبر
لا يترجح بكثرة الرواة فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل

بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل
المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف
من وجه آخر غير ما ذكرنا يبين شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس
الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست
بحجة بل الخبر هو حجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير
مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة وهذا اقرب من القسم الثاني قال
قال ثم الائمة وما من نفع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان
تقرير التوهين الاخيرين فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان الجهات مختلفة
فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح
بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل قوله والرابع العكس ومعناه ان الوصف اذا كان
مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة بالعدم لانه لا يتعلق
به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا
لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم
الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم به وكادة تطعن به
فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء
وتظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح آخر من الانواع الثلاثة كان ذلك
مقدما عليه ومثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح
على قولهم انه ركن فيسن تكراره لانا ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد
والرجل يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة متكررة وليست بركن قوله
واذا تعارض واعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين بشأن احدهما
الترجيح بالنظر الى ذات الشيء ونفسه والثاني الترجيح بالنظر الى الحال اي وصف الذات
فطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن الترجيح يترجح بوان استويا يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وانما قدم الترجيح باعتبار الذات على الحال لعينين
احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فعندما وقع الترجيح به لا يتغير بما يحدث
من معنى في الحال بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتاييد سماه بنسخ
بما حدث من اجتهاد آخر بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتاييد
به لم ينسخ بما حدث من اجتهاد آخر بعد ذلك لان الذات اسبق وجودا على الحال
بنفسها لا على حال ذات اخرى فلا يتم التقريب لانا نقول المنظور كون الذات
في نفسها مرجحا يسبق على الحال على ان الترجيح بالذات والحال قد يتعاندان في شيء واحد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وثانيها ان الذات يقوم بنفسه ولا يحتاج الى غيره والحال قائم بغيره وهو الذات
ومايكون تبعا لغيره لايجوز ان يكون مبطلا لاحله هكذا قال اللقاني وقال صاحب
التنقيح اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح
بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي وقس الوصف الذاتي بوصف
يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي بوصف يقوم
بالشئ بحسب امر خارج عنه والمقدم في ذلك غيرانه عن الذات بالذاتي والحال
بالحالي قصر المسافة ولا يخفى ان هذين التعليلين يابيان الحمل على ذلك وكذا بعض
الامثلة يعرف بالتامل في موضع الخلاف ولقد اصاب صاحب التلويح حيث
الترجيح بالذات يقدم على الترجيح بالحال لوجهين كما ذكرهما المصنف فاخذ منه المصنف
ما اخذ ولم يتفطن بما في هذا الكلام قوله كقولنا في صوم رمضان انه يجوز بنية
قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالنية فاذا وجدت
في البعض دون البعض تعارضا فوجودها في البعض يوجب الصحة في الكل وعدمها
في البعض الآخر يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا فترجحنا
وجود النية في البعض نظرا الى ذاته وهو الامساك الكثيرة فحكمنا بالصحة ولم يترجح
جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة كما ذهب اليه الشافعي لانه ترجيح لمعنى في الحال
وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات اولى بالاعتبار من الترجيح بالحال اقول
الكل تابع لجزئه في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشئ اذا كان ناقصا والبعض
الآخر كاملا لا يكون الكل ناقصا قطعا فالصوم وان كان ركنا واحدا لما تخلى بعض اجزائه
عن النية التي هي شرط الصحة فاتت الصحة ولا يوجب وجود النية في البعض الآخر
وان كانت اكثر صحة الكل وح لا تعارض ولا ترجيح لانا نقول لا نسلم فسادا لاقل الذي
لم توجد النية فيه حقيقة بل يقول هو متوقف على شروع الوقت فان وجد فيه النية
صح والا بطل ونجعل النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجودة في الكل تقديرا قوله
منها غلبة الاشباه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي ذكره صاحب القواطع
وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن والاشباه انما تزيد لو قوة
عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا بالحال عندنا لان الاشباه
اوصاف تصلح ان تجعل علة وكثرة العلل لا توجب ترجيحا لكثرة الايات والامارات
ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل واصول فلو كانت من اصول شتى لم توجب
ترجيحا فكذا هذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد
بصحته فيوجب قوة وشهادة على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة
لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح
بكثرة الادلة لتكذا اقاله قوام الدين قوله وابن عم اى وشبيه ابن العم بوجوه قوله

فان القصاص لا يجري فيها من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والد قوله
وهو فاسد عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه قوله فيحمل الترجيح
بالعموم الا يرى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا
هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ولو كان العموم مقتضيا الترجيح
المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح قوله ومنها قلة الاجزاء اقول هذا جامع الاسرار
ومنها الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب
الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم فالواحي علة ذات
وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين
لعدم توقفها في اثارة الحكم على شئ اخر فكما تناولي ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا
اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع
لثبوتها بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلة بل الاحتياط
فيه للتاثير لا للقلة والكثرة قوله اولى من ذات جزئين قيل ان علة ذات جزئين
اولى من ذوات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء لحكم الدلالة ولا اثر لهذا
اذ الترجيح بالقوة وهو لا تاثير لا بصورته وفيه نظر لانه اذا اريد بعدم التاثير
عدمه مطلقا فلا خلاف في انه يقدم المؤثر وان اريد بعدم التاثير كما لا خفى
فلا نسلم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن قوله ولان ترك الاقل اسهل
اذ تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين
فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل
اسهل من ترك الكل او الاكثر وبهذا التقرير ظهر ان ترك الكل ليس بتقصير
كما لا يخفى لنا قد ليصير قوله اجيب قال صاحب التنقيح لنا في ذلك فرق
دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع يعني انها ان تاثرت لحصول
هيئة اجتماعية وهي وصف واحد قوي الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح
ح هو القوة لا الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتاثرة الى هذه الهيئة واما اذا لم
تؤد اليها فلا تعتبر وذلك في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهدين فان كل
منهما منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل
وكل منهما منوط بكل واحد كالمضاربة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل الواحد
قوي يغلب الاثنين من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها ابين قوة تاثيرا
الوصف فهي راجعة الى القوة وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر
بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع حيث هو المجموع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر يعني سريع
الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول
ثم قال هذا هو الاصل فاحكمه قوله فهو العلة لا الاصل اذ لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد
مع كثرة الاصل وهذا يصلح للترجيح قوله عرفه بعض الشافعية يعني الحكم بخطاب الله المتعلق
المتعلق بافعال المكلفين وعرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية عن الادلة كما سبق والدليل
الشرعي ليس الخطاب الله تعالى فيصير حاصل الفقه العلم بخطاب الله تعالى الحاصل عن
خطاب الله تعالى وقد يقال المراد بالفقه العلم بالخطاب النفساني هو قديم الحاصل عن الخطاب
اللساني الذي هو الدليل وقيل الحكم والخطاب يستعملان لغة بمعنى المصدر وعرفا بمعنى المحكوم
به وما ثبت بالخطاب وههنا المراد المعنى العرفي اي الفقه العلم بما ثبت بالخطاب الحاصل من
الخطاب كأنه قيل انه علم بالوجوب الحاصل من ايجاب الله تعالى وقيل الحكم المأخوذ في
التعريف اريد به الاسناد اي انه العلم بالاسناد الشرعي الحاصل من الدليل الذي الحكم
الشرعي المعرف بالخطاب عبارة عنه وعلى التقادير الثلاث المراد بالحكم والخطاب
معناهما العرفي قيل في هذا التعريف مساهلة فان الحكم الشرعي هو المستفاد من خطاب
الله تعالى لا نفس الخطاب وهذا مردود بان الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم
والكراهة والاباحة هي كلمات النفسية ولا يعني بالخطاب سوى ذلك ومنشأ الغلط استعمالهم
في قولهم الحكم الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة قوله والخطاب توجيه
الكلام اه معناه الحقيقي لكنه نقل الى الكلام الموجه للافهام قوله والتعريف في افعال
المكلفين قال المحقق لو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكامه
كخواص النبي عليه السلام هذا ولا خفاء في انه ان اجري على ظاهره لم يتناول شيئا من
الاحكام اذ لا يصدق على الحكم بانه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين فالمراد تعلقه
بفعل منها وح يدخل الخواص وغيرها كذا قال العلامة التفتازاني وقد يقال انه من
مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع انه ليس معناه قطعا الخطاب المتعلق بجميع
افعال المكلفين وقيل انا اللام اذا دخلت على الجمع تخرجه من الجمعية وتجعله جنسا
فكان تقديره الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل كل مكلف والعموم باق بحاله الا
انه على الاول مستفاد من الجمع وعلى الثاني من الجنس قوله خطاب غير الله تعالى اذ الحكم
الاحكم والرسول والسيد انما وجب اطاعتها بايجاب الله تعالى اياها وقيل الحكم انما هو
خطاب الله فقط وخطاب الرسول كاشف عنه او معرف له قوله قيل لكن بقي بحثه
يعني ورد عليه مثل قوله والله خلقكم وما تعملون فانه داخل في الحد لانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين وليس بحكم فيطلب فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه
ما دخل فيه من غير او زاد الحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فالمتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير ليندفع النقض فان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

ليس فيه اقتضاء ولا تخيير انما هو اخبار بحال له وما زيد فيه للاقتضاء او التخيير خرج
عن التعريف احكام الوضع ككون التي زيد لدلوك مثل الاجماع والقياس لما يجب بهما او
سببا مثل دلوك الشمس للصلوة وان ثالوجوب الجلد او شرطا كالشهادة للبيع لصحة
البيع او مانعا كالنجاسة المانعة لصحة الصلوة فانها احكام شرعية متعلقة بافعال المكلفين
وليست باقتضاء ولا تخيير فيطلق عكسه فزيد عليه ما تعمه قيد خل فيه ما خرج عنه من
افراد الحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء او التخيير او الوضع فان الاحكام
التي وردت بها النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد
لاطراده وانعكاسه لان الشارع لما جعل الشيء دليلا او سببا او شرطا او مانعا لشيء آخر
كان ذلك بوضعه فيدخل هذا الاحكام تحت الوضع وسمي بالخطاب لوضع كما ان الاول
يسمى بالخطاب التكليفي وقولها والوضع عطف على بالاقتضاء لا على الله والا لزم خطاب
وضع زيد حكما كذا قيل فيه نظر لان السبب قد لا يكون فعل المكلف كدلوك الشمس وان تلك
الصبي قال المحقق ان الحد الاول للغزالي ويمكن الذب عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود
تعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم
مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف وكذلك
عم المكلف وغيره قوله ما ثبت بالخطاب بلا هوى الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم
المصطلح بين الفقهاء وهو المقيد بالتعريف قال صاحب التنقيح الفقهاء يطلقونه
على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة بحيث يطلق اسم المصدر على المفعول كالخلق
على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية قوله
اما التكليفي اراد به ما وقع التكليف به صرح بذلك صاحب التلويح قوله كالملك وما
يتعلق به قيل المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به وايا ما كان ليس الملك ونحوه
حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب اجيب بان ثبوت الملك بالبيع مثلا الما كان
بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله تعالى الثابت بخطابه قوله اما الذي يعتبر
فيه اولا المقاصد الدنيوية والاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا وليا انما هو المقصود الدنيوي وهو
تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر
في مفهومه اعتبارا وليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي
لتفريغ الذمة ونحو كذا في التوضيح قوله قلنا لزم في هذا الجواب نظر لانه لا يتم في
نفس النية اذ ليس في الزامه شيء ولا يخفى انها تتصف بالصحة والفساد فالاولى ان
يقترحوا فقه امر الشرع الا ان يقال الكلام في صحة فعل المكلف والنية ليست من
الافعال لان المراد بها ما يختص بالجوارح قوله بصحة القضاء اي قضاء الفائت قوله
يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بان نافذا

بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر يعني ترجيح
الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول
ثم قال هذا هو الاصل فاحكمه قوله فهو العلة لا الاصل فح لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد
مع كثرة الاصل وهذا يصلح للترجيح لقوله عز وجه بعض الشافعية يعني الحكم بخطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين وعرفوا الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية عن الادلة كما سبق والدليل
الشرعي ليس الا خطاب الله تعالى فيصير حاصل الفقه العلم بخطاب الله تعالى الحاصل عن
خطاب الله تعالى وقد يقال المراد بالفقه العلم بالخطاب النفساني وهو قديم الحاصل عن الخطاب
اللساني الذي هو الدليل وقيل الحكم والخطاب يستعملان لغة بمعنى المصدر وعرفا بمعنى المحكوم
به وما ثبت بالخطاب وههنا المراد المعنى العرفي اي الفقه العلم بما ثبت بالخطاب الحاصل من
الخطاب كأنه قيل انه علم بالوجوب الحاصل من ايجاب الله تعالى وقيل الحكم المأخوذ في
التعريف اريد به الاسناد اي انه العلم بالاسناد الشرعي الحاصل من الدليل الذي الحكم
الشرعي المعرف بالخطاب عبارة عنه وعلى التقادير الثلاثة المراد بالحكم والخطاب
معناهما العرفي قيل في هذا التعريف مساهلة فان الحكم الشرعي هو المستفاد من خطاب
الله تعالى لا نفس الخطاب وهذا مردود بان الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم
والكراهة والاباحة هي كلمات النفسية ولا معنى للخطاب سوى ذلك ومنشأ الغلط انهم
في قولهم الحكم الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة قول والخطاب توجيه
الكلام اه معناه الحقيقي لكنه نقل الى الكلام الموجه للافهام قوله والتعريف في افعال
المكلفين قال المحقق لو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكامه
كخواص النبي عليه السلام هذا ولا خفاء في انه ان اجري على ظاهره لم يتناول شيئا من
الاحكام اذ لا يصدق على الحكم بانه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين فالمراد تعلقه
بفعل منها وح يدخل الخواص وغيرها كذا قال العلامة التفتازاني وقد يقال انه من
مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع انه ليس معناه قطعا الخطاب المتعلق بجميع
افعال المكلفين وقيل انا للام اذا دخلت على الجمع تخرجه من الجمعية وتجعله جنسا
فكان تقديره الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل كل مكلف والعموم باق بحاله الا
انه على الاول مستفاد من الجمع وعلى الثاني من الجنس قوله خطاب غير الله تعالى اذ الحكم
الاحكم والرسول والسيد انما وجب اطاعتها بايجاب الله تعالى اياها وقيل الحكم انما هو
خطاب الله فقط وخطاب الرسول كاشف عنه او معرف له قوله قيل لكن بقي تحته
يعني ورد عليه مثل قوله والله خلقكم وما تعملون فانه داخل في الحد لانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين وليس بحكم فيطل طرده فنزيد عليه قيد نخصصه ونخرج عنه
ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فقالوا الحكم
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لينتفع النقض فان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

ليس فيه اقتضاء ولا تخيير انما هو اخبار بحال له ولما زيد فيه الاقتضاء او التخيير خرج
عن التعريف احكام الوضع كون الشيء دليلا مثل الاجماع والقياس لما يجب بهما او
سببا مثل دلوك الشمس للصلوة والزنا لوجوب الجلد وشرطا كطهارة للبيع لصحة
البيع او مانعا كالنجاسة المانعة لصحة الصلوة فانها احكام شرعية متعلقة بافعال المكلفين
وليست باقتضاء ولا تخيير فيطل عكسه فنزيد عليه ما يعمها فيدخل فيه ما خرج عنه من
افراد المحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء او التخيير او الوضع فان الاحكام
التي ورد بها النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد
لاطراده وانعكاسه لان الشارع لما جعل الشيء دليلا او سببا او شرطا او مانعا لشيء آخر
كان ذلك بوضعه فيدخل هذه الاحكام تحت الوضع وسمي بالخطاب الوضعي كالاول
يسمى بالخطاب التكليفي وقولها والوضع عطف على بالاقتضاء اي على الله والا لزم خطاب
وضع زيد حكما كذا قيل فيه نظر لان السبب قد لا يكون فعل المكلف كدلوك الشمس والتلف
الصبي قال المحقق ان الجعل الاول للغزالي ويمكن الذب عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود
تعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم
مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف فزال
عم المكلف وغيره قوله ما ثبت بالخطاب لا هو اي الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم
المصطلح بين الفقهاء وهو المقيد بالتعريف قال صاحب التنقيح الفقهاء يطلقونه
على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اسم المصدر على المفعول كالخلق
على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية قوله
اما التكليفي اراد به ما وقع التكليف به صرح بذلك صاحب التلويح قول كالملك وما
يتعلق به قيل المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به وايا ما كان ليس الملك ونحوه
حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب اجيب بان ثبوت الملك بالبيع مثلا لما كان
بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله تعالى الثابت بخطابه قوله اما الشرعية
فيه اولا المقاصد الدنيوية والاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب
تفريغ الذمة فالصحة في مفهومها اعتبار اولي انما هو للمقصود الدنيوي وهو
نفس تفريغ الذمة فالصحة في مفهومها اعتبار اولي انما هو للمقصود الاخروي وهو
نفس تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر
في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي
لتفريغ الذمة وبخو كذا في التوضيح قوله قلنا لزم في هذه الثلاثة لا يتم في
نفس الامر اذ ليس في الزامه شيء ولا يخفى انها تتصف بالصحة والفساد فالاولى ان
يفسروا موافقة امر الشرع الا ان يقال الكلام في صحة فعل المكلف والنية ليست من
الافعال لان المراد بها ما يختص بالجوارح قوله صحة القضاء اي قضاء القاضي قوله
يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا لان افادة

لترتب الاثر عليه لان الاثر المقصود من البيع هو الملك المحظور ولعل قوله الآتي
فليتأمل اشارة الى ما ذكرنا قوله وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بان يكون عدم
ايصال اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه بيتي بطلانا قوله لا اوصافا فللازمة
وانما قيدنا بالملازمة لان كونه بحيث يقتضي لركانه وشرائطه الايصال اليه اوصافه
المجاورة يسمى كراهة وانما لم يعتد عرضا لما اعتاد على الشهرة في موضعه كذا قيل قوله
والفعل فاسدا قيل المتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم
وانما يطلق عليها الحكم لثبوتهما بخطاب الشارع قوله وهو ارتباط اجزاء التصرف
اراد ارتباط الايجاب والقبول قوله فبيع الفضولي منعقد لا نافذ فالنافذ اعم من الملازم
والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح ثم الاتصاف بالانعقاد والنفاذ
واللزوم فعل المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على هذه الثلاثة بمعنى انه ثبت
بخطاب الشارع قوله ينقسم الفعل باعتباره قال في التلويح هذا التقسيم
وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف
الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها
وفيه اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم
الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب
هو الوجوب والحرمة ونحوهما قوله فمنع المنع بقطعي فرض قيل الفرض على نوعين
اصلي كقراءة مقدار ثلاث آيات في الصلوة وملحق به كالزيادة عليه والحد المذكور
انما هو للاول واما الثاني فيشارك النفل في الحكم فتأمل قوله وبظني واجب
وعلى هذا يدخل الفرض الاجتهادي في حد الواجب فعوله سنة ان كان ذلك
الفعل طريقة مسلوكة في الدين قيل ان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عليه
السلام والخلفاء الراشدون كالتراويح فسنة والسنة بهذا المعنى هي الواسطة
بين الواجب وغيره واما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين فتعم تلك الواسطة
وغيرها قوله والا فنفل ومندوب والفرق بينهما ان الاول يجامع الكراهة دون
الثاني قوله وان عكس فمنع المنع حرام وعلى هذا يدخل فحص المكروه كراهة
تحريم ثم المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة فلا منع منه
مكروه اي كراهة تنزيه وان استويا فمباح هو اخص من الحلال لان الحل يجامع
الكراهة دون الاباحة ومقابلة المحظور وهو اعم من مقابل الحلال وهو الحرام
قوله والاستواء اشارة يعني باعتبار النفي اي لا يعاقب عليه وعدم العقاب
من لمقاصد الاخروية قوله قلنا ذلك اي عند المباح من قبيل الحكم التكليفي
من باب التغليب لكونه احد اقسام المشهورة على انه لا مناقشة في اصطلاح
كذا نقل عنه قال المحقق الشريف يمكن ان يقال المراد بالحكم التكليفي ما يتوقف

وروده على فهم المخاطب والمباح كذلك لانه ما يكون ماذونا في الفعل والاذن لا يتعلق
الا بفعل من يقوم ويكون مكلفا لا يرى لا يقال اذا كان الشارع الصبي بفعل الاصطياد
وتركه ويقال للمكلف مثل ذلك فيعد الاباحة منه تحقيقا لا تغليبا قوله كالرخصة
الواجبة الفعل المجاز ان يثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة سواء وجب كاكل
الميتة للمضطر والقصر عندنا او ندب كالفطر عند الشافعي في قول او اتبع
كالافطار في السفر عند من لم يفصل منهم قوله قلت اتصافها ويمكن ان يقال الحكم
الغير الامي فان اتصف بعض هذه الاحكام لا يتصف ببعضها كالحرمة والمقصود
التقسيم الى الاقسام الخمسة فلذا خص قوله وقد يطلق الفرض على ما ثبت بدليل قطعي
قال في التلويح استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض
كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك وليس فرضا عمليا وكقولهم الصلوة
واجبة ونحو ذلك فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض عملا وعلما كصلوة الفجر وعلى ظني
هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى لم يمنع تاركه صحة الفجر لتذكر العشاء
وعلى ما هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة
بتركها لكن يجب سجدة السهو انتهى ومنه يعلم ما في كلام المص من الاشارة الى ان الفرض
العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الجواز بفوته
وواجب وهو ما لا يكون كذلك فتأمل قوله والواجب من الوجوب له معنى لغوي
ومعنى شرعي اما معناه في اللغة فهو الساقط سمي به اما سقوطه عنا علما اي اعتقادا حتى
لا يكفر جاحده لعدم ثبوته بدليل قطعي او لسقوطه علينا عملا اي فقط على العبد
عملا بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه او المضطرب ماخوذ من
الوجبة وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب بين الفرض والنفل فمن حيث انه
يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل ولانه مضطرب
بين ان يلزمنا عملا بدليل يوجب ذلك وبين ان لا يلزمنا عملا لاشبهة في دليله واما في
الشرع فاسم لما يلزمنا عليه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والآية المأولة
ثم اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلاثة اقسام ترك رد الحجة الواحد بان لا يرى العمل
به واجبا وترك مرفوع لا وترك عبر اد لما ول والاول يوجب التفسيق لان التاويل
سيرة السلف والخلف في المضوض عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق
واليه اشار فخر الاسلام وصرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا نفسقه بتركه
عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد وقيل الاول يوجب التضليل والثالثة التفسيق
والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار شمس الائمة قال صاحب التحقيق
الثاني هو الصحيح وقالا هذان الاول هو الصحيح لان رد الخبر المشهور يوجب التضليل
فلو كان رد خبر الواحد كذلك لم يفرق بينهما ثم قال واظن ان الاختلاف في القسم

الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق لمن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله تعالى
بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا
ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت
كبيرة او لا يفسقه قوله فيجوز له العفو يعني بدون التوبة وتحقيق الكلام مذكور
في حاشيتنا على شرح الامالي قوله سنة الهدى وهي ما تكون اقامتها تكميلا للدين
وهي التي يتعلق بتركها كراهة واساءة وقال صاحب المغني وتركها ضلال ولعله
اراد به الاصرار على تركها والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب مثل
صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك
الاذان والاقامة لمرجابهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك
الفرايض والواجبات لانما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين
فيقاتلون على ذلك قوله والثاني سنة الزوائد السنة الزائدة هي التي اقامتها
حسنة ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والافضل ان يؤتى بها كسير النبي عليه
السلام في قيامه وقعوده في الصلاة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك
من افعاله الزائدة فيها وافعاله خارج الصلوة من القيام والقعود واللباس
والاكل وغير ذلك قوله ومطلقها مطلق قد عرفت ان السنة طريقة مسلوكة
في الدين والمراد بالمسلوكة فيه ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو
علم في الدين كالصحابة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي ولهذا قال علماؤنا لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي ان من السنة
كذا لا يفهم الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة
الصحابة على السواء حتى لا يتعين لاحدهما الا بدليل وقال الشافعي انها عند الاطلاق
تنصرف الى سنة رسول الله عليه السلام فقط وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي
والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقهم الا بالمجاز
فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كان طريقهم
متبعة كطريقة الرسول عليه السلام فلم يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي
عليه السلام قال صاحب التنقيح والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه
السلام وغيرها عندنا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين هذا ولا يخفى
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يرد ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة
كما قال صاحب التلويح وانظر وروده ابن الكمال قوله والنفل هو في اللغة
الزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانه زيادة على ما هو المقصود من شرعية
الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه وتحصيل ثواب الآخرة يثاب فاعله
بمعنى انه يستحق الثواب لا انه يثاب البتة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله

تعالى ولا يسيء تاركه كذا في التنقيح وقال في التلويح ولا يذم تاركه جعله حكم النفل
وبعضهم تعريفه ولو ورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلوة
انتهى ولا يخفى ما ذكره المص هنا حكم النفل لا تعريفه فلا يناسب هذا الايراد نعم لو
قال بعد قوله ولا يسيء تاركه هذا حكم النفل وبعضهم جعله تعريفه لكان مناسبة
قوله فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه فيدخل في حكم النفل او تعريفه مع انه
فرض قوله واجيب عن الاول بان المراد يعني من الترك المذكور في تعريف النفل او
حكمه الترك مطلقا دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم وغير المذموم
مؤخره مطلقا واجيب عن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا
بعد تحققها وفيه بحث لان من لوازم الفرض ان يعاقب على تركه وبعد التحقق
لا يتصور الترك اللهم الا ان يقال المراد انه لو فرض تحقق الترك ولو كان المفروض
مما لا يتصور لا يستحق التارك العقاب وفيه بعد على ان قطعية الدليل بالنسبة
الى الزيادة محل كلام قوله ويلزم النفل بالشروع فيه عندنا يجب المضي فيه حتى لو لم
يمض يطالب بالقضاء ويعاقب على تركه وعند الشافعي لا يلزم بالشروع فيه حتى لو لم
يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه لما كان الشروع في النفل غير لازم
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا يرى
انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا
للنفل ويباح الافطار للصائم نفلا بعذر الضيافة ولو كان واجبا لما تحققت
هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الانتهاء كما كان
مخيرا في الابتداء وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع
قوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب فعلا وتسمية
على الحال اي حال كونه مفعولا وحال كونه مسمى فعله وهو اي الحرام واعلم ان الحل
والحرمة قد يضافان الى الاعيان كحرمة الخمر والميتة والامهات ونحو ذلك وكثير
من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو مبني على حذف
المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على
الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف وذهب بعضهم الى انه حقيقة
لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا ومعنى حرمة
العين انها منعت تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء ومعنى حرمة
العين منع الشيء عن الرجل وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون
محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج
عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازا ولما كان اضافة الحرمة الى بعض الاعيان
مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك للمص قد ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

طريقة متوسطة وهي ان الفعل الحرام نوعان احدهما حرام لعينه وهو ما يكون منشأ الحرمة عينه ذلك المحل فحرمة شرب الخمر واكل الخنزير والميتة وثانيهما حرام لغيره وهو ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير ويتفرع الفرق بينهما بان النص تعلق في الاول بعينه فاخرج المحل عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل لعدم محله كصب الماء فهنا المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل فاذا قلت الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها وفي الثاني الحرمة ليست لنفس ذلك المال بل لكونه مال الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه فاذا اضيف الى الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان كله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان كذا في التلويح وذكر في الايضاح ان المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت المحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى الميزاب لانه مسيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمة الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمة شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك قوله وهو الى المحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب قيل المكروه الشرعي عند محمد ما كان تركه اولى مع عدم المنع عن الفعل ويقابله المندوب اي ما كان فعله اولى مع عدم المنع عن الترك قوله والثاني ان يتعلق وهذا معنى كونه الى الحرمة اقرب قال في التلويح ومعنى القرب الى الحرمة ان يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي واعترض عليه بان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل لجميع الناس فان الشكر على النعمة نعمة ايضا تستحق الشكر وهلم جرا والطاقة البشرية لا تفي الشكر فلولا الشفاعة لاستحق لجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر انما يستوجب استحقاق العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع النعم التي من جملتها الاقرار على الشكر لا في وسع الطاقة البشرية كما اعترف به المعترض على ان الشفاعة برفع العقوبة بالنار لا استحقاقها فلا وجه لما ذكرتم المراد بحرمان الشفاعة استحقاقه وهو لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب العفو ويجوز ان يراد حرمان الموقف فلا يرد ما قيل ان مرتكب المكروه كيف

يحرم من الشفاعة مع ان مرتكب الحرام بل الكبيرة لم يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ولا حاجة الى ان يقال معنى الحديث الشريف ترك من ترك سنتي لبغض لها وعرض له في قلبه لم ينل شفاعتي لانه كافر والكافر لا ينال شفاعته عليه السلام قوله وهذا حرام عند محمد يعني ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم وكان ما لزم لانتهائه ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا والمذكور في الهداية ان كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق عليه لفظ الحرام لعدم نص قاطع وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه الى الحرام اقرب وذكر في شرح الوقاية واما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل اقرب وفي تبعض شيوخ الهداية انه المروي عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان ابا يوسف قال لابي حنيفة اذا قلت اكرهه فما رأيك فيه قال اتحرمه فعلى هذا لا تفاوت عند الكل في المكروه كراهة التحريم والتنزيه قوله والثاني رخصة وهي في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص اسعارا اذا اتسع السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشرع ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وقيل اسم لما شرع متعلقا بالعلل رض وقيل ما يغير من عسر الى يسر تيسيرها وهي منحصرة في انواع اربعة بالاستقراء عن ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز قوله احدهما ان يحق بكونه رخصة من الآخر فان في التحقيق يجوز ان يكون افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق الشيء تفعل كذا اذا حق حليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر قوله اما الاول فما استبيح اي عومل معاملة المباح انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤخذ تلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفي الله عنه ولم يؤاخذه لا يسمى مباحا في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته وبهذا تبين ضعف ما قيل الصواب ان يقال ما شرع مع قيام المحرم والحرمة لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية قوله كاجراء الكلمة بفتح الراء الغزيمة في الامثلة المذكورة هو الامتناع في الكل حتى يقتل لقيام المحرم والحرمة معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف ولا تحتمل الزوال بحال واما في غيره من الصور وان كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط ليس بموجود اذ المصير الى الرخصة ثبت بضرورة والضرورة ترتفع بان لا يؤاخذ بفعل الحرام فبقي حراما لانعدام المزيل للحرمة قوله اما الترخص يعني انما يرخص في هذا النوع لان في الامتناع حتى يقتل

اتلاف نفسه مقوتة بتخريب البدن ومعنى يذهب الروح وفى الارتكاب اتلاف حق
الشرع كما فى الكفر وترك الصلاة والامر بالمعروف والافطار فى رمضان والجناية على الاحرام
او حق العبد كما فى اتلاف مال الغير وتناوله مقوتة لا معنى اما فى الكفر فلان التصديق
الذى هو الركن الاصلى باق وان فات الاقرار باللسان وكذا الشك فى ترك الامر بالمعروف
اذ الاستصحاب بالقلب باق وفيما عداه السلف مضمون بالمثل اما فى الافطار فقضاء
وفى الجناية بما يجبها وفى الاتلاف والتناول فبالضمان فكان الاتلاف كالاتلاف
معنى فلا رخص له الا انه فى الامتناع حتى يقتل بالمتناول نفسه لا قامة حق الله تعالى صورة
ومعنى شرح ربه على حق نفسه وفيه اعزاز الدين فيكون ما جوف قوله واما الثانى فما
اسبيح اى اذن مع قيام سبب الحرمة وتراخى الحرمة الى ازمان زوال العذر فانه دون الاول
لان كمال الرخصة مبنى على كمال العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة
اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كافطار المسافر والمريض فانه يرخص فى حقهما
مع ان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام نحوهما قائم الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخى فى حقهما الى ادراك عدة
من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين حتى لم يلزمه الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك العدة من ايام
اخر كما لو ماتا قبل رمضان لو كان الوجوب ثابتا فى حقهما لزم عليهما الامر بالفدية لان
ترك الواجب بعذر يرتفع الاثم فلا يسقط الخلف كالمكره على الافطار فى رمضان اذا
افطر ومات قبل ادراك ازمان القضاء يلزم الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس ثابتا فى
الحال فان قيل ان اريد بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك
غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت فى الحال غير متراخ وكذلك ان اريد به سبب وجوب
الاداء وهو الخطاب لان كلهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب اجيب بان المراد قيام الخطاب
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فان قيل هذا الخطاب لغير المسافر
والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية اجيب بانا ظاهره بينا وطما
والتاخير للتخصيص لا للتخصيص وفيه بحث لانه ان لم يحمل على التخصيص يكون من
النوع الاول وان حمل عليه يكون من النوع المجازى فلا يظهر التحقيق نوع آخر قوله
والاخذ بالعزيمة اولى عندنا حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا
وعند الشافعى فى قول الفطر افضل فى السفر اعتبارا للظاهر قوله تعالى فعدة من ايام
اخر الآية ترك فى حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا فى افضلية
الفطر واجيب اصحابنا بوجهين الاول ان السبب الموجب للصوم متحقق بكماله وتاخر
الحكم بالاجل لا يمنع صحة التعجيل كالدين المؤجل وكان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى
والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فكان الاولى قال الفاضل السمرقندى فيه بحث
لان له ان يقول انما يكون عاملا لله تعالى وان لو كان من وفقا لحكمه واجاب عنه الفاضل

المعانى بانه لا شك فى ان الصوم موافق لحكمه تعالى لجوازه اتفاقا فكان افضل اما
ان العمل بالرخصة ترك العزيمة انما شرع لليسر والتيسر حاصل فى العزيمة ايضا
فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة وتضمن ليسر يختص بالرخصة
فالاخذ بهما اولى قوله الا ان تضعف استثناء من قوله والعزيمة اولى قوله واما الثالث
فما وضع عنا من الاصر والاغلال يعنى ما دفع عنا من الاصر والاغلال التى كانت على
من قبلنا كقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم لان الرخصة هى
الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا فى حقنا اصلا لم يكن
رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا انتفاء تحقيقا وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة
عليه مجازا والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس فى التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة والاغلال الموانع اللازمة لروح الفعل كذا فى عين المعانى وقال صاحب
الكشاف الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك ثقله ورهو مثل لتغليظ
تكليفهم وصعوبة تكواشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان
فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كتخريب القصاص بالقصاص من عمد كان او خطا من غير
شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب والجلد اذا اصابها نجاسة
واحراق الغنايم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوة وعدم
جواز الصلوة بغير المسجد وحرمة الجماع فى ايام الصيام بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام
بعد النوم وعدم جواز التيمم وكتابة الذنب على باب دار من اذنب بالليل فرفعت هذه
الامور الشاقة من هذه الامة تكرما للنبى عليه السلام قوله واما الرابع اعلم ان النوع
الرابع هو اسقاط مشروع باخراج السبب من ان يكون موجبا لحكمه فى محل الرخصة
مع بقاء ذلك السبب موجبا لذلك الحكم فى حقنا فى المحل كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة
فى حق المكره والمضطر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش حتى لم يبق مشروعة
عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابى يوسف ان الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل
فى حالة الاضطرار بقاء الحرمة كما فى الاكراه على اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعى فى
احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات يكفر عندهم
ويكون اثما عندنا قال الاتقانى انما يأثم اذا علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى الكشاف
خفاء وتعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى وفيما اذا اختلف لا يأكل خزما يخبث
باكل الميتة عندنا ثم قال تعالى الا استثناء المذكور فى قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم
المستثنى بضد حكم المستثنى منه فيقتضى موت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه
وهو الحل قال الفاضل السمرقندى وفيه بحث اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم
فلا نأكل شيئا منها الا ما اضطررتم اذ لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم
ما حرم عليكم والجواب انه يفهم من سوق الكلام ان المعنى اى غرض لكم فى ان لا تاكلوا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مما ذكر اسم الله عليه وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة وهذا
هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق فلان ما ذكر من التقدير الذي لا يقبله الذوق
على ان ما ذكره مصير الى الاضمار من غير ضرورة لا يقال الاستثناء من حرم عليكم انما
يستقيم ان لو كانت حرمة المحرم مستثنى عنها حالة الضرورة مذكورة في القرآن قبل نزول هذه
الآية على وجه التفصيل وهو ممنوع فانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي لصحة هذا التركيب كون
المحرمات سابقا وان لم يذكر الاستثناء لان استثناء الحال قيد من قيود المستثنى منه ويجوز
ان يقال قد ذكر هذا المقيد اذ ذكر ذلك الشيء وان لم يذكر قيده ولا يلزم على اصل الاستدلال
ان استثناء لجزء كلمة الكفر على اللسان في حالة الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من
بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء
من الحظر بل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد
ايمانه فعليه غضب من الله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا بد له انتفاع على ثبوت الحل الجواز ان يكون مستبانا عند الكلام ولا يخفى ما فيه لو سلم
لصيانة بدنه عن سراية الخبث فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض
بفوات الكل فيسقط معنى المحرم فكان الاقدام على الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة
فاذا صار حرمات كان مضيعا ذا مرمة فيأثم فلم تكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصار
والاغلال بل كانت دونه في المجازية قوله فانه رخصة اسقاط عندنا على معنى ان
حكم العزيمة فيها ساقط اصلا وقال الشافعي هو رخصة ترفيه والعزيمة قوله الربع
حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول له
ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر كذا في التحقيق وقال ابن الكمال قصر الصلوة
عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازا وقال الشافعي القصر
رخصة والاكمال عزيمة صحيح بهذا في التحفة وقال في البدايع روى عن ابي حنيفة رحمه
انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير
عن الحكم الاصلي بعارض الى التخفيف ويسر ولم يوجد هاهنا اذ الصلوة في الاصل فرضت ركعتين
في حق المسافر والمقيم جميعا ثم زيد تمام الركعتين في حق المقيم واقرت الركعتان على
حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاصل فانعدم معنى التغيير في حقه وفي حق المقيم وجد
لكن الى الغلظة والشدة لا الى السهولة واليسر قوله فاتمام المسافر معنى ان ظهر وقصره
سنة لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين لكانت الاخريان نافلة وغلط
النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا اصلى
اربعا وقعد على رأس الركعتين كره له ذلك وان لم يقعد فسدت صلوته وانما جعلنا
قصر المسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل موجب هذه الرخصة واستدلالا
بالمعنى الذي شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روي عن عمر رض انه قال سألت

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم نقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال بانا لما لزمنا التصدق
الاسقاط عنا لان ما يكون واجبا في الذمة يكون التصدق به متمما لما لحق اسقاطا
كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لم يرتد
بالرد ولا يتوقف على القبول اذا كان صادرا ممن لا يلزم طاعته كعفو القصاص
او هبته او تصدقه او تمليكه من المولى فاذا صدر ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى فاولى
ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا ان الله تعالى اسقط حقه وهو
ركعتان عن المسافر ولم يبق السبب موجبا في حقه الا ركعتين فليس لمن الزم ان يؤدي
اربعا فرضا وح يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعملوا بها كما يقال فلان
قبل الشرايع اي اعتقدها وعمل بها لانها قابلة للرد فلا ترد وها كما ذهب اليه الشافعي وقد
يقال لا دلالة في كونها الصلوة المقصورة صدقة على كونها القصر رخصة فان الصدقة
ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين على حالهما في حق المسافر واما الاستدلال
بالمعنى الذي شرعت الرخصة لاجله فلان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر
متعين اذ لا رفق في الاكمال اصلا اما من حيث الاداء ظاهر واما من حيث الثواب فلان اقام
الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لانه في اعداد الركعات فظهر المسافر كظهر المقيم ثوابا
لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجر وظهر العبد مع جمعة الحر ورخصة التي فيه انما
يكون حيث لا تعين في واحد والا فلا بد في الرخصة فوجب ان تكون رخصة اسقاط
ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن نقصانا في الكفارة والرفق هنا متعين في
القصر فلا يثبت التخيير فتكون الرخصة رخصة اسقاط فان قيل ما ذكرتم يدل على ان
الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل موجب هذه الرخصة
واستدلالا بالمعنى اما الدليل فلان قوله تعالى فعدة من ايام اخر دال على انه سقط
التعجيل واما المعنى فلان الرفق متعين في التاخير قلنا دليل الرخصة لا يدل فيه على
الاسقاط وكذا معناها اما الدليل فلان النص جاء فيها بالتاخير دون الصدقة
بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة لان الواجب يقبل التعجيل كالدين المؤجل واما
المعنى فلان اليسر فيه متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه ولهذا قيل
المسافة مسافة لانه يخف عليه من وجه لموافقة المسلمين ولهذا قيل البلية اذا عمت
خفت والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو فقد الارتفاق بمرافق الاقامة
والناس في الاختيار متفاوتون فاستقام التخيير ليختار ما هو الارفق عنده
قوله يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدونه الحدث
اصلا في الطهارة الحكمية فقوله اذ لو كان كذلك فلو كان الغسل يتأدى بالمسح
لما اشترط ذلك لان المسح يصلح رافعا للحدث كما يسري الى القدم كالغسل فعرفت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة
بالخف والخف مانع من سراية الحدث الى القدم ان يثبت الحدث في الرجل فغسلها
ينوب المسح عنه الا ان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت
رخصة اسقاط كذا قال قوام الدين وقد يقال انها رخصة ترفيه دل على ذلك ان
الغسل مشروع وان لم يزع خفيه ولذا يبطل مسحه اذا تخاض الماء ودخل في الخف حتى
الغسل اكثر رجله مع ان الرفق مستفاد في المسح ولا رفق في العمل بالعزيمة قوله واما
الرابع قال المحقق الاحكام الثابتة بخطاب الوضع منها الحكم على الوصف بالسببية
وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب
الجلد وسببية الزنا له ونقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة
والمعنوية كالاسكار للتحريم ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو نقسم الى ما هو مانع
للحكم ومانع لسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في
القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه واما
المانع السبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب
وهو الغني مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به
ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم اي حقيقة ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كالان
المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فالحقيقة عدمه مانع وذلك الحكمة في عدمه تنافي
حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي تعظيم الباري تعالى
وهو السبب لوجوب الصلوة قوله فان اثر فيه المراد بالتاثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه
بحسب نوعه او جنسه القريب في الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم ان العمدة في مثل
هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا
فالمنع وارد على قوله والا فلا اذ لا دلالة عليه لجواز التعليق بوجود آخر مثل المانعية
كتعلق النجاسة بصحة الصلوة كذا في التلويح وفيه بحث لان ممنع الحصر ما ذكر وارد
وان كان التقسيم استقرائيا فلا معنى لتعليق ورود المنع على عدم كون التقسيم استقرائيا قوله
اما الركن فما يقوم به الشيء وقال صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء فانه عبارة عن الداخل الذي
يقوم به الشيء فلا يكون تفسيرا بالاخفى كما قال صاحب التلويح وفائدة ذكر ان يكون
توطئة لذكر ما شنع على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد بانه زائد بانه ان كان ركنا
يلزم من انتفائه المركب لجواز ان يصدق على المحل الذي يقوم به الحال على انه انما
يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام واما اذا كان يقوم بالتشديد فلا يصدق عليه
اصلا كذا قال صاحب التوضيح ولعل قوله وهذا اولى من قول صاحب التنقيح اشارة
اليه وقد يقال ان اعتبار القيام قيد زائد على نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفاء فلا
يندفع لزوم التفسير بالاخفى بمجرد جعل ما عبارة عن الداخل على انه اذا جعل عبارة عنه

يلزم

يلزم استدراك قيد القيام واما كون يقوم من التقويم ففيه ان الظاهر يقوم الشيء على
صيغة المعلوم من التقوم بحذف احد حرفي المضارعة لمجرد النقض بالمحل الذي يقوم
المحال لكن هذا مبني على جواز حذف الياء التحتاني ايضا وان يقال الشيء بالمؤنث قوله
وذلك اي وجه الاندفاع قوله فمعنى الركن الزائد وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض
الشرائط والامور الخارجة قد تكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة
جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد لفظ الركن مجاز والا ايا وفق بكلام القوم
قوله بالامر الخارجي يعني الخارج عن المركب قوله واما العلة فسيتلى ان العلة هي الخارج
المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على اختلاف
في الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه وحاصل الامر
انهم اعتبروا في حقيقة العلة امورا ثلاثة وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله
معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما
ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وحل بالجرح وهو
ظاهر كذا في التلويح قوله وهي لغة المغير يعني العلة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به
حال المحل ومنه سمي المرض علة لان بحلوله يتغير حال المريض من القوة الى الضعف وقيل هي
مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمي الموجب للحكم علة الشرع لان الحكم يتكرر
بتكرره قوله والمستنبطة اجتهادا كالعلل المؤثرة في القياسات قوله مقارنة للمعلول
بالزمان لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها وليتمشى التقسيم بالعلية
وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما
في العلل الشرعية فالجمهور على ان يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم وهو يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد
يتمسك في ذلك بان الاصل انفاق الشارع والعقل وفيه بحث لان احتمال نصب الدفع
لا للالزام على ذكر ما يخالف الاصل فلا يفيد الايجاب المدعى ومنا من فرق كابن سريج
محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر
عبارة فخر الاسلام وصدر الاسلام يدل على انه يلزم عندهما قائلين بعدم المقارنة ان يعقب
الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة
العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا تقدر بها بخلاف الاستطاعة وذكر صدر الاسلام
ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم انه قال بعض الفقهاء
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل ووجه الفرق على ما نقل عنه ان العلة توجب الحكم
الا بعد وجودها فالضرورة تكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان ذهب
بزمانين بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم
يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ا العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة المعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انا ان اردنا بقولنا العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اردنا بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول
عن العلة تاخرا زمانيا ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر
بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض
بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود
مثلا لا حقيقة ولا نسلم فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ
انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقى انها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى
الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ كذا في التلويح قوله وهي اي العلة سبعة لانها ان اجتمع
الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانهما اما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا
فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى والحكم بوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور
الثلاثة بسيطا فثلاثة ايضا وان تركب من ثلاثة فواحد قوله وهي العلة الحقيقية
وتسمى مطلقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الامور كانت علة مجازا او حقيقة
قاصرة على اختيار بعض المشايخ قوله كالبيع المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك
يضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك
عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثل النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال
الرق قوله لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك يعني ان البيع الموقوف ليس علة حكما لان الحكم
وهو الملك تراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع يثبت الحكم به من حين الايجاب ولهذا
يملك المبيع بولده الذي حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب قوله وجعل المرتضى عن
التبرع فيما تعلق به حقهم حتى يبطل تبرعه مجازا على الثلاثة اقامات قوله والتزكية
اي تعديل الشهود عند الامام ابي حنيفة فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة
بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان
قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عندك وكذا من حيث ان التزكية صفة للشهادة
يقع الحكم عندها قال الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم
لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه بخير ثم ان قالوا
محصن والضمان يضاف الى سببه هو تعد لا الى ما هو حسن وجزم في جامع الاسرار
قوله لخوانت مالك غدا وكما لو قال له علي ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما
ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن النذور لا حكما لانه لا يلزم التصدق في الحال
قوله فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى يعني انه علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه
وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم ولذا صح تعجيل الاجرة
لو جعلوا العلة لا حكما لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في الحال ايضا لاستوائهم

في الثبوت كالثمن والثمن فثبت انه ليس بعلة حكما لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه
يشبه الاسباب من حيث الاضافة قوله فان الاجارة وان صحت يعني انه هذا العقد
وان صح في الحال باضافة العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق تلك المنفعة بمنزلة المضاف
الى زمان وجود المنفعة كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانفعال بالاستيفاء
واذا تحقق معنى الاضافة في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره ولان اضافة الانفعاد
الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب مقتضى الحكم
عند وجود المنفعة فكان له شبه بالسبب بهذا الوجه قوله لتراخي حكمه الى وصف
اتمام حاصله ان الزكوة لا تجب الا بعد الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما
تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل وهو اتمام الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء
لانه الدعي لفصول الاربعة اخذ النصاب شبها بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى
ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقيا فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب
شبيها بالاسباب وانما قلنا ان اتمام شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة للاتصاف
اتمام الا ان اتمام صفة لا يستقل بنفسه والمتراخي الحكم الى صفة لا يستقل بنفسه وهو
اتمام اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل
بنفسه ثم شبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل واتمام
وصف والاصل راجح على الوصف قوله ولا شك جواب عما قال ان اضافة اليهما
غير كافية بل لا بد من وضعها ولا وضع ههنا لا بين الشركة والعتق ولا بين الملك والعتق
كما مر وضع بين الشركة وملك المنفعة كذا نقل عنه قوله لا حكما كما ظن الظان صاحب التنقيح
حيث قال واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه شابه السبب قوله واما
علة معنى وحكما لا اسما كما خرجناها اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين احدهما غير مؤثر
يكون المؤثر علة والا تشترط اما اذا كان مؤثرين كانا خرجا وجودا علة معنى لكونه مؤثرا
فيه وحكما لان الحكم يوجد عندهما ويضاف اليهما لا اسما لان العلة تنتهي بوصفين فلا
يكون احدهما علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف الاول الثاني في الايجاب ينبغي ان
يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول لما تراجع الثاني على الاول بوجود الحكم عند
عدم حكم الاول تقديرا وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في القدح الاخير
في السكر وذلك كالقرابة المحرمة للنكاح والملك والعتق في القريب فان كلا منها
مؤثر في العتق اما القرابة فلانها توجب الحرمة والرق يوجب الذلة واما
الملك فلقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويقوم العتق بقوة
كل منهما فكان المجموع علة واحدة ويضاف العتق الى الاخير منهما فان تاخر الملك عن
القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويضع به الكفارة عند
الشراء ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل المجموع لما كان الشراء اعتاقا ولما

شبكة الألوكة www.alukah.net

وقع عن الكفارة واذا تاخر القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبدا يجب للاب
واشتر بائع ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعى بصير معتقا بواسطة
القرابة والا لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما فان قيل فعلى هذا ينبغي ان
يضاف الحكم الى الشاهد الاخير حتى يضمن كل المتلف عند الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل بقضاء
القاضي والقضاء بمجموع الشاهدين وعند ذلك لا ترجح للبعض على البعض ثم ان الوصف
الاول ليس بسبب محض كما ذهب اليه بعض مشايخنا اذ هو ليس بطريق لثبوت الحكم بعلة
اخرى كسائر الاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بينا وليس علة بنفسه ايضا لعدم اتصال
الثاني من العلة فلم يشبه العلة كما اشار اليه صاحب المغني قوله والمرض المشتق اشارة الى
ان المرض متنوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة والى ما لا يكون كذلك وكذا النوم متنوع
الى ما لا يكون سببا لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل والى ما لا يكون كذلك فما هو سبب
للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا وما لا يكون كذلك فلا بخلاف السفر
فانه لا يتنوع فان المسافر وان كان في فاهية لا يخلو عن مشقة عادة ولهذا قيل المسافة
مسآفة غيرانها قد تقل وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقطت المشقة اصلا وتعلق
الحكم في كل الاحوال بالسفر قوله والداعي اليها واعلم ان اقامة الشيء مقام غيره على نحوين
احدهما اقامة الداعي مقام المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين الاول دفع الحرج عن الناس
كالسفر والمرض فان كلا منهما سبب داع الى المشقة وحقيقة المشقة مدفوعة للحرج الثاني
الاحتياط كالنوم والنقاء الحتانين في كونه موجبا للاغتسال فانهما داعيان الى الخارج
النجس والمني فيقام مقام الخارج احتياطا لطاق العبادات وثانيهما اقامة الدليل مقام
المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثيره في المسبب وانضاء
اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون لمعنى واحد
فقهي وهو العجز عن الوقوف على حقيقة العلة والفرق بين الحرج والعجز ان الاول مما
يمكن الوقوف عليه بعسر والثاني مما لا يمكن الوقوف عليه اصلا وذلك مثل الاخبار
عن المحبة والعداوة في قوله لها ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق فقالت
احبك او ابغضك حتى وقع الطلاق عليها بمجرد الاخبار لان اخبارها دليل على وجود
ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس
حتى لو اجيبت خارج المجلس لا يقع الطلاق لان شبه التخيير والتفويض مقتصر على المجلس
وكذا الايقاع على الطلاق زمان الطهر وهو زمان يحدا لرغبة دليل ما سلف الحاجة الى
الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول لضرورة العجز عن الوقوف على المدلول قوله
واما علة اسما فقط لاحكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة
اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه وبضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا
الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا

معنى

وبعني اذ لا تاثير فيه قبل وجود الشرط قوله لما في التقدم المزية على النسيئة عرفا فتبع
حرمتها الشبهة العلة لا يقال حقيقة الفضل لم تحرم بشبهة العلة فلان لا تحرم بشبهة الفضل
اولى لانا نقول ما ذكرناه محرم والمحرم راجح على المبيح ولان حرمة النساء اشرع ثبوتا
من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون
يدا بيد ولقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة ربوا النسيئة انما ثبت باحد وصفي علة الربوا
لان له شبهة العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث ولا يلزم توزيع
الحكم على جزء العلة وذا لا يجوز ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها
علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يلزم علينا شبهة فضل الجودة
عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة يسقط اعتبارهما مع حصول الوصفين
بالنص والاجماع فمع حصول احدهما اولى ان يسقط قوله واعترض عليه المعترض صاحب
التلويح ثمة واجيب قيل لا مخالفة اذ لا يلزم من عدم تاثير جزء العلة فجزء المعلول
عدم تاثيره في كله تاثيرا ما كيف ولو لم يكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم يحتج اليه في
العلية قوله واما علة حكما فقط لا يعني للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل
به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به
الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا يعني لعدم التاثير
اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فاذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل بالحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما
فقط كذا في التلويح قوله والكل مشترك والايصال قال الفناري السبب في اللغة اسم
لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا
اليه وفي التلويح هو لغة ما يتصل به الشيء قوله وهو اي السبب اي ما يطلق عليه اسم
السبب سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز اربعة سبب حقيقي وسبب هو في حكم العلة
وسبب له شبهة العلة وسبب مجازي قوله اما سبب حقيقي ويسمى سببا محضا
قوله بلا اقتضاء وجوب او وجود اليه يعني لا يكون ثبوته به ولا وجوده غناء بل
يتخلل بينه وبين الحكم علة لاقتضاء وجوده الى ذلك الطريق قوله احترز بقوله
طريق الحكم عن العلامة لانها ليست بطريق بل هي دالة عليه وكذا عن السبب المجازي
لانه ليس بطريق اليه قوله فلا يضمن الدال على السرقة يعني اذا دل انسان لسارق على مال
انسان ليسرقه ففعل لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض لاتلاف المال وعليه
صدور فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك يضاف الى اختياره لا الى الدال
قوله ففعل فعطب يعني لا يضمن الآمر لان كلامه سبب وقد تخلل بينه وبين السقوط
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال الآمر
انا اضمن عاقلته ديته لانه صار في معنى العلة لما كان صعوده لمنفعة الآمر على الخصوص

فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرر بالغنم وفي قوله لتاكل نحن وقعت المباشرة
من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك قوله وعلى هذا حمل قيد العبد يعني عبد
الغير فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذي هو مفوت مالية المولى ولكن يتخلل
بينه وبين الاباق قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف الى الحمل وكذا الوقع بالقفص
فان الطير آثر فتح باب لا مستقبل ففرت الدابة وذلك مضاف الى السبب قوله كسوق
الدابة وقودها ازهما طريقا الوصول الى الاتلاف لكنهما لم يوصف للتلف ليكون علة بل
علة التلف وطي الدابة لكنه في حكم العلة الا يرى ان الحكم يضاف اليهما كما يقال اتلفه
بسوقها وقودها ويدل عليه ان الدابة تمشي على طبع السابق والقايد وكذا قطع حبل
القنديل المعلق وشق الزق الذي فيه مايع لان العلقة الثقل والسيلان وذلك امر
طبيعي وشق الزق الذي فيه مايع مضاف الى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذا
اشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الضابط المايل بعد التقدم اليه والاشهاد
عليه كله سبب في حكم العلة اذ المرتخلل بينه وبين الحكم علة يصلح ان يضاف الحكم اليها
وكذا الدابة في زرع الغير حتى كانت المزرع سبب في حكم العلة ولهذا كان موجبا على ضمان
المتلف قوله وان لم تعتمد فلا يرجع عليها الان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد
من الصغير الا ان اقدام الذي اليها سبب من له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف
اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية في ذلك فيلزمها ضمان العدوان قوله كالتطليق
المعلق بخوان دخلت الدار فانت طالق والاعتاق المعلق بخوان دخلت فعبدي حر
والنذر المعلق بخوان دخلت فلله علي كذا فانها قبل وقوع الطلاق او العتاق او لزوم
المنذور به لا فضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق
عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها
اسبابا للجزاء قال اللقاني تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يسمى سببا للطلاق والعتاق
مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا موصلا الى الحكم وكذا النذر المعلق
بشرط لا يريد كونه سببا للوجوب المنذور مجاز لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند
وجوده وهو تحقق الشرط وانما يصير سببا بعد زوال المانع قوله اما التعليقات قال
في التلويح تسمية هذه الصيغ مجازا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا
واما بعده فتصير تلك الايقاعات عللا حقيقة لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة
اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد
فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا
قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة
للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر ساقط عنه
فكيف يصلح علة لثبوت وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها فان قلت قد اعتبر

في حقيقة السببية الاقتضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم يعمل مجازا لعدم الاقتضاء
ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم
التاثير لما كان قاعدة ميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا
اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والاقتضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية
ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا
القسم مجازا بالنظر الى الوضع اللغوي فخصوه باسم المجاز والعلاقة بانه يؤول الى
السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل
لا يصير سببا حقيقيا بل علة اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع اقتضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين انتهى قال
في فصول البدايع اليمين والتعليقات ليست اسبابا حقيقية اذ لا اقتضاء الى الكفارة لا
على تقدير الحنث ولا التعليقات اسبابا مفضية بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق
يكون عللا فكان يجوز ان تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه مع ان قولهم سبب الكفارة
امر دائر بين الدائر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف اللغو من ظاهر فان السبب نفس
اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد انها في المال لا تصير
اسبابا بل عللا حقيقية للاضافة والتاثير والاتصال فان العلل في المعلقات التي صارت
منجزة ولا يحتاج الى ما هو بر آت عنه من حمل السبب على اللغوي وكذا لا يرد ان سبب الكفارة
الهتك الحنث لا اليمين فانها تنعقد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الجواب بالاقتضاء
نوعان وههنا انتقالي كاقتضاء الصوم على تقدير الهتك الى الكفارة ونظائره تورد
منعها فيه ايضا بان سببها الجناية عليه فلا حاجة الى ما استصوب في العلاقة من انها
مشابهة في الاقتضاء ولو بعد حين اذ لا تخلص فيه لورود ان الحاصل بعد حين التاثير
لا هو قوله شرعت لتاكيد البر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويتها نيه
على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين باسم الله تعالى مضمونا بالكفارة لتحقيق
ما هو المقصود باليمين من الحمل والمنع كما ان اليمين بغير الله تعالى يصير مضمونا
بالجزاء اي يلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوهما واذا كان البر
مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت
قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون
للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين
والكفالة والرهن بجال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه
الاحكام قبل الغصب قوله الثاني ان وجوب البر يعني ان البر في التعليق لما وجب
لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له حرضية
الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر عند عرضية الفوات للبر عرضية

الوجوب للجزاء ويلزم من رضية الوجود لسببه ليكون السبب ثابتا على قدر سببه
وكما لابد لحقيقة الشيء من المحل كذا لابد منه لشبهته ولذا لا تثبت شبهة النكاح وغير
النساء ودلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في
غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله
بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها قوله قال الذر هذا القسم من السبب
مجاز بعض هذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه ووجه استدلاله
على ما ذكره ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يقتصر
الى الملك حالة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يقتصر اليه
حال وجود الشرط لتظهر فائدة اليمين اذ المقيد من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء
في مقابلته فلابد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحصل
خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه
كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر
فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند
وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترى الملك حال التعليق ليترجح
جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في اثبات
بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا
وبعد ما صح التعليق بناء على بعض دليل وجود الملك عند وقوع الشرط لزوال
الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود
الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال
ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة ثلاث
اذا تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلا يشترط
ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قوله قلنا قال في التلويح
والجواب عن استدلال زفر انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في
السبب ليلتزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلتزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا
على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كونه البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة
لذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان
الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة
وقد يجاب ايضا بان الشرط في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته
كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا شبهة للشيء لا تثبت حقيقة

كشبهة

كشبهة النكاح غير الناء قوله وقال الشافعي هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة لان
اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط فلم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله
قوله والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى
لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيف الى سبب آخر لزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم
يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها
الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها
تترتب على افعال العباد فيجوز ان تضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب
ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى والآمر
ما ذكر كذا في التلويح قوله على ما ورد به النقل اي على الوجه الذي ورد به ودل عليه
النقل لا على كما زعمت المجسمة انه تعالى جسم وان صفاته حادثة ولا على كما زعمت المعتزلة
والفلاسفة من انكار الصفات قوله فان الحادث لا يقال لو كان السبب هو الحدوث
الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى
المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة
الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا
حادثا وهم ينفون ذلك فليسوا قائلين بوجوب الايمان المعتبر شرعا ولو سلم فليس المراد
ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مرات الناس في ذلك متفاوتة
على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال
بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واسبقها دواما اذ كل احد
يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلا اسم
ايمانا لصبي المميز قوله وان لم يخاطب الصبي به قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل
الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل
ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء
بالخطاب ولم يبلغه وعند المتاخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما اشترط
فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى
صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر قوله والسبب للصلوة
اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت وسبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي
هو نصاب المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه قوله
تكرر الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر الحول في المال الذي هو السبب قوله والسبب
للصوم قبل اليوم واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام

وهو مختار صاحب التنقيح يعني ان سبب وجوب صوم رمضان كل يوم سبب لصوم
يعني ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم وقيل السبب له
هو مطلق شهود الشهر اي الايام بلياليها وهو مختار شمس الائمة وقد سبق تحقيقه
في مباحث المقيد بالوقت قوله اولوا عن موتون اي تحلون عن المؤنة ثم يجب
عليكم مؤنته قوله فان عن الانتزاعية يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله
عنه لانه للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة الاداء تفي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع
الحكم عن السبب كما يقال اداى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان
ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال اداى العاقلة الدية عن القاتل
وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين
يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا مال له فلا
يكلف بوجوب مال والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه
ويصرف ذا الخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عما يرد على حمل الحديث على
المعنى الثاني وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه
كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك
عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على
المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر وكذا في التلويح
ولقائل ان يقول قول صاحب الاسرار لا يدل على ان العبد بحسب الانسانية كان
صالحا للخطاب ولكن يعارض المملوكية لم يخاطب وهذا يدل على ان الوجوب عليه وادآء
المولى عنه وهو المفهوم من حمل الحديث على المعنى الثاني فلا يصلح ما في الاسرار جوابا قوله
وذلك لان العشر مقدر ههنا بحث وهو ان العشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها
والتمكن منها كما علم من السياق فاما ان الاول صار عبادة والمراد يعتبر فيه حقيقة الزراعة
مذلة واعتبر في الثاني التمكن منها موجبا للمذلة وبه صار عوضا محضا فالتمكن من الزراعة
واذا كان المقصود منه الزراعة وهي على ما سمعت اعراض الجهاد جعل موجبة للمذلة
فصار والخراج عقوبة تحقيقا للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد
فيه اداء بعض الخارج الى الفقراء فالقصد فيه الى الخارج لا الى الزراعة حتى وجب العشر
ان خرج شيء من الارض بلا زراعة مما هو نعمة تغلبية لا تصلح ان تكون سببا للعقوبة وبالجملة
الاشتغال بها في حق الكفار دخل فيعتبر سببا للعقوبة بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة
في حق اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن قوله والاقبال على المبغوض المذموم
حيث قال عليه السلام لما رأى آلات الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال
عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظهر عليكم عدوكم قوله
والخراج عقوبة ولذا لا يوضع على ارض مسلم ابتداء قوله وسبب العشر الخارج من الارض

قيل المراد الخارج المملوك يجب مباشرة الزراعة بنفسه او بغيره فلا يرد ما قيل انه
يلزم ح ان يجب على من ملك مقدارا من الحنطة او الشعير من غير ان يخرج من ارضه
العشر لانه خارج من الارض في الجملة ولا يجب بالاتفاق قوله اي اذا ادرم القياس
اليها من باب ذكر المسبب واراده السبب الخاص فان الفعل الاختياري لم يوجد
بدون الارادة كذا قالوا وفيه بحث وهو انه لا حاجة اليه لانه يقال قام الى الشيء اي
توجه اليه وقصد نحوه فتدبر وقالوا ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى
الصلوة نظرا الى عموم الذين آمنوا من غير اختصاص بالمحدثين وان لم يمكن في اللفظ
دلالة على تكرار الفعل وذلك من خارج والاجماع على خلافه فقيل المراد اذا قمتم الى الصلوة
وانتم محدثون بقرينة ان التيمم الذي هو بدل عن الوضوء يقيد بالحدث فينبغي ان
يقيد الوضوء بحال الحدث ايضا وقيل المراد بخطاب خاصة بسبب القرينة
التي ذكرت وهذا اولى لان دلالة في اللفظ على عموم المجاز لا تخص كذا في شرح الكشاف
ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها
فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها قوله والسبب الشرعية المعاملات
الجنس وهي المعاوضات والمناكحات والمخاصمات والامانات والشركات كذا قيل قوله
وسنة اشتراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة والشرط للملوك
لانها علامات دالة على التوثق وسمي ما علق به الجزاء شرطا لانها علامة لنزوله قوله وشرطا
ما يتوقف عليه الوجود بلا تاثير قال العراقي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم
ان يوجد عنده واورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف
تعقله على تعقله وانه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول بان المراد
بالمشروط المأخوذة في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل
الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته وعن الثاني بان جزء السبب قد يوجد
المسبب دونه اذا وجد سبب آخر وهذا في غاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد
على ما صرح به الآمدي وقيل الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لان ذاته
فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تاثير الشيء
على تحقق ذاته ولا خفاء في انه مناقشة في العبارة والا فتوقف ذات الشيء على نفسه
بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط في العلم
القديم ولا يتعدد هنا لا تاثير وموثر اذ المحتج هو الحدوث قوله وهو ما يطلق
عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء آخمسة اقسام قوله او بحكم الشرع جعله قسما لما يتوقف
عليه الشيء في الواقع يشعر بان حكم الشرع على خلاف الواقع ولا يخفى ما فيه فالاولى ان
يقول يتوقف عليه الشيء توقفا عقليا او بحكم الشرع قوله مثل الطهارة للصلوة
الا ترى ان الطهارة الوضوء والاطلاق الطهارة لا يسقط لان التيمم خلف البتة والا

شبكة الألوكة www.alukah.net

فلا صلوة قوله اودلالتها اى دلالة كلمة الشرط والفرق بين الصريح والدلالة فى الشرط
ان الصريح يتعلق الحكم به فى المعين وغير المعين مثلان يقول ان تزوجت امرأة وان
تزوجت هذه المرأة بعينها ولم يصلح دلالة على الشرط كما اذا قال لهذه المرأة فبلغوله
وهو مالا يعارضه علة توضيحه ان كل شرط لم يعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام
العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى
اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الثبوت اشبه العلل والعلل
وان كانت اصولا فى اثبات الاحكام لكنها لم تكن علة لابد وانها بل هى امارات فى الحقيقة
فتصح ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل لابد وانها
فلم يصح ان يخلفها الشروط وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا
حتى قالوا ان من حفر بئرا فى الطريق حتى لو وقع فيه شئ وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك
الثقل وهو امر طبيعى لما تعدى فيما ذهو بخلقه الله تعالى والشئ بسبب محض لا تعدى فيه ايضا
او الحفر ازالة للمانع فيكون شرطا فيضاف التلف اليه اذهو موصوف بالتعدى حتى ان
من حفر بئرا فى ارض نفسه لا يضمن الحافر اذهو غير موصوف بالتعدى والمشى موصوف
به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم قوله وشق الزق
اذا كان فيه مايع يعنى اذا شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان
وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبيعى لا تعدى فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان
مانعا منه فالشق ازال المايع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذهو تعد فى حق الغير
واما وضع الحجر يعنى ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا لها حكم العلة
بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعنى امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا
معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم وانما تأدى اليه من غير تأثير وهذا حاصل فى القص
وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه منع كون الحفر مفضيا الى الحكم بل المفضى
اليه المشى فيكون هو السبب قوله كحل قيد العبد يعنى عبدا لغير حتى ابق لا يضمن الحال
فيما العبد لصاحبه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن
عند محمد كما فى فتح باب القفص عنده قوله حيث لا يضمن يعنى انفاح شيئا لان هذا
شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف
مضافا اليه وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد وان فى يضمن الفاتح اذا
طار او ندت على الفور لان الطير او الدابة لا يصير من الطيران والخروج عادة والعادة
اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته
كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان
كالشق ولم تبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح
بالدابة وذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضى الامام

ابو زيد فى هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكر الختم قريب من الاستحسان
فقد الحق العادة وان كان عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار اختيارها
لا عقل له حكما فانه جبار لا حكم له قوله وفيه بحث وهذا مما اورده صاحب التلويح
على صاحب التنقيح لكن قيل لا طائل تحته اذ هو يحث صاحب التنقيح وقد اجاب
عنه بان الشرط المتقدم يسمى علامة ولا يسمى شرطا قوله للتوقف عليه يعنى من حيث
انه يفتقر اليه الحكم فى الجملة قوله لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود
والوجود يضاف الى اخرهما قوله نطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود
الشرط حاصله ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الحول
خالية عنها فاوشرط الملك لشرط بقائها او لصحة غير الشرط وذلك باطل فاذا وجد
الملك حال الايجاب وحالة الوقوع يقع الجزاء ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر
حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا فى وجود الجزاء وفى احدهما شرط
الملك فكذلك الآخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الملك لكذا قوله يثبت بشهادتها يعنى ان لم
يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا تقبل عندهما
شهادة القابلة فى الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة ولم يقرا بها حبلى
ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حيث يقع
الطلاق قوله كما فى غير هذه الحالة فيثبت ما كان تبعا لها وهو الطلاق المعلق بالولادة قوله
وكذا اذا كان الحمل ظاهرا وعلى هذا قال الامام ابو حنيفة فى استهلال المولود فى حق
الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما ظهر عند
استهلاله فيصير مضافا اليه فى حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة
وقالا ان الاستهلال معرف محض لان حيوة الولد لا تضاف اليه رجوعا ولا وجودا
ونفس الاستهلال فى غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود
فكذلك فى حالة التوريث قوله وكالاحصان للرجم يعنى فى باب الزنا قبل احصان
الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول
وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة الاحصان والاسلام قال شمس الائمة
شرط الاحصان على الخصوص شيآن الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل
والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة واعلم انه اختار بعض المتاخرين ان الاحصان علامة لا شرط استدلالا بان
الشرط ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى حين وجوده كان تعليق
العتاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان
يحدث بعد ذلك ان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان
كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة لا شرطا

علامة مستدلين بان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر الاحصان بهذه المثابة
فان تاثير الزنا في الرجم يتوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا لا يدخل تحت
كشروط الصلوة التي تتقدمها قوله وهي لغة الامارة وقيل اسم للمعرف قال الله تعالى
وعلامات وبالنجم هم يهتدون اي معرفات لوحدانية الله تعالى بمنزلة الجبل والمنارة
يعرفان الطريق والمختار قوله الركن الثاني في الحاكم لما فرغ عن بيان الحكم شرع في بيان
الحاكم قال المحقق الحاكم عندنا يعني عند الاشاعرة الشرع دون العقل ولا نعني به ان
العقل لا حكم له في شيء اصلا بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى
قوله ولما كان من الحسن والقبح مستفادا في معان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة
والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب والذم والعقاب وهذا هو محل النزاع
قوله والعقل عندهم ليس حاكما بهذا يعني لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ولا
مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع يعني ليس حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر
حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمعين
والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لامكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما
في النسخ من الحرمة ومن الوجوب الى الحرمة قوله وايضا لولاه في شرح المواقف لو كان قبح
الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما انفك القبح عنه لان ما بالذات وكذا
ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات واللازم باطل فان الكذب قد يحسن اذا كان
فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم ويفيد تاركه
قطعا فقد انتفى الكذب لغاية الحسن وكذا الصدق بل يجب اذا كان فيه انجاة متوعد
بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب
اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او بقصد كلامه معنى آخر بطريق التعريض
والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض المندوحة عن الكذب
واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لانا نقول قد تضيق السائل
عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في هذا المقام
على عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار
ولا يكون شيء منها كذبا اذ الكلام لا يمكن ان يقدر فيه من الحذف الزيادة ما يصير به
صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسنا
الصدق ايضا ذاتيا وكذا الكلام في سائر الاحوال قوله والعقل عند المعتزلة قالت
المعتزلة الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة
له واما الوجوه والاعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح

الثابتين له على احد الاخبار الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف
الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان لهان يكشف
عما يغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه قوله لان حسن الاحسان حاصله ان حسن
الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير نظر الى شرع او
عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه الفقهاء من غير
اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعاداتهم وقالديه من لا يشرح كالبراهمة
والدهرية قد ظهر على ما ذكرناه ان الاسلم كونه معلوما بالضرورة بل باحد ما ذكرين
الشرع او العرف او غيرهما وايضا لا نسلم ان حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار
والكفران بمعنى استحقاق الثناء والذم في حكم الشارع او بمعنى وجود الحرج وعدمه ضروري
بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته قوله ولان من استوى حاصله انه اذا استوى الصدق
والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا الصدق اثر العقل
الصدق ولولا انه ذاتي ضروري لما كان كذلك والجواب ان ايثار الصدق انما يجامع
اختلاف الصدق والكذب في اللوازم التي تتعلق بها الاغراض والمقاصد واختلافهما
في ذلك لا ينافي فرض تساويهما فيه لان وقوع الشيء في الواقع لا ينافي فرض لا وقوعه فيه
فيكون ايثار الصدق انما يجامع فرض تساويهما الذي هو مجامع لوقوع الاختلاف في
الواقع ولا يلزم من مجامعة ايثار الصدق لفرض وقوع التساوي مجامعته لوقوع
التساوي بالفعل وهذا هو محل الغلط فان الذهن انما جزم بايثار الصدق عند
فرض التساوي والذي هو مجامع لوقوع الاختلاف فغلط وظن انه قد جزم بايثار
عند وقوع التساوي وليس كذلك قوله ولانه لولاه كان التكليف شرعيا فلزم الخلف
الرسل فلا يفيد البعثة وبطلانه ظاهر بيانه انه اذا قال الرسول انظروا فيما جئت به كي تعلم
صدقي فله ان يقول لا انظر فيه حتى يجب علي النظر وانه لا يجب علي النظر حتى ثبوت الشرع المتوقف
معجزاته لتوقف كل المعجزات على تقدير كونه الحسن شرعا على ثبوت الشرع المتوقف
على النظر في المعجزة وهو دور او يقول لا يجب علي حتى يثبت الشرع حتى انظر وانا لا
انظر حتى لا يجب علي وبكون هذا القول مقبولا يسبل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه
وهو معنى الالجام قوله واجيب بانه مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم بالعقل
فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان
المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان سلم الوجوب الا به هو وجوب الكل كما لا
يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه نظريا فلهم ان يقول لا يجب ما لم انظر
ولا نظر ما لم يجب ولا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب تعوله
وان الوجوب قال المحقق ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر الا ينفك وقف على وجوب
النظر وهو ظاهر وقد يقال فلا يمكن الزامه النظر وهو معنى الالجام ولو سلم النظر يتوقف

على وجوبه فقوله لا يجب حتى ينظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا
ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف
على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فانه يفهم التكليف
وان لم يصدق به هذا فاشار ولا الى رد المقدمة الاولى اعني لا انظر حتى يجب ولو كان
دفعه ظاهرا وهو ان معنى الالتزام انه لا يمكنه الزام النظر الا بعد الوجوب فله ان
يقول لا انظر ما لم يجب وان جاز النظر بدون الوجوب اشار الى رد المقدمة الثانية
فان قوله لا يجب النظر ما لم ينظر او ما لم يثبت الشرع ليس بصحيح لان النظر انما يكون
للعلم بالشيء وثبوته به عند الناظر لا لثبوته وتحققه في نفس الامر فالوجوب عندنا
ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت من غير توقف على العلم به
لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لزم الدور ولما
اعترض بعضهم بان هذا تكليف للغافل واجاب بانه جائز في هذه الصورة للضرورة
اشار الى ابطاله بانه وجوب النظر قبل النظر وثبوت الشرع عنده ليس من تكليف
الغافل في شيء لان معناه ان لا يفهم التكليف والخطاب وههنا قد فهمه وان لم
يصدق به ولم يعلم انه مكلف ومن هذا علم ان تكليف الغافل قسمان لانه اما غافل عن
تصور التكليف وهو من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف واما غافل عن التصديق
بالتكليف وهو من لا يعلم انه مكلف والمحال في تكليف الغافل هو الاول لا الثاني ولا
لم يكن الكفار مكلفين بالايمان لانهم لا يصدقون بانه مكلف المحال الذي هو الممتنع
ليس غافلا عن تصوره فانه يفهم التكليف ولكنه لا يصدق به وهذا القسم ليس من تكليف
الغافل المحال في شيء قوله ولانه لو لا يعني لو تحقق كونه شرعيا لزم محالان احدهما في
فعل الله تعالى هو ان لا يقبح منه تعالى فلا يمتنع عليه شيء فلا يلزم جواز اظهار المعجزة على
يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة وان يمتنع الحكم بقبح نسبة الاكاذيب اليه تعالى
قبل السمع ويلزم ان لا يجزم بصدقه تعالى اصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية
قبح صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي عليه السلام والاعلى صدقه فينسد
باب اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلامه والثاني في فعل العبد وهو ان لا يقبح هو
التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفر وانواع الكفر من العالم بخلافه قبل السمع وبطلان
ضروري والجواب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
والكذب على الله تعالى امتناعا عقليا وان كان يجزم بعده لانها من الممكنات وقدرته
شاملة بجميعها فلا امتناع عقلا ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم ان انتفاء القبح
العقلي يستلزم انتفاءه الى ان يمتنع لامر آخر اذ لا يلزم من انتفاء الدليل بعض
العلم بالمدلول لجواز حصول العلم بدليل آخر كما لا يلزم من انتفاء الدليل مطلقا
انتفاء المدلول واجيب ايضا عن الثاني بانه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو

المنع عنه من عند الله تعالى الذي هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وانا نريد به ما يعني به
من الملايمة والمنافرة فلا يضرنا الا اثبات لغير المتنازع فيه لان النزاع في ان الفعل حسن
او قبيح في حكم الله تعالى ام لا كذا قالوا وهذا الكلام في غاية الاشكال لانا نمنع ان التحريم
الشرعي قبل الشرع مما لا يمكن ان يذهب اليه احد من العقلاء فلا يكون المتنازع فيه هو
التحريم الشرعي قبل الشرع مما لا يمكن ان يذهب اليه احد من العقلاء فلا يكون المتنازع
فيه هو التحريم الشرعي بل غرض بالضرورة ولا ينتفع ذلك الا بتحرير محل النزاع فنقول لا
شك ان كل فعل عند الله تعالى حكما بالحسن والقبح وهذا الحكم قديم فمحل النزاع ان
ذلك الحكم هل هو مما يهتدي اليه العقل وليس كذلك بل لا بد من اعلام الشارع واعلامه
انما يكون بالوحي بان يرسل رسولا يوحى اليه انه هذا الفعل قبيح بان نهى عنه وذا الحسن
يا ذن في فعله بان امر به او لا نهي ولا طريق الى معرفة هذه الاحكام الا الشرع اذا عرفت
ذلك فنقول في تقرير هذا الجواب انا نريد بقبح التثليث التحريم الشرعي والمراد منه
المنع الذي هو عند الله تعالى وهو الذي عرفت انه المتنازع فيه التزمنا انه قبل ثبوت
الشرع غير قبيح وانا نريد به معنى آخر غير ما ذكرنا من المنع الذي هو عند الله تعالى فلا يضرنا
ثبوته قبل الشرع لانه غير المتنازع فيه فيكون اثباته قبل الشرع اثباتا لغير المتنازع فيه
هذا غاية توجيه هذا الكلام وفيه بحث لانا ان اردنا من قبح التثليث هو المنع من قبل
الله تعالى وهو قديم فكيف يمكن ان يلتزم عدم قبحه قبل الشرع غاية ما في الباب ان قبحه
لا يكون معلوما لنا ولا يلزم من عدم علمنا به عدمه وقد يجاب بان المقصود حاصل على
هذا التقدير لان القبح اذا لم يكن معلوما لنا لا يحكم عقلنا بقبحه وهو غير المدعى قوله
والمختار ان الحاكم في الكل هو الشرع لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق
ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد
يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب
الضار واما بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يسرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله لان العقل لا يحكم في بعض
من الحسن والقبح اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل
بمعرفة موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض من ذلك قد وقف الله تعالى عليه العقل
قال في التحقيق العقل معتبر لاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون
العقل وخطاب من لا يفهم قبيح وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به من سائر
الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التي هي اعظم النعم واعلاها والمعرفة مصالح
الدين والدنيا قوله لانه نور في بدن الانسان قيل محله منه الرأس وقيل القلب وقيل
اي بذلك النور طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل
بداية المعقولات نهاية المحسوسات وانما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن
كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانها لا يظهر بها
الا ظواهر الاشياء ومعانيها ويدرك به حقايقها واسرارها فكان اولى باسم النور قوله
وجعل العقل آلة للمعرفة ذكرنا ان العقل وان كان آلة المعرفة لكن لا يفي الكناية به في وجوب
الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه السمع اولا اما اذا لم ينضم فلانه آلة فلا يصح
الايجاب شيء بنفسه وانما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع
لا الى العقل لانا وجدنا العقل لا تحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده لا تتوقف
الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعد منقلق بعقله في مضايق الحقايق مستخرج
بفكره وقريحته لحبات الدقايق لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق ولم
يعرف سبيل الرشد بعقله فضل بغباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله
تعالى واكرامه لا يبقى الا بفضله وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم
فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه الحداثان ضل عن الطريق
بالارتداد وكم امرء من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان
الشياطين بعد ما كان من بناة الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان
ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه اكرم المسئول قوله فان
معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع يعني باجماع المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق
لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي قوله
فاذا وجبت المعرفة يا العقل يعني لما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر
كان النظر ايضا واجبا عقلا قوله فهو غير معتبر كل يعني ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان
وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه
السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف
الايمان بعد ما سوصفت وهي تحت زوج مسلم يعني ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم
تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم ان
الصبي غير مكلف بالايمان وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد وذكر في الكفاية ان وجوب
الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وذكر في المنتقى عن ابن يوسف عن ابي حنيفة انه لا حد
في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرايع فمعذور
حتى تقوم عليه الحجة وروى عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب
على الخلق معرفته بعقولهم قال وما عليه مشايخنا من اهل السنة قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وهو قول كثير من مشايخ العراق وحملوا قوله عليه
السلام رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع قال قوام الدين هذا القول موافق لقول

المعتزلة

المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهم لا يقولون الموجب
هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه تعالى كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد
وفخر الاسلام ومن تابعهما لانه ملتحق لظاهر النص ولظاهر الرواية كذا في جامع المرموزي ولا
من يبلغه الدعوة يعني ان الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف ايضا بالايمان عند الجمهور حتى اذا مات
يعتقد كفرا ولا ايمانا كان معذورا واذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال
بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اتاه الله تعالى بالتجربة واهمل لدلالة العواقب
لكن معذورا لان اهمال ادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبه القلب عن نوم
الغفلة فلا يعذر بعد يل يلزمه من الاستدلال والنظر بما يتم به معرفة الله تعالى بعذر وا قوله
وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم به انه كذا وما قيل انه
مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ضعيف لان مدة التجربة تختلف
باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل لا يهتدي اليه
غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص على
الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها قوله ولا عهد كل الاعهد لا كما
قالت الاشاعرة قال في جامع الاسرار من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها
فقد قصر ومن لزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل
الخلقة فقد غلى قوله والتاسيس اولى من التاكيد لنا ليس كل فائدة معنى لم يكن حاصلا قبله
والتاكيد تقرير المعنى الحاصل قوله الركن الثالث في المحكوم به ولا بد من وجوده في الواقع
بحيث يدرك بالحس والعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا ثم مع وجوده
في الواقع اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي
اولا فحصل اربعة انواع قوله وهو اي المحكوم انواع اربعة بالقسمة العقلية بعد سقوط
التساوي بين الحقيق بالاستقراء قوله من غير اختصاص باحد كحرمة الزنا فانه يتعلق بها
عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانتفاع
التقاتل بين الزناة قوله وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه يباح مال
الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج الا ما روي عن علي
ابن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها فان قلت مال حرمة الغير ايضا
مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلنا لما شرع تلك الحرمة لصيانة
اموال الناس اجمع الا يرى ان الكفار يملكون اموال الناس قلنا بالاستيلاء ونحن نملك
اموالهم بذلك واموال المرتدين يباح لنا عند وجود الرضاء منهم قوله فان شرع لدفع
عار الزنا عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول
الشهادة ولا يبطل بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد الاقرار فمن هذا الوجه حق العبد
قوله وشرعه حدا زاجرا والمقصود من شرع الزواجر خلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الا ان الشافعي مال الى تغليب حق العبد وهو اختيار في الاسلام تقديما لحقه على حق
الله تعالى لحاجة العبد وغناء الشرع ونحن مثلنا الى تغليب حق الله فقال الارث حق العبد
يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله تعالى لانه ما للعبد يتولاه مولاه ولهذا لك عكسه
اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الله تعالى لا نيابة عنه فائدة الخلاف في انه لما
كان الغالب فيه حق الله عندنا لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف وعندنا
ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة
لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي لما كان حق العبد فيه غالبا يجري فيه العفو
والارث ولا يجري فيه التداخل قوله ولكن حق العبد راجح بالاجماع ولو قتل سلطان
انسانا يؤخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤخذ بحد القذف
قوله اليه اشار بعن الى رجحان حق العبد قوله ويصح الاعتياض اي بطريق الصلح قوله
وقرنه كالصلوة والزكوة والصوم والحج ثم ان الايمان اصل وسائر العبادات
فروعه اذ لا صحة لها بدونه وهو يصح بدونها ثم الصلوة اصل الفروع وعماد الدين اذ
فيها غاية التذلل وشكر نعمة البدن والروح ولهذا قال عليه السلام الصلوة معراج
المؤمن وقال اقلا اكون عبدا شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعمة الدينوية ضربان
نعمة البدن فوق نعمة المال فما يكون متعلقا باقوى النعمتين كان اقوى العبادتين
وبعدها الصوم لانه نوع رياضة لقهر النفس امارة بالسوء المائلة الى نيل الشهوات
والرياضات استعداد للبدن على تحمل المشاق في خدمة المولى فكان دون ما سبق ثم بعد
الحج لانه عبادة مركبة من الاوطان ومهاجرة الاخوان وملازمة الاحزان فكانه وسيلة
الى الصوم لا يبعد عن الوطن والاصل يضعف نفسه ويكسر قوته فكان قادرا على الصوم
بواسطة وهذا مما يعرفه اهل الذوق والرياضة والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم
عن المسلمين اذ هو في نفسه تخريب بلاد الله وتعذيب عباده ودفع فتنتهم يحصل
بالبعض فصار من فروض الكفاية فكان دون ما سبق لانها من فروض الاعيان واما ما سواها
من النوافل العبادات وسننها وادابها فانما شرعت مكملات للفرائض والى ما ذكرنا
يشير كلام المصنف قوله وهو المراد بالتصديق تقديم منا ما يتعلق بهذا المقام وتحقيق
الكلام مسطور في حاشيتنا على شرح الاملاء في. وعبادة فيها مؤنة وهي اثقل
والمخمصة كصدقة الفطر لما كونها عبادة فلان اسمها وهي الصدقة تدل عليها وكذا
اشتراط النية في ادائها ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات واشتراط النصاب
غير ان فيها معنى المؤنة لانها تجب على الفور سببا لفقرا كالنفقة والى معنى المؤنة اشار
النبي عليه السلام بقوله اغنوهم عن تجوبون الا ان المؤنة تارة للبقاء كالنفقة وتارة
للتطهير كالاغتسال وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عليه السلام صدقة
الفطر طهرة للصائم ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل

والبلوغ حتى قال ابو حنيفة وابو يوسف تجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال ويؤدي
الولي من مالهما كالنفقة تجب عليهما لذوي الارحام المحارم وعند محمد رح لا تجب عليهما
في مالهما بل تجب على الغني في ماله لان معنى الراحج فيها ولا تجب على الصبي والمجنون لسقوط
الخطاب عنهما قوله ومؤنة فيها عبادة كالعشر فانه باعتبار تعلقه بالارض اشبه
مؤنة لان المؤنة ما تصرف كنفقة الاولاد والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة
اذا كانوا فقراء وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على بلاد المسلمين فبقي الاراضي في ايديهم
اما المقاتلة فظاهر واما الفقراء فان الله تعالى بركة دعائهم يذب الاعداء عن المسلمين
فيكون الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونها مصروفا الى الفقراء كالزكوة
عبادة وقربة ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة من وجه لكن يبقى عليه
عند محمد يعني اذا اشترى الكافر ارضا عشرية تبقى عشرية عنده لان جهة المؤنة تمازجه
جهة القربة فلا يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك وعند ابي يوسف يجب تضعيفه
وعند ابي حنيفة تنقلب خراجية قوله ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فانه مؤنة الارض
ولكن فيها معنى العقوبة لما ان سبب الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد والمولى هو عادة الكفار وسببا لذل ولهذا يلزم العشر
مع انه اشتغال بالزراعة لانه اعتبر في حق اكتساب المال كاكتساب مال يجب فيه
الزكوة لان العمارة اصل في حق الكفار عارض في حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة
عليهم فكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف
وهو الاشتغال بالزراعة عقوبة فسمي مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين
المؤنة والعقوبة لا يبدأ وضعه على المسلم بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب
الشك بخلاف العشر حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الكفر
ينافي العبادة من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة في الجملة الا يرى ان تجب على
المسلم الحدود عند تحقق اسبابها منه قوله لانها تؤدى بما هو محض العبادة
ويشترط فيها النية قوله ولذلك سميت كفارات ولم تجب مبتدأة كالعبادات
بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات
من هذا الوجه فيها معنى العقوبة وهي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور قوله
فلم تجب على المسيء ولا على الصبي خلافا للشافعي لانه ما التزم العبادة
ولا فرق في التلف بين المباشرة والسبب والمراد بما تلف هو الحيوانات لصاحب
الشرع الفاها بفعل يضاده كالاستبعاد الفاها بالقتل واعترض بان ضمان
المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره
وانما الضمان في حقوقه جزاء الفعل قوله والغالب هو العبادة فيما سوى الفطر
يعني ان جهة العبادة فيها كذا المحرم اذا اضطر الى اصطياد المخمصة اصابته او الى

حلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق ويجب عليه الكفارة ولو كان
جهة العقوبة فيها غالبة لانه يستوي وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة
وكذا لو كانت متساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على المعذورين فجهة العقوبة
تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك توضيحه انها تجب على من
ليس بحانث في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بحانث
لان هجران الكافر وترك الكلام معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو
بالحنث غير حانث ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك اوجبت الكفارة فعرفنا
ان جهة العبادة فيها راجحة ساقطا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان
سببها لا يتردد بين الخطر والاباحة لقصد الافطار بما يصلح دفعا وهو جناية
فيه لما لم يكن مسلما تاما الى الله بعذر كان فيه ضرب تقصير فلتصور الجناية

حلافه لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة
وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات شرعا بخلاف الغنائم
والمعادن فان الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوصية بناء على ان الجهاد حق الله تعالى لانه
اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب بالجهاد له تعالى كالكل كما قال تعالى قل الانفال لله
اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب بالجهاد له تعالى كالكل كما قال تعالى قل الانفال لله

وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز له ان يسترد هاته قوله والثاني عقوبة
قاصرة وقد تتوفى جزئية وفرق بين القاصر والكامل والطلاق اسم العقوبة على الكامل لان
اذ المطلق ينصرف الى الكامل كحرمان الميراث بالقتل ليس في هذا النوع الا هذا الثاني
وقيل يجوز ان يلحق منع حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لتصورها في معنى
العقوبة فيها قوله ويدفن في مقابر المسلمين ليس حكم الايمان له بالتبعية فالى
التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن ادائه احد الابوين بل عن
ادائه الصبي نفسه كما ان الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يمكن ان لا يكون
خلفا عن الميت لا عن ابيه بل لا يلزم الخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد

يقال

يقال لما امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه قوله يرتفع بالحدث فثبت
به اباحة الصلوة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كما في الماء قوله والا يعني لو كان
لحكم براسه لما كان خلفا بل اصلا قوله اذ لو كان خلفا لكان له حكم براسه هو اباحة
مع قيام الحدث فلم يكن خلفا قوله حتى لم يجز يعني الشافعي تقديمه على الوقت
وحتى قال فيمن له اناء ان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه تحرى
والاجتهاد ولا يجوز التيمم اذ معه ماء طاهر يقين يقدر على استعماله بدليل معتبر
في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق
عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للساقط حتى كان الاناء النجس في
حكم العدم كذا في التلويح قوله واما اذا وجد يعني اذا وجد المتوضئ ماء قوله لما كان
حصول الماء بطريق الكرامة تمثيل حصوله اذا كان المحصول لا يختص بالكرامة فقد يكون

وقد قال به كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به
بعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم
ههنا الثاني ان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بعض مشايخنا والاشاعرة بان
المعدوم مكلف وقد شدد بعض الطوائف لتكفير علية الثالث الفعل الذي ينتفي
شرط وقوعه عند دخول وقته جهل الامر في الشاهد انتفاه صح التكليف به اتفاقا

وقال الامام والمعتزلة لا يصح وسبب الخلاف على ان فائدة التكليف هي الامتثال
فقط او الابتلاء ايضا فان قلنا بالاول لم يصح والا صح وفائدة ان المكلف اذا افسد
صوم رمضان بالوقاع ثم مات او جن في اثناء النهار فعلى مذهب الامام والمعتزلة
لا يجب عليه الكفارة لانه لم يكن مأمورا للعلم بانتفاء شرط وقوع الفعل عنه وقته
وعلى مذهب الامام الجمهور يجب الكفارة اذ ليس الغرض هو الامتثال فقط قوله
التكليف موقوف على الاهلية الموقوفة على الفعل بالملكة اذ التكليف على الصبي والمجنون
وقد اطلق الحكماء العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله يعني انه
لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف فعاله على تعلقه بجسم وقد ادعى ان العقل
بهذا المعنى اول ما يصدر عن الحق تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله عليه السلام

اول ما خلق الله العقل ومنها قوة النفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق وهذا
معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سيبين
ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى
العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة
بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على
العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان
في حركاته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة المتقاربة كذا في التلويح قوله
والنفس تختلف في ان النفس ما هي وكيف هي فقيل ان النفس هو هذا الهيكل المحسوس والى
هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وقيل ان النفس اجسام لطيفة
نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر ذلك
[illegible]

من القدماء وقيل ان النفس جزء لا يتجزى في القلب [illegible]
[illegible]
بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال
بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء وقيل
هي النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل
المحسوس حافظ له فافهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء
واختاره الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية قوله المسمات
[illegible]
[illegible]

[illegible] وقيل الدم وقيل النفس الحيوانية وقيل الروح
منكونة في الدماغ وقيل الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقيل جسم لطيف
حتى بالذات سارى الاعضاء لا يتطرق اليه انحلال باق ابدا وقال البعض هو جسماني
ثم اختلفوا فقيل هو المزاج وقيل هو صفة الحيوة وقيل التشكل والتخطيط وقيل
تناسب الاركان والاخلاط وقال بعضهم لا جسم ولا جسماني فهو اما متحيز فهو جزء
لا يتجزى في القلب وهو مذهب ابن الراوندي واما غير متحيز وهو مذهب جمهور الفلاسفة
وبه اخذ قليل من الاسلامية كالعراقي وغيره هذا تفصيل المذاهب واعترض
صاحب التعديل على من قال انه ما عبر بانا ان يراد بانا كل واحد من البدن والروح
فتارة يقال انا اكلته وشربته ويراد البدن وتارة يقال انا عقلته ورأيته في المنام
ويراد بالروح فالمرجع الى العرف وباب المجاز واسع فلا اعتماد على هذا الاسناد

اذ يمكن ان يكون حقيقيا ويمكن ان يكون مجازيا فيمكن ان يكون المعنى بانا هو البدن
لكن اطلق على الروح بهذا الاعتبار بطريق المجاز فانا وانت وهو يقع على البدن بشرط
تعلق الروح به او يقع على المجموع من حيث هو المجموع فعلم ان الخلافات ليست في ان
ما يعبر عنه بانا اي شيء بل الخلاف في ان الشيء الذي به هذا البدن يكون حيا ناطقا اي شيء
ثم عرف الروح على ما هو المختار عنده من هذه المذاهب حيث قال الروح جسم نوراني حتى
بالذات غير متطرق اليه انحلال ساير في الاعضاء كالنار في الجمر اذا كان في البدن فالبدن
حي يقظان وان فارقه لا بالكلية بل مع تعلقه لوجود النفس الحيوانية التي بينهما
تعاشق فهو نائم وبالكلية فميت واعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قال الله تعالى في
شانه قل الروح من امر ربي على ان هذا لا يكون سكوتا عن الجواب والله اعلم انه موجود
بالامر لا بالخلق والخلق يستعمل في ماديات الامر فيما ليس له مادة فالاول يكون وجوده
زمانيا والثاني وجوده آنيا فبالخلق يوجد الاجسام المادية وبالامر الارواح عندنا
[illegible] قوله خالية عن المعاني الانطباعية

[illegible] النفس [illegible]
قوله [illegible] المفارقة وانما قيدها بالاولى لان الهيولى
قد تطلق على جسم تركب منه جسم آخر كالسقف الذي تركب البيت منه ومن الجدار
وليس المراد ههنا كذلك كذا قيل والمراد بقوله الخالية في نفسها انها تقتضي شيئا
من جميع الصور القابلة لها قوله باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان قيل
الكلام المفهوم من كلام صاحب التنقيح ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب
تفاوت نفسها في مبدا الفطرة صفاء ولطافة ومن كلام المصنف انه من تفاوت الابدان
بحسب الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس في مبدا الفطرة بصفاء ولطافة
[illegible] مبني على ان حدوث النفس بحدوث البدن
[illegible] كما دل عليه خطاب الست بربكم فكيف تكون
[illegible] النفوس مخلوقة قبل البدن
تابعة للمزاج عند وجوده قوله وهي مستعدة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى
فهو يامرنا بالاخذ والاعطاء واستيفاء الذات والتحرك للادراكات قدر ما يرى من
المصلحة فتحصل الكمالات كذا قال صاحب التلويح قوله وفرع تفصيلا فيما
يدرك جهة واجمالا فيما لا يدرك قد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية الى ما يقتضي
العقل فيها بحسن وقبح وهو المنقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من
واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح الى ما لا يقضي العقل فيها بحسن
ولا قبح ولهم فيها ثلاثة مذاهب احدها الحظر اي الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع
وثانيها الاباحة اي الاذن وعدم الحرج وثالثها التوقف وفسر تارة بعدم الحكم
ورد بانه قطع لا توقف وتارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا او بانه الحظر او الاباحة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فان قيل كيف يتصور القول بالحظر او الاباحة بالمعنى المذكور مع انه لاشرع ولا
حكم من العقل بحسن او قبح قلنا معناه ان الفعل الذى لايدرك العقل فيه بخصوصه
جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولايحكم فيه بحكم خاص تفصيلى فى فعل
فحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة عند الشارع وان لم يظهر الشارع ولم يبعث النبى
او مباحة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه فيحرم واجيب بان
مرتبة التصرف فى ملك الغير عقلا ممنوع فانها تنتفى على السمع ولولا ورد السمع بها لما علم
ولسلمنا انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر مايا التصرف فى ملكه ولذلك لايقبح النظر فى حرم
الغير والاستظلال بجدار والاصطلاء بناره والمبالات فيما يحتمل فيه منزه عن الضرر على
ان ماذكرتم من كونه تصرفا فى ملك الغير وان دل على الحرمة لكن كونه دفعا للضرر الناجز
يقتضى وجوبه فضلا عن الاباحة فينتفى الحرمة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع خوف
العقاب المريب على التصرف فى ملك الغير ادلى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز

ربما خلقها ليشتيه فيصير عنه فتاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة حينئذ ان لما
يانه ملك الغير فيحرم التصرف قال المحقق اما الحاظر فنقول له لو كانت محظورة
وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال واما المبيح فنقول
له ان اردت ان لاحكم بحرج فى الفعل والترك فمسلم وان اردت خطاب الشارع
بذلك فلا شرع وان اردت حكم العقل بالتخيير فالمفروض انه مما لاحكم للعقل فيه
بحسن او قبح فى حكم الشارع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه او قبحه وقد
ذكرنا ذلك فيلزمنا لنا نفس دليلك فى الحرم واما الواقف فنقول له ان
اردت انك توقفت على الحكم لتوقفه على السمع فمسلم وان اردت به انك توقفت
بتعارض الادلة فاسد بين بطلانها خلافا لمعارض وقد يقال من قبل الحاظر لانسلم
ان الضدين بلا واسطة مما لاحكم العقل فيه باباحة احدهما قطعا ومن قبل المبيح
الفرض لاحكم فيه بتخصوصه لا بجهة حسنة او مقبحة ولا بنافى ذلك
الحكم العام بالاباحة ومن قبل الواقف الملا باالتوقف ان الفعل الذى لايدرك
العقل فيه بخصوصه جهة حسن او قبح يحكم العقل بان لذلك الفعل فى نفسه
حكما بان الشارع بالحظر او الاباحة حتى ان بعض افراده مباح وبعضها محظور لكن
فى اى معين فرضت لاادرى ان الحكم الحظر او الاباحة وهذا غير الامرين الذين وقع فيها
التردد اعنى التوقف عن الحكم لعدم السمع والتوقف فى الحكم لتعارض الادلة وهذا
فى التحقيق هو الامر الثانى من الامرين اعنى التوقف فى الحكم لكن لا لتعارض الادلة بل

لعدم

لعدم التعيين هكذا ذكر العلامة التفتازانى فى حواشى شرح المختصر قوله والمختار
عندنا هو التوسط اذ لايمكن ابطالا العقل بالعقل ولا ابالشرع والشرع مبنى على
العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى بوجدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة
وهذه الامور لاتعرف شرعا لان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه
وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على
الشرع لزم الدور وانما تعرف عقلا لكن قد يتطرق الخطاء فى العقليات فان مبادى
الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية
فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف
الانسان نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين قول الاشاعرة والمعتزلة
امر من احدهما التوسط المختار فى مسئلة الجبر والقدر وثانيهما معارضة الوهم
العقل فى بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فالصبى العاقل لايكلف بالايمان
[illegible] ورعاية للتوسط ذهب كثير من المشايخ
حتى الشيخ ابو منصور ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله لانها بكمال العقل البالغ
والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب يعنى
ذلك كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة
لان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية قوله
ثم الاهلية نوعان قيل التحقيق ان الاهلية ثلاثة انواع لان لنا ثلاث مفهومات
الاول نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقع الثانى ووجوب الاداء
وهو طلب تسليم ما اشتغلت به اى لزوم الايقاع الثانى نفس الاداء وهو التسليم والايقاع
وهذه ثلاث مفهومات وكل منها اهلية غير الفهوم عن اهلية الاخر لها هلية الوجوب
وعن اهلية الثانى باهلية الاداء الكاملة وعن اهلية الثالث بصحة الاداء واهلية
الاداء القاصرة وحصل ستة مفهومات فنفس الوجوب بالسبب اهليته بالذمة
ووجوب الاداء بالخطاب واهليته بالعقل والبدن الكاملين ونفس الاداء بوجود
الاركان والشرائط واهليته اعنى مصححة بالقاصرين قوله اهلية الوجوب واهلية
الاداء اعلم ان اهلية الانسان للشئ فى اللغة عبارة عن صلاحيته لصدق ذلك الشئ
وطلبه منه وقبوله اياه وفى الشرع عبارة عن صلاحية الوجوب الحقوق المشروعة له
وعليه وقد ذكر ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها اما اهلية
الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة فى اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله
تعالى لايرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة اى لايرعون حلفا ولا عهدا ومنه يقال اهل الذمة
للمعاهدين من الكفار وفى الشرع مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا وعرفها
بانها وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه بمعنى الايجاب له وعليه ومنهم من جعلها

ذاتا وهو مختار صاحب المغني فلهذا عرفها بانها نفس لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون سائر الحيوانات حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي ولو انقلب على مال الانسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع قوله يوم الميثاق كما اخبر الله عن ذلك بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الآية فقال بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام اخرج ذريته من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه بلى وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى شهدنا على انفسنا من باب التمثيل والتخييل يعني انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت لها عقولهم وبصائرهم الخ وكيفما فسر انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقال الست بربكم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بالوحدانية [illegible] حكما ولا يعتق بعتقها ويسقى باستقائها ويدخل في البيع بيعها ولكن لما كان منفردا بالحيوة والتهيا للانفصال وصيرورته نفسا برأسه حتى يوقف الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزء الام من وجه لم يكن لذمة كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يصلح لان يجب عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه نفقة الاقارب وبعد انفصاله عن الام ظهرت له ذمة مطلقة اي كاملة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وللوجوب عليه حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلتزم عليه مهر امرأته بعقد الولي عمران الوجوب اي نفس الوجوب ليس بمقصود بنفسه بل بحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا فجاز ان ينعدم الوجوب لانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام سببه ومحله قوله فيجب عليه من حقوق العباد الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان كما عرفت فحقوق العبد من الاموال يجب عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل وجوبه لوجود سببه وحكمه وهو المال اذ المال مقصود هنا دون الاداء فالغرض دفع الخسران بما يكون خيرا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون اداء وليه كما ذكرنا في هذا المقصود وما كان حاصلا له شبهة المؤنة كنفقات الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلانها شبهة بالاعواض اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر

المعسر والمعقود اذا لحاجة القريب يوصل كفاية اليه وذلك يكون بالمال واداء وليه كاداء فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان فصلة لها شبه بالجزية لما يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كالعقل لان الدية فانها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفينة والاخذ على يد الظالم ولذا اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس من اهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق العبد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل واما حقوق الله تعالى يجب عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانها في الاصل من المؤن على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها ليسا بمقصودين بل المقصود منها المال واداء الاول فيه كاداء فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فان الايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون اداءه حتى صح الاداء ولا يجب بتجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الاداء مبني على الخطاب لانرى ان المسافر يؤدي صوم رمضان ويقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمعة تقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة اذا وجد سببها فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا عقل له ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة قلو جعلنا اداء وليه كاداءه فيما هو مال لظهران المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن ثم لا تقع له القربة اعني الاعتياد منزه عن ذلك فلم يلزم على الصبي الزكوة واما ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا تجب عليه ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل ثم ان القاضي ابا زيد وغيره من مشايخنا قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي كوجوبها على البالغ ثم يسقطها بعذر الصبي لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب يثبت جبرا لا اختيار للعبد فيه حتى يعتبر عقله وتمييزه لكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلا وهو المختار عند المحققين من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاوزة الحد في اللغو واخلاء الايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان

فائدته في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء
وهذا القول اسلم الطريق عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب
ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد ولانه لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم يسقط لدفع الحرج
لكان ينبغي ان يكون مؤديا للواجب اذا ادى كالمسافر اذا صام في السفر حيث يقع المؤدى
عن الواجب بالاتفاق وكذا اظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم
يدل على انتفاء الوجوب بدليل ان الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان ولو كان الوجوب
تاما ينبغي ان يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب كذا في شرح المنار
وقائل ان يقول عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب لجواز ان يكون
عدم وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس الوجوب واما
المجنون والمغمى عليه يجب الاداء لتوهم زوالهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي
فانه لا يتوهم زوال الصبا لانه معلوم فلا يجب الاداء فلم يجب القضاء قوله
واما الثانية اهلية الاداء فلان بالاستقراء كاملة وقاصرة ولا خلاف في الاداء يتعلق
بذمتين كما بينه المصنف قوله وانما كان يعني المعتوه قوي لبدنه وهذا حق الصبي
في الاحكام قوله فاقام الشرع البلوغ لانه دار الحكمة مع السبب الظاهر وهو البلوغ
بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق
والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل
انا للزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ قوله اما الاول وهو ما كان حسنا لا يحتمل
غيره كالايمان اعني صحته من الصبي بلا لزوم اداء لوجود حقيقة الايمان وهو
التصديق والاقرار من اهله لان الاقرار باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق
وكلامنا في صبي عاقل بنا ظرفي وحدانية الله تعالى ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان
هو البالغ سواء في اهلية الايمان وقد ثبت بالنصوص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا
قال الله تعالى في ابتناء الحكم صبيا اي النبوة فبينا نه من اهل ان يكون مهديا يجب
للداعي بطريق الاولى وبعد وجود حقيقة الشيء منا اهلا انما يمتنع ثبوته بحكم شرعي
وذا لا يليق بالايمان لان الحكم عنه كفر لانه حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال اصلا
صار محجورا عنه لكان فيه حكما من ذلك الوجه ولا عهدة لاحد في لزوم الاداء وهو موضوع
عن الصبي فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة اداءه لانه ينال به فوز الدارين
قوله اجيب بانا لا نسلم حاصله ان حرمان الميراث ووقوع الفرقة مضافان الى كفر
الباقي على كفره لا الى اسلام لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا الدين مقصور
من الايمان بدليل صحته من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو يثبت بناء
على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به وبمثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف
صحة الشيء يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لما هو من ثمراته

قوله هو الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون منعدما في حقه وانما يثبت العتق
بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالاثر والهبة ولهذا يتحقق كلاهما بدون العتق
ولانه ذا مشترك فقد يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم وتفرد لكاحراز الكافر
زوجته اسلمت قبله قوله فيعتبر ردته يعني لا يحمل عفوا حتى حكم ابو حنيفة وصاحبه
بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين امرأته المسلمة ولا
يرثه من اقاربه المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة
وهذا لانه لما اعتبر عليه بالله تعالى والجهل بغير الله لا يعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى
والردة جهل بالله تعالى لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال قال ابو الفضل الكرماني انما
حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجد العبد باختياره منه فيكون
متصورا لتركه منه ومتى قلنا لا يتصور لتركه عنه لم يكن الموجود اسلاما وترك
الاسلام بعد وجوده هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع
الفرقة فانما يلزمه ضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا يرى انه ثبت في حقه
بعض التبعية لابويه بانه ارتد احد ابويه او التحق بدار الحرب وفيما لا يضره مقصودا وولاية
تربيته عليه وقال ابو يوسف والشافعي لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض
وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض وهو القياس قوله ان كان نفعا محضا
اي خالصا يصح مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطياد والاحتطاب
ونحوها فلا يظهر الحجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال
وقبضه فانه مولاه يصح لانه جمع عما فيه ضرر وهذا يفع محض في حقه فلا يتوقف
على اجازته ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع ماله غبن وطلاق غير امرأته واعتاق غير
عبده اذا كان وكيلا لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهديا في التجارات عارفا
بمواضع الغبن والخسران واليه الاشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا
عقولهم ومعارفهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله ان كان ضررا محضا لا يشوبه
نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض فهو غير مشروع في
حقه لان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة المرحمة والانفاق
لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار ولا يعمل ما هو
مجرد محض عليه غير مثل الولي والوصي والقاضي اما خلا القرض فان القاضي يملكه
لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان ولايته هو ولاية نظرية
وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم
شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض
مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى امرأته لا تكون محللا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

للطلاق ثم قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك
وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى الصحة ايقاع الطلاق من جهته
لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد ما قيل من انه لو اثبتنا ملك الطلاق في هو
ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم
خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت الزوجة وعرض
عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد لان ارتد وقعت
الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا في قول محمد واذا وجدت امرأته مجبوبا
فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في
حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكفاء بالاهلية انما صرفه
لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله وفي رواية يجوز للاب ايضا
لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة الوصي قوله واذا دار بينهما اى
تردد بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح وتحو ذلك يملكه
الاب لان الظاهر ان الاب لا يباشر لطفله الا ما يراه نفعا له وان كان
لكان ضررا وقال صاحب التنقيح فمن حيث انه يدخل المشترى في ملك المشترى
نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر وحاصله انه جعل احتمال الضرر باعتبار
خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا او نفعا ويلزمه
ان لا يدفع الضرر بحال وليس كذلك وربما يجاب بان المقصود بيان تردد هذه
التصرفات بين النفع والضرر من حيث اشتمالها على دخول شيء في الملك وخروج شيء
عنه فمن حيث انه دخول نفع لانه لا يحتمل الضرر اصلا فانه قد يكون نهاية الضرر يكون
الخارج من الملك اكثر قيمة او انفع من الداخل في الملك ومن حيث انه خروج ضرر
لانه لا يحتمل النفع اصلا فان الداخل في الملك عوضه قد يكون اكثر قيمة او انفع من
الداخل في الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع اصلا فان الداخل
في الملك عوضه قد يكون اكثر قيمة وانفع منه فلاجل ذلك اعتبر رأي الولي في
دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما له فيه نفع غالبا قوله لان الصبي حاصله ان قد
صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات نفعا واستتباع
الصحة له كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعا
فيصح مباشرته وفي القول بصحة مباشرته وفي القول برأي الولي انفاذه مثلما يصح
بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل
ذلك بمباشرة الولي وتوسع طرق تحصيله ايضا لان المنفعة تارة تحصل بمباشرة
الولي وتارة بمباشرته وذلك ينفع من ان يسد عليه احد البابين ولان جعل هذه التصرفات
منه عند اتمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق

هو

هو بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ حتى ينفذ تصرفه بغبن
فاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك وعندهما
يعود تصرفه باعتبار اتمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كاملا بالبالغ حتى وجب اعتبار رأيه
العام وهو اذن في جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف من الولي
بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي والفقه فيه ان الغبن الفاحش
بمنزلة الهبة فكان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن
الفاحش ايضا الاذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفة روايتان في
رواية يجوز لما قلنا انه يصير كالبالغ بالاذن وفي رواية اخرى لا يجوز لشبهة النيابة لانه
في التصرف باعتبار ملكه اصيل وبشبه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي الولي
فتنتهي شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي
ان تمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له وسقط
حق الشبهة مع الاجنبي قول شرع فيما يعرض اي في امور تعرض من الاهلية فتمنعها عن
بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء
كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب
كالسفر على ما ستقف على تفصيلها قيل لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة الفانية
من العناصر في العوارض وان تغير بعض الاحكام لدخولها في المرض واعترض عليها بان
الجنون والاغماء من الامراض وقد ذكر اعلى الانفراد واجيب عنه بانها وان دخلا في المرض
لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردوا بالذكر قوله وتسمى العوارض
قال في التحقيق جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا اظهر
امر يصده عن المضي على ما كان فيه ومنه سمي المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين
يقابل الآخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لانه يمنع اثر الشمس
وشعاعها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام
التي تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت وكان قوله جمع عارض
على ان جعل اسما ردد على صاحبه للتحقيق والظاهر انه نظر الى انها في الاصل صفة والعدول
الى جعله اسما خلاف الاصل وههنا بحث وهو ان الاداء ذكر وان فاعلاء صفة اذا
كان في غير العقلاء يجمع على فواعل صح به في ايضاح المفصل وتذكر صاحب التقليد
انه قياس فيه مناسبة لطيفة وهو ان يفرد ويذكر للعقول بشبه الاناث في ناقة كامل
العقل فيجمع على ما يجمع عليه المؤنث وح لا حاجة الى ما ذكره صاحب التحقيق والمصنف
قوله ان لم يكن فيها للعبد فيها اختيار واكتساب بل يثبت من قبل صاحب الشرع
ولهذا سمي الى السنة لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء كذا في جامع الاسرار
وغيره قوله اما الاول فاصناف وهي اخذ بحثه على ما ذكر وا قوله وذلك لان الكون محمولا

شبكة الألوكة www.alukah.net

دفع لما يقال ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه وتقرير الدفع ان عدم صحته ليس بطريق الحجر لانه الحجر عبارة عن منع الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والولي فيه بحث لان توقيف الحكم الى رأي الولي انما هو نظر الى الصبي لا للولي هكذا قيل قوله فاذا سلمت تفريع على صحة ايمانه تبعا ولهذا صدره بالفاء وصاحب التنقيح اورد بدل الفاء الواو بناء على ان لهذه المسئلة حكمين احدهما وان كان مبنيا على ما ذكر لكن الآخر وهو التفريق بينهما على تقدير عدم اسلام الولي ليس تبعا له فلم يكن تفريعا له من كل وجه ولذا اتى بالواو قوله بخلاف ما اذا ارتكاه في دار الاسلام فانه لا تثبت الردة في حقه تبعا للدار لانها خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتد ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعد وكذا الواحد في البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا فلم يتبع ذلك بعبارة من فيقي سالما كذا في كشف الجامع قوله والقياس ان يسقط العبادات بالاغماء لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة لا تكون بلا عقل وقصد فتفوت به القدرة على الاداء كان القياس فيه ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا او غير ممتد كما هو قول زفر والشافعي لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء فيلحق الجنون الموصوف بهما بجامع ان كلا احد عذر عارض زال قبل الامتداد الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد في مثله من التفصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما اذا امتد الجنون صار لزوم الاداء موديا الى الحرج وهو الجرح في القضاء لدخوله في حد التكرر فيبطل القول بلزوم الاداء فعا للحرج وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف بيننا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبي عند ابي حنيفة حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل

البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لانه مانعة له عن قبول الكمال سبقته له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كما لصبا فلا الحاق بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقها بالعدم عند انتفائها كالنوم والاغماء قوله وهو في الصلوة اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه حاصل بالكثرة الموقعة في الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة الموقعة في الحرج الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه لكن كثر تكرارها في هذا التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فلذلك قال الامتداد في الصلوة بالزيادة يوم وليلة لكن باعتبار الصلوة عند محمد اي ما لم تفت الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عند ابي حنيفة وابي يوسف حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فتدخل في حد التكرار وهو القياس وكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المحاضة وفي الصوم يستغرق الشهر وفيه اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلة ونهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية ونقل عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول الليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة تحصل باستيعاب الكثرة الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا يأتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو اسد وثانيهما ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوة الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ستة من شوال كصوم الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر كذا في جامع الاسرار قوله اقول فيه بحث وايضا انه

كلام غير موجه لان اعتبار التكرار انما هو لظهور الحرج في القضاء لا للتاكيد واما لم يعتبره
في الصوم لان الحرج ظاهر في قضاء الشهر بل الظاهر من الحرج في قضاء صلوة الاوقات الخمسة
او الستة ممنوع ان التكرار معتبر فيه ايضا من وجه لان صوم كل يوم سبب لذلك اليوم وهكذا
قيل قوله ان اكثر الحول يعني ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة يلتحق السنة بالحول
بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا فان اعتبار الاكثر
ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في
الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها قوله وانما جعل يعني الصغر من العوارض مع انه
ثابت باصل الخلقة كل انسان لانه مناف للاهلية وليس لازما للماهية الانسان لان الانسان
قد يخلو عنه كآدم وحوى عليهما السلام فانهما خلقا كاملا من غير تقدم صغر لان الصغر غير
داخل في ماهية الانسان بدليل ان الكبير انسان قوله ومع هذا ليس كالمجنون حال في التلويح
الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وقال القلانسي الصغير كالمجنون في اول احواله
لانه عديم العقل والتمييز وقال قوام الدين الصغير في اول احواله مثل المجنون يسقط
عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل اولى حالا منه لانه قد يكون
المجنون مميزا وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين وعن هذا علم ضعف كلام المصنف
قوله ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بسبب
ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال قوله فانه لا يحتمل السقوط
لانه تعالى ارحم من ان يعذر عن التغير فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية
مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلوة بها كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء
الوجوب فلا جرم اذا ادانا الصبي كان فرضا لا يرى انه اذا آمن في سغر لزمته الاحكام
التي تثبت تبعا للايمان ولا يلزم عليه الاداء قوله بقتاله من رقه اي بسبب قتله عمدا او
خطأ بل يتحقق ميراثه قوله ومرهانه بالرق والكفر يعني اذا سبق الصبي العاقل
وارتد العياذ بالله تعالى فانه لا يتحقق الارث اما الكفر فلتنافي اهلية الولاية على المسلم
بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية تلا
يرى الى قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام هب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير
الى ان الارث مبني على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك
فكان الرق منافيا لاهلية الارث قوله ومع كلام المحاذين وكذا سائر امورهما فان
المجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا في
عدم الفصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق المجنون باول احوال الصبا والعته بآخر احواله
في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة المقول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل
فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره

ويصح

ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبا فلا
يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده باذن وليه وبغير اذنه
وبيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة فان قيل لما ثبت ان
العهدة ساقطة عنه لزم ان لا يجب عليه ضمان ما استهلكه من الاموال فانه من العهدة
وقد ثبت في حقه قلنا ان ضمان ما يستهلكه ليس من العهدة المنفية عنه لان المنفي عنه
عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لما
يستهلك من المحل ولهذا قدر بالمثل لاجزاء الفعل وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم لا ابتداء من الله تعالى بحكم الامر والنهي والعذر
الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه قوله فان في وضع الخطاب
واعلم انه يسقط الخطاب عن المعتوه كالصبا حتى لم تجب عليه العبادات ولا تثبت
في حقه العقوبات كما في الصبا وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي ابو زيد
في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط به الوجوب
احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب
وذكر صدر الاسلام ابو اليسر مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا
ان العته غير ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته
نوع جنون فيمنع وجوب ادا الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب
الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل ما اثر في سقوط
الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في السقوط بعد البلوغ بان صار مجنونا لانه
لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ
وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي اولا وآخرا
تحقيقا للعدل وهو انه لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط ايضا عن المعتوه
كما يسقط عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهي نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة
عليه كذا في التحقيق وغيره قوله ومنها النسيان قيل هو معنى يجده الانسان
بعد ذهاب الفقيه وغيره عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو حمل الانسان بمكان
ويبطل اطراد هذه التعريفين بالنوم والاغماء وقيل هو حمل الانسان بمكان
يعلم ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة وقيل هو آفة تعرض للمخيلة مانعة من
انطباع ما يريد من الذكر فيها وقيل هو امر يجده الانسان من نفسه كالجوع والعطش وقال صاحب التلويح هو عدم ملكة
يعقل النسيان من نفسه كالجوع والعطش وقال صاحب التلويح هو عدم ملكة
للصور الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث
يتمكن من ملاحظتها اذا وقت شاء وبهذا ذهب الاوسي او يكون بحيث لا يتمكن

شبكة الألوكة www.alukah.net

من ملاحظتها الا بعد تجسم كبير جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء. قال في فصول البدايع تسميته سهوا سهوا بل اذا اعتبر النسيان في طرف الحق كان ظاهرا خلافا مع التنبه بادن تنبيه سهو وبدونه خطأ وذكر في الموافق ان السهو عدم استثبات التصور والذهول عدم استثبات عن دهشة فهو قسم من السهو قوله وهو ليس منافيا للوجوب ولا لوجوب الاداء لانه لا يخل بالأهلية وايجاب الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينفي عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم وكذا في جامع الاسرار قوله حتى لا تبطل صلوته لانها محل السلام وليس للمصلي حيثية مذكرة انها القعدة الاولى قوله والحواس الظاهرة وكذا الباطنة عن العمل مع سلامتها على ما ذكره صاحب التحقيق وغيره قوله اذ الباطنة لا تسكن فيه وهذا هو المشهور لا سيما في القوة المتصرفة قوله من نام عن صلوة قيل في لفظة من اشارة الى وجوب الحال النوم والا لكان نائما عن الصلوة قوله فلا تصح عباداته وعبادات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والاقرار والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار قوله اذ الكلام في الصلوة نائما لا تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره من غير اختيار له رفي المفتي وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف واذا قرأ الا تصح القراءة يعني اذا قرأ في صلوة نائما لا تنوب عن الفرض وهذا اختيار فخر الاسلام قوله وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وهو المختار على ما ذكر في شرح المنار قوله وذكر في المغني اذا قهقه النائم في الصلوة فلا رواية فيها عن محمد فصار وقال ابن محمد الكفيني تفسد صلوته ويكون حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث اذ لا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة ولهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم بعد الاختيار واما تحقق الحدث فلا يقتضي الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان في هذه للمالة حدثا سماويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار فخر الاسلام انها لا تكون حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام وتابعه المصنف قوله ومنها الاغماء قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوى ويعجز ذوا العقل عن استعمالها مع قيامه حقيقة وكانه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه ويمكن ان يصلح الاحتراز عنه بقوله يزيل القوى وقبل هو آفة توجب

لخلل في القوة الحيوانية بمنزلة قوله بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى ولا يمكن ان يقال يفعل احد فكان اشد من النوم قوله وليس يعني النوم ليس يحدث في بعض الاحوال الامر بذاته لا يوجب امرا يخل فعلا فاصل الا ترى ان غلبة فم يضيق سببا للاستنجاء فكون محدثا واعتبر امتداد الاغماء في حق الصلوة خاصة حتى تسقط بها الصلوة ولم يعتبر امتداد النوم في شيء قوله والقياس ان لا يسقط واجبا يعني ان لا يسقط بالاغماء شيئا وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل والكثير لا يوجب خللا في القدرة فيوجب تاخير الاداء دون القضاء كالنوم لان الاغماء قد يطول فيحتاج الى القضاء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بالحيض وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعندنا فيما امتداده باستحباب وقت صلوة كامل حتى ان من اغمي عليه وقت صلوة لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا الحديث على دين فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رض اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في الصلوة لما ذكرنا كذا في المبسوط قوله فانه يعني الاغماء لا يسقط الصلوة والزكوة لانه يمتد رحدوثه شهرا او سنة فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الصوم ثم افاق بعد رمضين يلزمه القضاء ان تحقق ذلك وعند الحسن البصري لا يلزمه القضاء لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء مبني عليه وقلنا اثر الاغماء في تاخير الصوم الى ذهابه لانه في معناه لان سقوطه بزوال الاهلية وبالحرج ولا تزول الاهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه سابع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدونها لا تتحقق الا نادرة فلا يصلح بناء الحكم عليه لان بناء احكام الشرع على اغلب الاحوال وكذا لا على ما شذ وندر وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده في الزكوة نادر لما ذكرنا في الصوم قوله وهو لا يتجزى يعني الرق وصف لا يقبل التجزي ثبوتا ونزولا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب ان يسترق بعضا فعل ذلك ومنه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو الفقر لا يتجزى اذ لا يتصور فقير نصف الشخص دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره وانه شرع جزاء وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص شائعا والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه مثل الحدود والاذن

والحر من غير ذكر خلاف ولم يحمل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو أضجع اليه مثل الكوفات
كحر واحد في الشهادة كما أقام الشرع أمر نقصان عقله رجل الجناية في جميع الكفارات مثل
الى الكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح حكاه قال صاحب التحقيق وفيه نظر لأن الكلام
هذه المسئلة على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلهذا
لا تقبل شهادته وسأذكر من تحديث العلم لا يخفى وبهذا لا ان الكلام من التفقه الشايع
لا يتصور بخلاف المرأة غاية الحرة بكون بعضها بالرق في الشهادة والاحكام فلا يكون
رقيقا كذا قال الاتقاني ولا تدفع ظاهر ما ذكره لكن لا يخفى قوله فاق توجيه ملوا التلويح
من انما علمنا امتناع تجزي الرق بالنظر الى الحكم المقتاه بقاء وقد يقال ان الرق
بقاء يقتضي الملك والملك لا يتجزى على ما سيأتي ولا يمكن في بعض مثل البهائم والبهائم
الا ان يكون مملوكا ولا تتصور مملوكية بلا مالك فمن العبودية لكل مستوفي انهم عبيد
الله تعالى فصار الملك مقتضى له والملك كان يقتضي التجزي فيتجزى الملك الرق
لان تجزيه لا يستوجب تجزي الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه ملكا لاحد
وبعضه لآخر والكل رقيق حق الله تعالى قيل يجعل ان يحمل الشرع بعضه رقيقا
ليخدم به المولى وبعضه لا ليخدم نفسه لانه ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اي
التجزي الذي ثبت بضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى الرق قوله وكذا
الاعتاق عندهما اعلم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق اتفقوا على
ان الملك قابل للتجزي ثبوتا ووقوعا واذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في تجزي
الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى تجزيه حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله
عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس له تعالى فيه شريك ولان العتق
لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول
الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بالمفعول واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجزء اتفاقا
بيننا على ما سيأتي فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء الرق
تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو
باعتبار المحل فيتجزى احدهما بتجزي الآخر وذهب الامام ابو حنيفة الى ان الاعتاق
متجزء لانه ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو
متجزء فكذا ازالته وتحقيقه ان الاعتاق اما ان يكون ازالة الملك او اثبات العتق او
ازالة الرق والاخيران باطلان لان تصرف الانسان انما ينفذ فيما هو الداخل تحت
ولايته لا فيما ليس بداخل تحتها والعتق عبارة عن قوة حكمية جالبة للولايات
وليس للعباد اثبات تلك القوة وانما ذلك لله تعالى والرق عبارة عن ضعف حكمي
هو حق لله تعالى جزاء لاستيفاء الكفار عن عبادته او حق عامة المسلمين وكونه
وسيلة الى بيعهم وافامة مصالحهم ودفع الشر عنهم فكيف ما كان لا يجوز للانسان

ان يتصرف في حق غيره فتبين ان يكون قابلا للملك ثم زوال الرق وثبوت العتق بحسب
اذا زال ملكه عن كل العبيد بخلاف ما لو فعل الا بعض العبد قوله وهو ينافي ملكية المال
يعني الرق ينافي الملك لان الكل لا يكون مملوكا وعملوكا من حيث انه مال لان من حيث انه مال
يتصور ان يكون مملوكا لكل الناس لاستوائهم في حرمة التصرف وهما متنافيان
فلا يجتمعان في شخص واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا
من حيث انه آدمي كما في مالكية غير المال على ما سيأتي في الاختلاف الجهة اجيب بانه لو
قيل بملكه من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المملوك مالكا لماله لان ما ملكه العبد
مستغل للمال والمال لا يستغل في حالة واحدة بخلاف
مالكية غير المال لان المرجوعة داعية الاهلية انها وهذا ضعيف يعرف بالتامل الاول
ان يمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى له اهلية ملك التصرف كالميت
اهلية ملك المال لانه مملوك المولى تصرفا كما انه مملوك له ملكا فالجواب ان تصرفات
نفسه سعاية وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف فكان نائبا عن المولى حتى
باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك
الشراء بثمن يجب في ذمته ابتداء فتبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا
تصرفا عليه في الاقرار والحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط قوله
التسري وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق
وعند مالك يجوز التسري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح لو الشراء فاذا كان اهلا
لملك المتعة بالنكاح كان اهلا له بطريق اولى لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى
مما يثبت بالشراء وجوابه ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف
النكاح فانه اثر لازدنا المولى في اثبات الاهلية انما اثبت ليرجع في اسقاط حقه عند فيتم اهلية
العبد قوله حتى لو حج وقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من
شرائط وجوب الحج والاقدرة للعبد اصلا وهذا بخلاف الجمعة سيأتي في وقت الظهر
خلافا عنه ومنافعه لا داء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بغير مولاه
فيجوز بخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان
ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط التمكن من القرض لا يرى ان ملك المال لا
يشترط في حق المكي وفي حق الآفاقي انما يشترط التمكن من الوصول الى بيت الله
فبأي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بحاجته
التي هي حقه فكان فرضا كذا في جامع الاسرار قوله فلا يستحق بعني العبد السهم كاملا
من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر القتال لا يكون اهلا لاستحقاق
الرضخ مؤنة للخدمة وان قاتل به فكان التاجر اذا قاتل باذن مولاه وغير ذلك يرضخ له
ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة على ما يرى عليه السلام سهم

شبكة الألوكة www.alukah.net

يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمكنت الجهالة بحديث فضالة بن عبيد انه
عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبانت العبد غير مجاهد فان المولى ان
يمنعه من الخروج والقتال فلا يتوى بينه وبين الحر الذي هو من اهل الجهاد بنفسه وكان يرضخ
له اذا قاتل لمعنى التحريض ولا بأس بان الامام اذا نفل على الملك قال من قتل قتيلا فله سلبه
فانه يستوي في استحقاق السلب والخمس وان كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم يتحرز
ان يستوي بينهما في استحقاق السهم لانا بقول ان استحقاق السلب بعد التفيل اما
يكون بالقتل وبالايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة
فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد وفي اهلية الكرامات ناقصا عن الحر الا ترى انه يستوي
في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية
بينهما في استحقاق الغنيمة وما يمكن ان يحمل من الحديث محمول على الرضخ بما روي عن عمر رض
مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي وسوداه صلى الله عليه وسلم كذا في
السير الكبير والمبسوط قوله في المأذون يتصرف لنفسه يعني بطريق الاصالة وثبت له
اليد على الكسب بناء على ان الاذن فك الحجر اثبات بالرق ورفع المانع من التصرف حكما
واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان بدل الكتابة لازمة وبدله غير لازمة
كالاجارة مع العلاية حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في
البعض بعد الاذن العام والخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط حتى لو اذن لعبده
سنة او شهرا كان ماذونا ابدا الى ان يحجر عليه وقالا الشافعي ليس له تصرف في نفسه باهلية
بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل وبده في الاكساب بد نيابة كالمودع قوله وهو ممنوع
لوجود وسيلة اخرى وهي الذمة والتكلم قوله وينعقد نكاحه لانه غير مملوك من هذا
الوجه فلم تمتنع مالكية النكاح بالرق وكان في حقه مبقى على اصل الحرية لانها من خواص
الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية لانه مع الرق لهل الحاجة الى النكاح
والى ابقائه وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطأ عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال سكاه
اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك عين فاذا لم يملك له لدفع هذه الحاجة الا
النكاح قوله اذ ليس فيها الا القطع يعني لا يجب الضمان وعندنا يقطع ويؤخذ المال
في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا الان اقراره بما يوجب استحقاق نفسه
او جزء منها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح قلنا ان وجوب الحد باعتبار انه
آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق
الجزء كاقرار الحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان قوله وبالقائمة ماذونا
يعني يصح من المأذون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال
لا تهمة فيه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر
وفي اقراره المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين العلماء الثلاثة فيصح اقراره عند الامام

في القطع ورد المال فيقطع ويرد المال على المسروق منه وعند محمد لا يصح اصلا
فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال فيقطع ويكون
المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لك فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال
على المسروق منه بالاتفاق وكذا قال قوام الدين وجه قول الامام ان اقراره في حق الحد يصح
لما مر والقطع هو الاصل وحتى يثبت القطع يثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع
في مال مولاه ويثبت الشيء يثبت ما هو من ضروراته وجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل
في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه
لانه لا قطع بالسرقة في مال المولى وجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال واقراره
حجة في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين
ينفصل عن الآخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت
المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامرأتان فان المال يثبت دون القطع كذا في
المبسوط قوله وبالذمة كما لو الحال في اهلية الكرامات لان كل الحال يبنى عن العز والشرف والرق
يبنى عن الذل والهوان فلا جرم بينهما تناف قوله فيثبت اصل الذمة ضعيفة يعني ان اصل
الذمة موجود مع وصف الضعف بسبب رقه فلم تحمل الدين بنفسها بدون اهتمام
مالية الكسب او الرقبة اليها حتى لا يمكن المطالبة بدونها فيستوفى الدين من الرقبة او الكسب
الموجود في يده قوله بل ان يتصرف كسبه يعني يصرف الكسب الى الدين ولا فائدة به
او لم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة اليه ولا تباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع
كذا في الاسرار وان لم يكن بيعه فيستوفى الدين كالمديان والمكاتب او عتق البعض
عند الامام وانما تباع رقبته في دين الاستهلاك بان استهلك العبد الماذون او المحجور
الغير ودين التجارة اذا كان ماذونا الان يختار المولى الفداء قوله وكالحل الما ضعف
الرقبة بالرق انتقض الحل الذي يبتنى على الملك النكاح ويصير المرء به اهلا حتى لا
ينكح العبد الحرائر حرتين كانتا او امتين وقال مالك له ان يتزوج اربعا لان الرق
لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح ولا يؤثر فيه الرق
فالحر والعبد فيه سواء لملك الطلاق وملك الدم في الاحرار بالقود قلنا ان الرق مؤثر
في تنصيف ما كان متعددا في اركانه كالجلدات والحدود وعدد الطلاق واقراء العدة
وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد نقص الرق في نقصانها حتى انتقضت
اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان الفقه والحدة فيؤثر في انتقاص
الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
وقد روي عن عمر رض انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين كذا في جامع الاسرار قوله
يجوز منعقدا يعني يصح نكاح الامة اذا تقدم ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعدد
التنصيف في المقارنة كذا في جامع الاسرار قوله لكنا لو احللنا الحيضة او احدة

شبكة الألوكة www.alukah.net

والطلقة الواحدة لا تتنصفان لانهما لا يقبلان التجزي فيتكاملان ثم يحمل الجانب
الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين ولكن عدد
الطلاق لما كان عبارة عن اتساع الملوكية اعتبرنا النساء اذ الكلام وقع في قدر الملوك
للزوج فيتصرف مقداره من محله وتزداد المحلية بالحرية وتنتقص بالرقية وازدنا
الطلاق بناء على ملك الاحرى ان من ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين
يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع الملكية لان بالنكاح يثبت
الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحرتهم قوله فتنتقص ديته اي بدل دمه
عن دية الحر اذا قتل خطأ كما انتقصت دية الانثى بالانوثة لكن نقصان الانوثة في
احد ضربي الملكية بالعدد وهو ملكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة ويدا وتصرفا
لا تملك النكاح فوجب تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما
لا بالعدد اعني ان الرق في انتقاص ملكية المال لان النكاح فان العبد لا يملك رقبة
ويملك يدا وتصرفا وملك اليد يحصل وملك الرقبة وسيلة اليه فلا يمكن في
الملكية هو الانتفاع وذلك بالنكاح فان العبد لا يملك رقبة
الانتقاص اعتبارا للربع ولهذا ليس لمولاه ان يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح على
الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بمالة حظر في الشرع وهو العشرة اذ بها
يتم مضاب السرقة تصلح مهرا قوله والرق بناني الولايات كلها بمنزلة التفسير
لما سبق من انه بناني كمال اهلية الكرامات الدينوية وحاصله انه لا يثبت الولايات
المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها للعبد لانها تبتني على
القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فيناني
الولاية كما يناني المالكية الملازم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدي
منه الى غيره عند وجود شرطها التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى
غيره قوله واما الامان الماذون جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي
ان لا يصح امان العبد المأذون في القتال للكافر الحربي كما لا يصح امان المحجور عنه في
قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف لان الامان من باب الولاية لانه تصرف
على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا تصح شهادته وتقاصره
وجميع ما يتعلق بالولاية وتقرير الجواب انا لما صححنا امانه لانه ولاية على الغير لان
الامان بالاذن في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار ماذونا في القتال صار
شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه تحقق رضاهم فيها وبالاماء يسقط حقه في الغنيمة
فيلزمه حكم الامان ثم تعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من باب الولاية
كشهادة في هلال رمضان قوله كما ذهب اليه محمد والشافعي وكذا ابو يوسف في احدى
الروايتين عنه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة والنصرة بالقول مملوكة له

لا انتقاص بالكيته قوله فلا بد
ان ينتقص بدل ساءل الكلام
انه ينتقص ديته عن دية الحر
اذا قتل خطأ مع

اذ ليس

اذ ليس فيما بطال حق المولى قوله واجيب قال الامام البرغري الامان انما شرع لكونه
وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملك من يملك القتال في المستقبل وهذا
العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل
لانا حلنا لصحة قتاله ورد فتنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان قوله
فلا تجب الدية في جنايته اي جناية العبد اذا كانت خطأ اما في العمد فيجب القصاص
قوله لانها اي الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء قوله وعوض عطف على قوله
صلة يعني ان الدية عوض في حق الجنى عليه اذا كانت الجناية غير اليد وعوض في حق
الورثة اذا كانت الجناية القتل قوله بل وجب وضعا على المولى قوله الا ان يختار
المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان
الارش اصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد
ليس باهل للصلوة وقد انتفت الضرورة باختيار المولى الفداء فيعود الامر الى
الاصل ولم يبطل بالافلاس وعندها يكون اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة
كان العبد محالا به والواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما
في العمد قد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا
عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا افلس عاد الى الاصل كذا في
التلويح قوله اما من ذمة بقال ائمه بالتشديد اي اوقعه في الاثم او نسبه اليه
وهي التي توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا واما
مقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض
عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا كذا في التحقيق
قوله فيقتل الحربي اي بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي لا يقتل لتمكن معنى
المالية التي تحتمل الكرامات البشرية فاختلت النفسية بجاورتها لكان العبد
نفسا من وجه دون وجه والحر نفس من كل وجه فامتناع القصاص لعدم المساواة
قلنا نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان
قاتلا عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان
الوصف الذي يبتنى عليها القصاص وتثبت لاجلها العصمة وهي كونه متحملا للامانة
الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا
وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة
ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة هنا الى المعنى الاصلي الذي يبتنى
عليه القصاص واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة

شبكة الألوكة www.alukah.net

في تنقيص البدل و تكميله فاما في حق القصاص فلا بد ليل جريان القصاص بين
الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل قوله دم ينقضه من نقص الشيء اي
حركه ليسقط ما عليه من غبار او غيره كذا في المغرب رجم بالغة قيل الرجم حيوان منكوس
معلق بالثريا بين منكبي الجن الرجل واحترز به عن دم مستحاضة لانها دم عرق انفجر
لا دم رحم وعن دم المضغة فانه استحاضة وعن دم الحامل فانه لا يخرج من الرحم لان
المرأة اذا حبلت يسد فم الرحم فلا يخرج منه شيء والمراد بالدم الذي في قوله لا دم ما
يكون منشأ لخروج الدم لا مطلق المرض لها مرض لها لانه لا دربية في كون ما تراه المرأة
المريضة قبل دخول مرضها في خروجه جميعا في ايامه قوله لبقاء الذمة يعني انها لا
يعدمان الاهلية لانها لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فلا ينبغي
ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما شرط للصلوة
وفي فوات الشرط فوات الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة
شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اوجبنا
وجوب القضاء عليها لوقعنا في الحرج فلهذا لا يجب عليها قضاء الصلوة وقد
جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة اداء الصوم نصا على خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء
اذ الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما الولا النص وهو قوله عليه
السلام تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرائها والصحة اداء الصلوة قياسا فانها
لا تتأدى بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف الصلوة لان
قضاء عشرة ايام في احدى عشر شهرا يسر قضاء خمسين صلوة في عشرين يوما مع
احتياجهن الى اداء الصلوة الوقتية عسيرا جدا فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا حكم النفاس ما خوذ من الحيض
فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه في
وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف
الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم ولا يلزم عليه المجنون فانه يسقط
القضاء وان كان وقوعه في وقت الصلوة من النوادر لان الجنون معدم للاهلية
اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم
يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء قوله المراد بغير
ما سبق وذلك لان المراد بالمرض ما يوجب اختلالا في العقل فلا يكون الجنون والاغماء
منه قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها
اعتدال الطبيعة وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يتحت عليها
آفة في الفعل قوله لكنه يوجب العجز يعني لكان المرض سبب الموت يتزايد في الايام
وان الموت عجز خالص لكان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة

حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام او مستلقيا ان لم يقدر على القعود والمكان
علة لخلافة الوارث او الغريم في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب
الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث او الغريم عمله في الحال لان الحكم يثبت بقدر
دليله فيكون من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما من حق الغرماء
ففي الكل اذا كان مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل المرض بالموت حال
كون الحجر مستندا الى اوله يعني انما يثبت به الحجر اذا اتصل به مستندا الى اول المرض لان
علة الحجر مرض مميت لا لنفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الوصف واذا اتصل
به الموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت
يحصل بضعف القوى وتزداد في الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة
جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فيتم المرض علة
للحجر بانضمام الموت من حين اصل المرض اضناه كما انضاب صار متصفا بالفناء عند
تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه الى اصل المرض والمرض وجد بعد ما صار تصرف
محجورا عليه ولكن المال لم يعلم قبل انضمامه بالموت انه يتصل به ام لا فلم يمكن اثبات الحجر
بالشك اذ الاصل هو الاطلاق قوله كالاعتاق اذا وقع على وارث بان اعتق عبدا
قيمته تزيد على الثلث او على غريم بان اعتقه من ماله المستغرق بالدين فحكم هذا
المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق
على حق وارث او غريم بان يخرج من ثلث الكل ان كان في المال وفاء بالدين فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به قوله وصحة الاعتاق تبنى يعني على ملك الرقبة
دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق قوله لكنا استحسنا يعني ان الشرع جوز له ذلك
بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول
آثار المنية الى اتلاف ما فرط فيه فنظر الشارع له باعتاق ثلث ماله تحت قصر اليد الا
بعض ما قصر فيه صحة قوله واعترض قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لان قول
الشرع في الثلثين لانه في الكل فلم لا يجعل وصية الوارث من الثلث واجيب بان قوله
في الكل قيد لعلى بطلان الايصاء في الكل والدليل على انه قيد في الكل انهم يقسمون
فيما لو اوصى لاجنبي بالثلث لا يوصى لهم بالثلث لانه قول في الكل فيما لو اوصى
لوارث لا يجوز لعموم قوله عليه السلام لا وصية لوارث وبدلالة
تخصيص الوارث اذ فيما ورد الثلث هو غير سواء قوله ومنها الموت وهو ضد
الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة فلما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان
الموت موجبا للعجز لا محالة ولهذا قال هو عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه
وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه ان يزول الحيوة وفيه بحث لانه قد ثبت بين النبي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عليه السلام انه يؤتى بالموت في صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحيوة لم
ما ذكر في الحديث وجود المحال قوله والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف
كوجود الصلوة والصوم حتى يسقط به ما هو قربة لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار
قوله والموت يسقط ما شرع عليه لحاجة غير الصلة كالزكوة فانها تسقط عن الميت
في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة عندنا خلافا للشافعي بناء على ان الفعل
هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو
ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في ديون العباد وعندنا
ليست له ولاية الاخذ ولا تسقط الزكوة به قوله حتى اذا استغنيا انتفى الدين لان
ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى
زواله عادة فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لتحمله
ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا قال الامام ابو حنيفة الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما ضعفت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين
كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان وجوده يعرف بالمطالبة
ولهذا فسر بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة
ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق له مال يلزم
الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة
بما على الاصيل لا المطالبة هنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين
ثم يكفل عنه رجل فانه يصح الكفالة حتى ان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة
لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالبه في
الحال والما تصورت المطالبة في الحال يصح التزامها بالكفالة وقال ابو يوسف ومحمد
والشافعي تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف شيئا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه
بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع
فلما كان حق الاستيفاء باقيا على ان المطالبة باقية ولهذا يطالب به في الآخرة بالحجز
الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة
الكفالة كالكفالة عن حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا والجواب انا لا نسلم
ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل وهو
خراب الذمة فيكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل الا ترى انا
لمعنى فينا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة متمكنة الدين فيبقى مستحق
المطالبة اذ لا تستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند الامام لان الافلاس يتحقق
عنده فتصح الكفالة وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل
التاجيل فيصح التزامها بالكفالة قوله ولا يسقط حقا متعلقا بالعين بل يبقى بقاء

تلك العين كالمرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة لان فعل العبد
في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
حوائجهم بالمال فبقي حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا
لو تلفت به كان له ان يأخذ قوله ما شرع له لاجل الحاجة يعني ما ينقضي بانقضاء حاجته
لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور
زوالها عنهم اذ هي ثبت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى
واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرع مستلزم من الوفق
ما تندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز ولا عجز فوق الموت
فيبقى الميت مما كان مشروعا لحاجته ما تنقضي بحاجته ولهذا قدم تجهيزه على ديونه
لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين الا يرى انه لباسه حال حياته مقدم
على ديونه لما ان حاجته اليه كذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن
حق الغير متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا كالمستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض
والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه
بالعين تعلقا مؤكدا قوله ثم تقدم ديونه على وصاياه وانما قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع
ولان الدين حائل بينه وبين ربه كما نطقت به السنة فكان النظر في تقديمه على الوصية
وبهذا تبين ما في كلام المصنف قوله وتبقى الكتابة بعد موت المولى لان صحة الكتابة
باعتبار ما لكية ليصير معتقا ويحصل له الولاء والبدل مع ذلك بمقابلة فوات
ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد موته باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق
منه ليحصل له الولاء ويتخلص من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول
بدل الكتابة على ملكه ليستوفي من ديونه فيتخلص من العذاب ايضا فلذلك بقيت
الكتابة بعد موته وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون
ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته
فيعتق في آخر جزء من اجزاء حيوته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن
ثابت تنفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي قوله لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي
قوله فانه شرع لتشفي الصدور وبقية الحيوة على الاولياء بدفع الشر القائم بدرك
الثار اي الحقد والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وبثبت
القصاص عند انقضاء حياته وعنده لا يثبت الا ما يصلح لقضاء حوائجه كالتجهيز
والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا
وقد وقعت الجناية على اولياءه من وجه لانتفاعهم بحيوته فيجب القصاص لورثته
ابتداء اي لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل

شبكة الألوكة www.alukah.net

سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء الحصول التشفي لهم دون الميت ولكن المسبب يتعقب
للميت لان المتلف حيا تعلق بجنوبه اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية
واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عنه عند ثبوت
الحكم عن الاهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة
عنه قوله ولم يورث عنك اي عند الامام ابي حنيفة قوله والجواب قيل لم يجب عن
قولهما وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل وقد يجاب عنه بان حكم الاصل الثبوت للميت
ثم الخليفة للوارث لو لعدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف ايضا كذلك لكن عدم
الاحتياج منتف في الخلف فثبت لورثته وفي الاصل ثابت فلا يثبت على ان مفارقة
الخلف الاصل جائز عند تخالف حالهما كالتيمم والوضوء في شرائط النية فانهما
تفارقا فيه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبعه والتراب ملوث كذا قال اللقاني
قوله منها للجهل قيل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم
كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود اكون المعدوم
المجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد واجيب بان المراد بالشيء اللغوي فيطرد
وقيل الجهل صفة يضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء
التي لا علم لها فانها لا توجب بالجهل لعدم تصور فيها قوله وهو ما جهل لا يصلح
عذرا في الآخرة اصلا ولابد من هذا القيد لان الجهل ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا
بان التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع عذاب القتل وان لم يدفع عنه عذاب
الآخرة قوله فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان
واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل كذا في التلويح قوله وانما ينكره
جحودا واستكبارا قال في التحقيق هي الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومن هذا قيل لو سأل
القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي انجحدام تقر فانهما اجاب يكون اقرارا
فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله
وكمال قدرته وعظمة الوهيته لا تعد كثرة ولا تخفى على من له ادنى لبب كما قال ابو العتاهية
فيا عجبا كيف يعصى الاله ام كيف يجحده جاحد وفي كل شيء آية تدل على انه واحد
وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة
في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلنا تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم
بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه في الآخرة قوله واجيب قال صاحب التلويح في
جواب هذا الايراد من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتأمل
في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم

الكتاب

الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق بالقلب وبالادعاء
والقبول وهذا مبني على ان الاذعان امر وراء التصديق المنطقي الموجود في عرفهم فتوهم قوم
ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر معنى نتيجة الجهل بما يلزمه الكفر وخامتة العاقبة
قوله فديانته اختلف في ديانة الكافر ان في اعتقاده احكاما من الاحكام على خلاف ما
يثبت بالاسلام في احكام الدنيا فقال الشافعي انها لا اقعة التعرض لها اصلا حتى لا يحد الذمي
بشرب الخمر واما سائر الاحكام من تقوم خمره وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمره
فلا يثبت لان خطاب الشرع لم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك الشرع الخطاب
في دار الاسلام والاكراه تعنت وجهل فلا يكون عقد الامان الشرع اذ لا يتعرض
لهم بعد الذمة فكل ما يرجع الى تولية التعرض يثبت وما لا فلا وعند ابي يوسف ومحمد يثبت
هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شرعا والكل كان حكما اصليا بخلاف نكاح
المحارم لان حكم ضروري الاسري ان الرجل لا يحل له نكاح اخته من بطن واحد فضلا عن ادم
عليه السلام فعلم انه كان حكما ضروريا حيث يقدر بقدر الضرورة فلم يجز استيفاؤه
لقصر الدلائل عنهم او لا يرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولو كان صحيحا
في حقهم لتوارثوا بها فلا يجب النفقة بذلك ولا يحد قاذفه بعد الاسلام ولم يفترقا احدهما
يفرق القاضي بينهما وقال ابو حنيفة ان ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم ورافعة
لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت الاسري انهن
حلها كان ثابتا فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا
لهم وهو التقريب الى العقاب قليلا قليلا وتمهيدا لعقاب الآخرة وتحقيقا لقول النبي
عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا تكليف في الجنة بل فيها ما
تشتهي الانفس وانهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كأنهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير
عقلا كالكفر فلا تصلح دافعة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وبنى على هذا ان جعل
الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كأنه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقدم
وجواز البيع وغير ذلك وجعل نكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون
المبلغ ويزعمون انه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولاية الالزام بالسيف والمحاسبة
منقطعة لكان عقد الذمة قصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا طلبت المرأة النفقة
بذلك النكاح قضي بها عندهم واذا وطيها بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين حتى
يحد قاذفها قوله ولا يضع الاسم افتعالهم في بضع قوله واما جهل كذلك الكفرة ودونه
قال اللقاني اي دون جهل الكافر لكنه باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا كالاول قوله
كجهل ذوي الهوى بصفات الله تعالى مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها
حقيقة بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات وعلى هذا جهل
الفلاسفة ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا يجوز تعدد صفات الله تعالى وذاتها

شبكة الألوكة www.alukah.net

منه تعالى متشبهين بخلقه في صفاته وانما كان هذا النوع دون الاول ولا يصلح عذرا
في الآخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله
تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء علمه انه اخبر سبحانه وتعالى بصيغة العموم عن
الدالة على صفاته تعالى فاما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت
على كونه حيا عالما قادرا والا يكون له علم وقدرة وحياة اذ يحيل العقل ان يحكم
بعالم لا علم له وحي لا حياة له وقادر لا قدرة له وقد عرف ان ما هو محل الحوادث
فهو حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات
وهو مما يطول البحث عنه من اصول الكلام قوله كجهل المعتزلة بعذاب القبر وكانكار الجهمية
خلود الجنة والنار واهلها وذلك جهل باطل لان الدلائل الناطقة من الكتاب والسنة
كثيرة واضحة لا تخفى على من تامل فيها عن اضداد فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة
كجهل الكافر قوله وهو الناشئ من طاعة الامام اي الامام الحق ظانا انه على الحق والامام
على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم المعاند لا
يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق
مثل الخلفاء الراشدين طريقتهم لا يحة على وجه بعد جاحدها مكابرا وعاندا
واصل الفتنة المعروفة التي وقعت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما مشهورة ولكن اباغي
وصاحب الهوى لما كانا من المسلمين لانه باغ لم يخرج عن الاسلام وكذا لان باغي الهوى
اذا لم يغل او غل في هواه حتى كفر ولكن ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض
والمجسمة لزمنا مناظرة والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد حتى
اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم بانه باغ حتما
في حقه بتاويله كما حكمنا بانه خارج في حق الكافر بدليانه لانه يعتقد الاسلام حقا
فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة منقطعة فتوجب
العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا يضمن الباغي باتلاف نفس العادل وماله ولامتعة
له كما لو اتلف غير لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه فاذا صار الباغي متعة سقط عنه
ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد ولم يؤخذ بضمان
في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف
الاثم فان الباغي باثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق التارك فاما ضمان
العباد فيحتمل ان لا يكون كذلك في الحرم وهذا اذا اهلك المال في يده فان كان قائما في يده
وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كالا يملك مال اهل البغي وقد روي عن محمد انه
افتى في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزام ولا الزام ذلك في
الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتى
بوجوبه فيما بينهم وبين الله تعالى ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه وجبت عليهم لحادثتهم

ممتلئين الامر في ذلك قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب
كذا في المبسوط قوله وكجهل المخالف فاجتهاده الكتاب او السنة المشهورة وقال
في التلويح قيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه
بحث لان الكتاب ايضا كذلك لمخالفته انما لا تكون كفرا اذا لم يكن الدال قطعي الدلالة
والفرق في هذا بين الكتاب والسنة وامر عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة
فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة ولذا قال المصنف الغير القطعي
الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة ولا يجب
عنه يمنع اذ مخالفة الكتاب ما ولا كفر مستندا بان المخالف في اصول الدين ما ولا يكفر
ويلزم جميع احكام الشرع ففي الفروع اولى بان لا يكفر وهذا مردود بانه لم يمنع
المذكور مع سند لا يجدي نفعا بعد كونه الكتاب قطعي الدلالة بحيث لا يحتمله
التاويل كمحكم الكتاب قوله كمتروك التسمية عمدا كالقول بحل متروك التسمية
عمدا عند ذبحه متمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله
تعالى وبان المؤمن ذاكر ابقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله
تعالى في قلب كل مؤمن والتمسك بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطا في الاجتهاد
الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون
قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة
او ما ذكر اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به قوله
كبيع ام الولد فانه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه
من اصحابا الظاهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر
ابن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان
المالية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا تزول بعد الولادة بالشك
وعند الجمهور لا يجوز بيعها بدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام
اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن دبر منه
الى غير ذلك وتلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فكان
مردودا وذكر العلامة النسفي انعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب
كذا في شرح المنار قوله لا ينفذ قال قوام الدين اذا عند الخصم على القياس فيما عمل منه
بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وانا عتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة
على خلاف الكتاب والسنة او على خلاف احدهما فيكون فاسدا او على هذا يبتنى ما
ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ من المختلف فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب
او السنة المشهورة لا ينفذ وان عدم فيه ذلك كان في عامة المجتهدات ينفذ قوله يظن
الحل يعني يظن انها تحل بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لقرط الاختلاط او حمل

شبكة الألوكة www.alukah.net

الزوجة يوجب حل ملكتها وان ملك الاصل ملك الحرة او حلال له فهذه شبهة اشتباه
فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة ونوقن علمت انها حرام على وجب
الحد كقوله سقوا خمرا يحد من علم منهم انه خمر لا من لم يعلم فان ادعى انظن انها حلال لم
يحد قوله ان الشبهة نوعان وقيل ثلاثة شبهة في الفعل وشبهة في المحل وشبهة في العقد
فان العقد اذا وجد حلالا كان او حراما متفقا على تحريمه او مختلفا فيه علم الواطئ انه
يحرم او لم يعلم لم يجد عند الامام ابي حنيفة وعندهما اذا لم يكن محتاجا مجمعا على تحريمه فليس
ذلك شبهة ويجدان علم بالحرمة لا قوله وشبهة في الفعل في ثمانية مواضع وطئ
امة ابويه وعرسه وسيده والمرتهن والمرهونة في رواية كتاب الحدود من المبسوط
والمعتدة بثلاث وبطلاق على مال وباعتاق ام ولده قوله وشبهة في المحل الشبهة
في المحل في ستة مواضع وطئ امة ابنه ومعتدة الكنايات والبايع المبيعة والزوج
المهورة قبل تسليمها والمشتركة والمرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الرهن من
المبسوط قوله فانه لا يجب عليه الحد ويثبت عليه النسب والعدة وهذا بخلاف
جارية اخيه او اخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لي لم يحمل شبهة في سقوط الحد فلا
يكون محلا للاشتباه فلا يصير الجهل شبهة قوله نشأ عن الدليل يعني قوله عليه السلام
انت ومالك لابيك وطئ جارية الابن وقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع في
وطئ معتدة الكنايات قوله خلافا لزفر وهو يقول انه يقبول الاسلام صار ملتزما
احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب كوجوب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت صلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في
حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقدر بالاستفاضة وشهرة لان دار الحرب
ليس محل لشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في
طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب
بخلاف الذي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم وجوبها يجب عليه القضاء
لانه في دار شيوع الاحكام ويمكنه السؤال فتركه السؤال تقصير منه فلا يعذر وكذا في
جامع الاسرار قوله وكالجهل بانه وكل ماذون فانه اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة والمأذون
بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لا ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع
شئ فتسابع يتسارع اليه الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم
يضمن الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شئ بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة
يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر
ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى مستبدان
بالوكالة والاذن والعزل والحجر قوله وكجهل الشفيع بالبيع لانه ربما يقع البيع ولا يشتهر
حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه

قوله

قوله وهو غلبة سرور يعني يغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع الانسان عن
العمل بموجب عقله من غير ان يزيله وهذا في السكران اهلا للخطاب بعقل الاسباب
المزيلة فعلى هذا بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمي ثابت بطريق الزجر عليه
لمباشرته المحرم قوله ولذا لا ينزل اهلية الخطاب يعني لم يوضع عنه الخطاب ولزمه
احكام الشرع وان كان خطاب من لا يفهم فيجعل لان السكر لا يزيل العقل كالاختلاف
في الاسلام لكنه سرور غلبة فاورث غفلة عن فهم الخطاب فان كان سببا لسكر
معصية لم يعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب لان القدرة ليست بشرط ولكنها
جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكان ان كان مباحا مقيدا بشرط ان لا يسكر منه
فهو من جنس ما يلهي به كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان السكر منه كالسكر
من الشراب المحرم فبقي التكليف مستوجبا اليه في حق الاثم وان لم يسق في حق الاداء
واما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا لئلا يؤدي الى التكليف بالسرف
الوسع قوله وهو اما بطريق يعني السكر نوعان الاول سكر حاصل بطريق مباح كالسكر
الحاصل بالدواء مثل الافيون والبنج ونحوهما الاغماء حتى يمنع صحة حادثة من الطلاق
والعتاق وغيرهما وذكر في فتاوى قاضي خان وجامعه عن ابي حنيفة وسفيان الثوري
ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله ازيح طلاقه
وعتاقه وفي المبسوط لا بأس بالتداوي بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله بشئ له ان
يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره بما فيه
الجاء والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر بمنزلة الاغماء
حتى منع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس المهو حتى يؤخذ قضاء
من اقسام المرض والثاني سكر حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل من الخمر الذي يحرم
قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق
بالماء حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لامرأة الطعام والتداوي
والتقوي على صيام الايام وقيام الليل دون اللعب والتلهي وقال محمد لا يحل شربه
ويروى عنه انه مكروه واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد واما نقيع الزبيب
وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى غلا واشتد
وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شربه القليل منه وظاهر الرواية
قوله وهذا الخطاب حال السكر قال في التلويح ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى
قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب بزجر حال سكرهم بل هو قيد
لا تعلق به خطاب المنع وتحقيقه ان كان الحاصل وانت سكارى ليس قيدا للامر والنهي بل للامور والمنهي عنها يعني اطلب منك صلوة مقرونة
بالصحو وكفا لنفسي عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الفعل المذكور لا فعل المطلب فقوله تعالى غير محل الصيد فيمن جعل حالا عن قوله
او فوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عندكونهم
محلين للصيد اى متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان
لا يقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حال السكر
فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب بوجوب الاشتهاء قوله ولان الخطاب
حاصله ان هذا الخطاب لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر
لم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه
قيل اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للغافل اذا
جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر قوله لا ترى انه يعني اذا تكلم بكلمة الكفر يحكم
بكفره فلا تبين امرأته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين امرأته لانه
مخاطب كالصاحي ووجه الاستحسان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن
نعلم ان السكران غير معتقد لما يقوله بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان من عقد
القلب لا يبنى خصوصا المذاهب فانها تحتاج عن فكر وروية وعماهو الاحق من
الامور عنده فاذا كان كذلك وهذا اعمل الانسان دون القلب فلا يكون اللسان
معبرا عما في الضمير وجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر
خطا قوله قسم الشيخ ابو منصور يعلم ان يراد به اى باللفظ معنى ليراد ما يفهم منه
حقيقة او يجوز ان يراد به تعطله عن الغرض المطلوب واهماله عن افادة المقصود
وهو مسند الحد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي فالحاصل ان ارادة
للموضوع له هو الحقيقة وارادة غير الموضوع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان
كان مع صحة الارادة فهو الهزل لانه من باب السفه وهذا اجاز المجاز في كلام الله
تعالى وكلام رسوله عليه السلام دون الهزل قوله ويرادفه التلجئة قال فخر الاسلام
التلجئة هي الهزل وقيل التلجئة ان يلجئ الى ان يتفاقم امرا باطنه خلاف ظاهره فتكون
التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان
يكون مقارنا وسابقا والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا وقيل التلجئة
هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة تعتريه وبعبر كالمدفوع اليه صورته ان
يقول لآخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك
ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد قوله بل باختيار الحكم والرضاء حاصله ان
الهزل لما كان ينزل به الاختيار والرضاء في حق الحكم كل حكم يتعلق بالسبب
ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضاء يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار
والرضاء بمباشرة نفس التصرف بناء على ان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح
ورضى تام بكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو

كفر

كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لالما يهزل به قوله صار كخيار الشرط اعلم ان البيع عندنا
على انه بالخيار ابدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد ممتنع زوال الملك عن بدله فكذا الهزل وكما لا يثبت الملك للقبض
عند القبض لوجود الرضاء بالملك ثمة فاذا انتقض احدهما انتقض البيع لان كل واحد
منهما ولاية النقض فينفرد به فان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز عليه لان الجواز
اسقط خياره ولا يلزم سقوط خيار الآخر بدون اسقاطه واذا اجاز جاز البيع
كالخيار الموبد لهما لكن مدة الاجازة يجب ان تكون مقدرة بالثلث عندابي حنيفة
كخيار الشرط فان الاجازة ثمة بعد الثلاث لا تعتبر كذا هنا وعندهما لا تقدر المدة
بالثلاث عندهما قوله لان العادة جارية حاصله ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما
ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على المواضعة
ليحسبا الظاهر ما لم يتحقق خلافه ثم لا يلزم من اشتغالها اشتغال ما لا يفيد ولو سلم
ان الظاهر هو الصحة كما قاله كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منها اذ السبق
من اسباب الترجيح وحاصل جواب ابي حنيفة ان الآخر ناسخ للاول اذا اتصل به
ما يوجب تغييره نصا او لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل
ناسخا فيما نحن فيه اعني حالة عدم حظر شئ والاختلاف لعدم التنصيص فيها على ما
يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البتة لوجود التصريح منهما على الفحش يخالف
موجب العقل والشرع قوله وان لم يحتمل الفسخ اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل
الفسخ كالبيع وقد يدخل فيما لا يحتمله وهو ثلاثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال
فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال ووجه الحصر
ظاهر كما بينه المصنف والتفصيل الآتي قوله وفي بعض الروايات العتاق كاليمين
في المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص في الباقي بدلالة النص كذا في جامع الاسرار
قوله والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق وقيل ملحق بالاعتاق لانه احياء كالايمان
ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا اعفا عن بعض الدم سقط كل القصاص
كما اذا علق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه
تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص والمشابه للمشابه مشابه ولان الطلاق مختار
للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاحالة والتراخي
بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا
التعليق بسائر الشروط يوخر السبب مع حكمه الى حين وجود الشرط قوله
واعترض بالطلاق المضاف الى غد فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه قوله بل سبب
منعقد يعني الى الوقوع ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند

شبكة الألوكة www.alukah.net

كما في البيع لشرط الخيار وقوله فالعقد لازم والهزل بالمال قوله وان اتفقا على البناء
على الهزل قالت اى فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع
عند ابي حنيفة في هذه الوجيه حيث يجب تمام الثمن لان ذكر احد العوضين على وجه
الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لان اصل
العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط قوله وان اتفقا على ان المهر يخطر بها شيء ولو اختلفا
قبل النكاح جاز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع فان الثمن عنده لا يمكن
لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يحمل مقصودا بالصحة اما الثمن
فمقصود ولهذا يفسد البيع لمعنى في الثمن كالجهالة وعدم ذكره وغيرها واذا كان
مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فاهذا يجب الاقل
واما المهر فتابع فلو وجب الاقل لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب
العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالفين وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
اى في هذين الوجهين كالبيع لان التسمية في الصحة مثل ابتدائه البيع اعني
لا يثبت الا قصدا او نصا كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية
كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا
واتفقا على انه لم يخطر بهما شيء واختلفا فجعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اوقع العمل
بالموضعة من حيث الصحة فكذا هذا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار
الجد الذي هو الاصل في الكلام قوله ومنه ما يكون المال مقصودا وانما كان المال في هذا
النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه مقصود
وبهذا يظهر معنى قوله حتى لا يثبت بدون الذكر يرفع يثبت قوله فان قيل الهزل قيل
فيه بحث وهو ان الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبله فلا يتحقق الجواب وذلك لان
معنى قوله لان الهزل في ذلك لان المال حين يثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال لا يجوز
ان يثبت الا بالجد بل اثبات به الطلاق المنصوص عليه بشيوع بالهزل وهو لا يثبت
الا بالمال لاشتراطه به فيثبت المال تبعا لما هو بالهزل وحاصل الاعتراض ان المال لا يثبت
مقصودا بالهزل ومن ابقى انه لا يرد لتقدير المذكور بقوله والتبعية بهذا المعنى
لا تنافي كونه مقصودا للعاقد اى تبعية المال للطلاق في صورة الطلاق لا تنافي كونه
مقصودا للعاقد في الجملة لا في صورة الهزل فيندفع ما يتوهم انه لا تتحقيق لهذا الكلام
لان المال ههنا لا يكون مقصودا للعاقل قوله وقد اثر الهزل فيه يرد عليه ان تاثيره ينبغي ان
يكون على مقتضاه وهو ان لا يقع ما هزل به ووجوب المال خلاف مقتضاه فكيف
يكون تاثيره قوله ليست في حق الثبوت يرد عليه ان ثبوته وان لم يذكر دليل قوة
التبعية لا دليل عدمها قوله وهذا الاتيان في الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر فيه بحث

لان الاصالة تقتضي الاستبداد بالذكر والثبوت بدون الذكر ينافي الاصالة
ومقتضى التبعية فلا يصح ان يكون معنى لها هكذا اقول قوله والشفعة قبل طلب
المواثبة طلب الشفعة على ثلاثة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة وان طلبها
كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان يختص ببيان الطلب وينهد ويقول
ان طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك وقوله
وهو لغة الخفة والحركة يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وشرعا هو
خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل
حقيقة الانسان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق الاحكام به من منع المال وجرى
الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلافه مقتضى العقل والشرع قوله ولا الفرقان لان
حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا على من هو كامل المال الا ترى ان الصبي اهل
للتصرفات مع انه ليس باهل للايجاب بحقوق الله تعالى فمن هو اهل للوجوب حقوق
الله تعالى اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سوى الحجر عليه لحق الغير قوله والفتى على من مال من
بلغ سفيها يعني يمنع مال السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى لا توقفوا المبذرين اموالهم الذين
ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها
ويحفظونها فاضاف الشيء الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس الرشد
وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال
الامام ابو حنيفة اول الحول البلوغ فلا يفارقه السفه ما لم تتاثر الصبيا فاذا
تطاول الزمان لا بد من ان يستفيد رشد بطريق الخبرة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يونس منه رشد اطلقه لما ذكرنا في الحديث قال قوام الدين الشرط
رشد نكرة فيسقط المنع لانه اما عقوبة زجرا على التبذير وهو كبائر الفعل او
حكم لا يعقل معناه لان منع المال وهو كله مع وجود المطلق بالحلان غير بالنص فيه
بدون رضاه غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا وجد منع ورشد
تحقيقا او تقديرا لان بلوغه كان عقوبة او غير معقول لا يعلق عقوبة فاذا ابتلي في منع
المال الثابت بالطريق المعقول شبهة بحصول الشرط وهو ايناس الرشد ومن اصلنا رفع الحجر
بحدوث البلوغ بتطاول الزمان على ما قلنا لان المعقود تتعلق بالشبهة اوصل الشرط بحكم
الوجود من وجه في حق دليله وهو استحقاق الخروج بعني على ما قدمناه وكونه
غير معقول يسقط ايضا لان شرط الثابت بالنص رشد مكرر فاذا وجد رشد مثل
تحقق شرطه فوجب خروجه وهو دفع المال وعند هما لا يدفع اليه لتطاول الزمان مع الشرط
الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط عدم

قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله بهذه الآية فكذا اذا بلغ خمسا
وعشرين سنة لان السفه يستحكم بطول المدة قولان السفه وحكم المنع كالجنون
والعته وهما يتعاقبان فمع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبلها فكذا السفه قوله لانه
مرتخاطب يعني انه مرتخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فانه كون مخاطبا
تثبت اهلية التصرف والحرية تثبتا للمالكية وكون المال خالصا لمالكه يثبت المحلية
فبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا المانع والسفه لا يصلح مانعا
من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفه مكابرة لعقله في التبذير
لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يخرجه عن كونه سببا للنظر لكونه معصية
والدليل عليه انه لا يطلق عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه وبيعه ونذره واقراره بالسبب
الحدود حتى تجب عليه الحدود اذا باشر اسبابها وحد القذف يتدرئ بالشبهات
ولو جاز الحجر عليه نظرا له لكان ولي ان يحجر عليه من الاقرار باسباب الحدود ذفا للضرر
هذا يلحق بقيه والمال تبع للنفس اذا المراد بالنظر دفع الضرر عن نفسه فعلى هذا الضرر عن
الحال اولى قوله بصيرة مطيقة للامور فيتبع الناس فيشتري الاسود في زمنهم مثل ان يشتري
جارية بالغة بنادرة لا تماس له فيعتقها في الحال كما صدر من واحد من ظرفة اهل العلم وتخاد
وقصته مذكورة في التوضيح قوله ولا يجوز تقرير ضرر اقول فيه اي في هذا
النظر وهنا قد تضمن لان في اثبات الحجر عليه بطلان ولايته واهليته والحاقه بالبهائم
وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه
الغير لحصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه او
ثبت بطريق العقوبة فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبادة لان القياس
لا يجري في العقوبات قوله لكنه اي السفه سبب للتخفيف مطلقا اي من غير نظر الى كونه
موجبا للمشقة او غير موجب لما لكونه مناسبا لها لمشقة قال عليه السلام
السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار قوله غير موجب لضرورة لانه يجب
لا يمكن دفعها لانا نشاهد وقوعها على الصوم من غير تكلف ومن غير ان تلحقه ضرورة
قادر على تحقيقه بل من لزوم الضرورة بتقدير تحققه يمكنه فعلها بالامتناع عن السفر
بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه قوله لما سيجيء بيانها وهو ما قررنا يعني ترك
الصوم وشرع فيه لما يلحقه قوله كما يعني السفر مع الفطر في اللمة صورة
يمكن شبهة وانما توجب اباحة الافطار ومعنى اباحته على ما يلزم الكفارة اعتبارا
لاخر النهار بأوله وهذا بعيد فانه لا فطر في اول ما يعرى عن الشبهة بخلافه بعد السفر
فانه بصيرورته كذلك المبسوط قوله لان المرض سماوي كذا وجد المرض في اخر النهار
يوجب استحقاق الصوم ولا مزيح له الفطر وقول الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا
من اوله كالحيض يبدو الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صام

السفر خلافا عن اختيار وعبارة اكثرها السلطان على السفر في اليوم والفجر يسقط عنه
الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضي خان قوله ثبت بالخروج
اي الخروج الى محل يتعلق به ثبت بنفس الخروج من عمارة المصر فيه لكنه تراخى
روياه تخفيفا للرخصة في حق الجميع ظاهر الرواية وسفر المعصية الترخص فيه ظاهر في حق
الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلاثة ايام لتعلق الرخص في حق من لم يكن مقصد
الاسيرة ثلاثة ايام فلم يوجد تمامها في حقه فبقيت بنفس الخروج تعيينا للحكم
في الجميع واثبات الترفيه في حق جميع مدة السفر قوله وسمها الخطاء قبل الصواب
ما اصيب به المقصود والخطاء ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء البعد
عن الانسان بغير قصده بسبب تراخي الثبت فيه عند مباشرة لم مقصود سواء قال
ابو القاسم السمرقندي الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما يعم ضده
قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
ثم قال والخطاء ان يكون عمده الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن
انه صيد فتبين انه قصد الى الرجل لا الى الرمي وهو الانسان قوله وجاز ان يؤاخذ
به يعني عقلا عند اهل السنة لان تعلل الجزاء بشيء من علل الآخرة بالخطأ في قوله
تعالى اخبار عن الرسل او تعليم للعباد بنا لا ان اخذ كان قبيحا او الخطأ ناظر الى الآخرة
عقلا لجاز المؤاخذة جزما وصار الدعاء في المغفرة ورفع الاثم عنا لكن الآية الآية كما
سقطت مع جواز تعبد عقلا النبي عليه السلام فانه قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولم يؤاخذ الله
لعدم وقوعه وقالت المعتزلة لا يجوز المؤاخذة على ما تقرر ان الجناية لا تتحقق
بدون القصد وكان قوله لوجود قصد ما قلناه تراخى الثبت رد عليهم قوله ولا اثم
يعني لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جاز صلوته ولا اثم ولو اخطأ في الفروض
بعد ما اجتهد لا يأثم ويسقط الفرض واحد اكذا في جميع الاسرار قوله ولا يضمن
لا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور لان الخطأ لا يتقرر به حرج
تقصير وهو تراخي الثبت ولا حيلولة اذ يمكنه الاحتراز عنه لا حياله فيصلح سببا
للجزاء القاصرة وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة الخالصة اذ الكفارة
تشبه العبادة والعقوبة تنافيها مترددة بينهما يعني الخطأ لا يأخذ الخاطئ
اذا صار الفعل وهو الرمي الى الصيد مباحا وتراخى الثبت غير محظور شرعا قاصرا
في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصرة قوله وجب الدية لانها تعتمد اتلاف
وبدل المحل لجزء الفعل كما مر ينبغي ان يجب في مال القاتل كضمان العمد ولكنها
وجبت بطريق الصلة اعني لا يتهما بمباشرة الخطأ في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق
فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو اداء ما هو صلة لانه مبني على المسامحة على التوسع
والتخفيف فلم يصلح للتغليظ في اصل البدل فلذا وجبت على العاقلة في ثلاث

شبكة الألوكة www.alukah.net

سيجئ قوله لا عند الشافعي وهو لا يقع طلاقه عنده لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما
يعتبر اذا صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد امر
باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه
وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ فيما الصحو كما في السكر مع المشقة لا يقال لكان
البلوغ قائما مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق القائم بهذا الطريق ويقوم
مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما لانه امر باطن كالقصد
واحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد
لانا نقول انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون
في الوقوف على الاصل حرج لخفايته فينقل الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام المدلول
تيسيرا واحد الترجيحين في حق الناس معقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل
فانه يعرف فيما يأتي ويدوم وعن نعلم يقينا ان النوم ناش في اصل العمل بالعقل لان
النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج
في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لاستفاء الشرط والرضا
في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي نوره الى الظاهر
ظهور الدهشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز
اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره وبالاهلية
الرضا قوله كبيع المكره يعني كما ينعقد بيع المكره لان جزيان هذا الكلام في اصل وضعه
اختيارا وليس بطبيعتي لجريانه من الهازل فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفيد
لفوات الرضا قوله وهو يعني الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته
لولا الحمل عليه بالوعيد على ما ذكره قوله وهو التصديق الاختياري هو التصديق الامر
يحتمل الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل يترجح احد الجانبين على الآخر
والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مبتدأ والفاسد ان يكون اختياره مبنيا
على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه لما ان قصده في المباشرة دفع الاكراه
فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا قوله
والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وانما لا يفسده الاختيار لعدم الاضطرار
الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به قوله اولا يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار ضرورة لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار ونحو الاكراه بحبس ابيه وابنه او كل
ذي رحم محرم منه اذ القرابة المتأبدة بالمحرمية وهو يهتم بحبس هؤلاء فلا يعدم الرضا
حتى لو اكره بحبس احدهن لكي يبيع عبده فباعه ففي القياس البيع جائز لانه ليس
باكراه حقيقة فانه لم يرهب شيئا في نفسه وبحبس ابنه لا يلحقه ضرر في الاستغناء
اصلا فكان اكراها لا ينعقد بيعه ولا شيء من تصرفاته لان حبس ابيه يلحقه من الهم والغيرة ما لحق

بحبس نفسه او اكثر فان تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه كالتهديد بحبس نفسه ثم انما
يتحقق الاكراه في جميع ما ذكرنا اذا تيقن واغلب على ظنه ان المكره لو لم يفعل ما امر به اوقع عليه ما هدده
وان غلب على ظنه ان تخويفه وتهديده لا تحقيق له كمن يكره بالقتل او الضرب فلم يفعل
من ايقاع ما هدد به لا يكون مكرها لان الاكراه يعدم الرضا ولا يعدم الاختيار ولا يسقط الاختيار
ليطل الاكراه حتى من لا اختيار له اصلا كالملجأ والمرعوب ان يكون مختارا بالقتل فلا يكون اكراها
يكره على ان يختار احد الامرين فوقع المكره عليه كان مختارا لانه اتى بعض ما اكره عليه والخطاء
بدون الاختيار لا يكون قوله وهو اي قوله والاختيار هو على سبب الحصول فتقرر
الرضا على قوله يبقى الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فعلى هذا يصير المكره آلة للمكره فيجب ان يكون
ان يكون انا لطلاق يقع نسبة الحكم الى المكره فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد قوله لا يصلح
للمكلم يعني المكره آلة لغيره قوله لانتهاء لا تبطل ما لهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار الحكم
ولا تبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا في الحكم فلان لا تبطل بما يفسد الاختيار
وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فالطلاق يقع طلقة رجعية
لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا وعدم الرضا انما يسبب الحكم جميعا
والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فصار كأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه
كطلاق الصغيرة فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ يقع الطلاق ويجب المال لان
التزامها غير صحيح قوله واما الفساد فلعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب والكنه
يمنع انفاذه لفوات رضا المكره وهو شرط النفاذ للاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز المكره
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم فيتحول الحق المعقود بالاجازة
كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط لم يقبل تقرره
كان البيع جائزا لكن هذا قوله واصح الاقاويل كلها سواء كان بما يحتمل الفسخ او بما لا
يحتمله لان المزارعة يعتمد قيام المخبر بلا نهاية خبرة ودربة الصدق والكذب وانما يوجب
الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ولا دلالة على وجود المخبر سوى ان يقول المكره
لان قيام السيف على رأسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر لانه يتكلم
خوفا للسيف عن نفسه قوله بعضها لا قوال ثلاثة صح انه ليعم قوله فقد اختلفت
الروايات يعني ان اصحابنا قد ذكروا في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرها انه لو اكره على
اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث
الاتلاف كالمكره بالاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب الضمان عليه كما لو
اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب المهر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة
الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره وفي
المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على المكره جميعا وحصلت المنفعة لهما لانه كما لو
اكره بأذنه لان الاكل على الاكل اكراه على القبض اذ به وقد لا يمكن الاكل الا بالقبض كما لو

شبكة الألوكة www.alukah.net

قبض المكره الطعام صار كأن المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم إذا ناله بالأكل وهلك لم يضمن الآكل شيئا كذا هنا بخلاف ما إذا أكرهه على أكل طعام نفسه فإن كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وإن كان شبعان يرجع عليه بقيمته لأنه لا يمكن أن يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الأكل لأن ضمان الغصب لا يجب إلا بإزالة يد المالك ولا تتصور الإزالة ما دام في يد مالكه فتعذر إيجاب ضمان الغصب قبل الأكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الأكل والأكل وجد سبب الضمان صار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الآن المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الأكل لكنه أكرها على إتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا في التتمة ولو أكره

[illegible] يتصور أن يجعل المباشر آلة له فيأخذ ويضرب به على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له لأن في ذلك تبديل محل الجناية في الحقيقة احرام المكره وإن كان المحل هو الصيد صورة لأنه أكره على أن يجني على إحرامه لأن حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى فصار كأنه جنى عليه أيضا ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لأنه حينئذ يكون الجناية واقعة على إحرام المكره وفي ذلك بطلان الإكراه أصلا فلا يلزم ذبح قال في التلويح قد يقال إن الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة إذ لا يصح أن يجعل الشخص آلة لغيره في القتل من حيث إنه جناية ولا في التسليم من حيث إنه تمام للعقد لأنه لا يقدر أحد على الجناية على إحرام الغير ولا على تمليك مال الغير وإتمام تصرفه وما ذكر في الإكراه من أن لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه أنه وإن لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل والجواب أن المراد باحتمال الفعل كونه فاعلا على آلة أنه يحتمل الملكي بنفسه وبالنظر المصورة ولا خفاء في أن الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وإنما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وإتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل قوله فالقصاص على الحامل فقط عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا قصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في مالها في ثلاث سنين لأن القصاص إنما هو بمباشرة جناية تامة وقد علمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الأمر في حق الآخر وقال زفر القصاص على الفاعل لأنه قتل لإحياء نفسه عمدا قوله والحرمان أفاد هذا بيان أثر الكره في الحرمات بالإسقاط وعدم الإسقاط قوله فإن استويا لا يحل للفاعل حاصل لأنه لا يكون له أن يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار الكره في حكم العدم في حق إباحة القتل المتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فإذا قتله فكأنه قتله بلا كره فيجب قوله وذلك بمنزلة القتل أيضا لأن نسب الولد لما انقطع عن الزاني لم يمكن إيجاب النفقة عليه ولم تكن للمرأة قوة الإنفاق على الولد لعجزها عن الكسب فهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الإهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالإكراه لا يقال

الإكراه في غير المنكوحة مسلم أما في منكوحة الغير فغير مسلم لأن الولد يلحق بالفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش والعاهر الحجر أنا نقول الأصل أن يلحق الولد من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لأنه جزؤه فلما انقطع عنه كان أهلا حكما بالنظر الحاصل وقد بقي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد من نفسه عادة فيولد لمثله قوله لأنه قد استثنى قال قوام الدين أن حرمة هذه الأشياء لا تثبت بالنص إلا عند الاختيار فلا اعتبار وقد فصل كلام محمد عليكم الآما اضطر تم إليه استثنى حالة الضرورة فلا استثناء حالة الضرورة والاستثناء من التحريم إباحة والكلام صار عبارة عما وراء المستثنى بالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهذا كما اضطر إلى ذلك بجوع أو عطش فإنه يصير مباحا في حقه لا يرى أن رفع التحريم في هذه الأشياء يعود إلى المتناول لما الخمر فإنها مزالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى وأما الخنزير فلما في أكله من عدو طبعه إلى الأكل وأما الميتة ففي الجنايات قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فإذا أدى ذلك إلى فوت الكل كان فوت البعض أولى من فوت الكل قوله لأن الشارع رخص يعني إجراء كلمة الكفر في حالة الإكراه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان بالنص في قصة عمار وشبيب قوله فإنه مرام بالنص الآمر قال الله تعالى بيتكم يا أهل قوله لأن حرمة النفس فوق حرمة المال لما أن يجعل المال وقاية للنفس قوله الخاتمة في الاجتهاد قد ختم صاحب التنقيح مباحث الأدلة بباب الاجتهاد وقدم على مباحث الأحكام والملخص ختم بمباحث الاجتهاد مباحث الأدلة والأحكام ولكل وجهة هو موليها فاستبق الخيرات قوله بباب الاجتهاد الظاهر بمباحث الاجتهاد لأنه لم يصدر مباحثه بباب كما في التنقيح قوله وهو في اللغة تحمل الجهد بضم الجيم أي المشقة والطاقة وقيل بذل المجهود لنيل المقصود قوله أن يحوي علم الكتاب أي يجمع علم الكتاب وإتقان بمعانيه يعني مع وزاد بعضهم حفظ نظمه لأن الحفظ ضبط لمعانيه من التباطر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب أن يحفظ ما اختص بالأحكام لا غير قوله وأن يحوي علم السنة ويجب أن يعرف نفس الخبر أيضا لما روي بلفظ الرسول أو نقل بالمعنى وذكر الغزالي أن للاجتهاد شرطين أحدهما أن يكون محيطا بالمدارك المثمرة للأحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار والثاني أن يكون عدلا محترزا عن المعاصي وهذا شرط الجواز لا الاعتماد على قوله والمدارك المثمرة أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الأحكام وذلك مقدار خمسمائة آية ولا يشترط ضبطها بل يكفي أن يكون عالما بمواقعها طلبا وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق به الأحكام دون ما يتعلق به المواعظ وأحكام الآخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه أن يكون عنده أصل صحيح يجمع

شبكة الألوكة www.alukah.net

احاديث الاحكام كالصحيحين لبخاري ومسلم وغيرهما وكذا في جامع الاصول وذكر في
القواطع ان معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر وآحاد ليكون
المنقول متواترا معلومة والآحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق العادات ورواتها ليعمل
بما يوجب كل واحد منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاحوال والافعال ليعلم ما
يوجب كل واحد منها ومعرفة ما انتفى عنه الاحتمال وحفظ الفاظ ما وجد فيه الاحتمال
وترجيح ما يعارض من الاخبار وقوله وان يحوي علم مواقع الاجماع يعني يجب ان يتميز
مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلاف
النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان
يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع وقد يقال معرفة الاجماع ليست بشرط لكون الفقيه
مجتهدا بل بشرط كون اجتهاده غير مردود ولهذا وقع من بعد المجتهدين المخالفة للاجماع
فرد بذلك اجتهادهم وجعل صاحب الشفيع العلم بالمسائل الاجماعية شرط الفقاهة
قلت المزيد كر الاجماع ههنا قوله ولا علم الفقه ذكر الغزالي انه بشرط ان يعلم ثلاثة فنون
علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغة واما علم الكلام فليس بشرط فانا لو فرضنا انسانا
عاجزا بالعقاده الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام قوله
وحكمه غلبة الظن يعني حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى قلنا المجتهد يخطئ ويصيب
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحاصل ان الحق عندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف
وحكموا بالاجتهاد واحد ومتعدد فعندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف
في الاحكام الشرعية لا في العقلية الا على قول ابي الحسين البصري والجاحظ من المعتزلة
فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسايل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القرآن
والمراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لان اجتهاده مطابق للحق وفي مذهب
المعتزلة ما لا عامة الاشعرية والقاضي ابا قلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل
الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق وقال
عامتهم واحد من الجملة اخ وهو مروي عن الشافعي قوله انه لو لم يتعلق تعبدنا به
لو لم يتعلق الحق لزم تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل بيان الملازمة ان المجتهدين
مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فايدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق
واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر انه ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء
دليله فيجب ان تكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده قوله يدل على حقية
مذهبنا وان المجتهد يخطئ ويصيب قوله ولنا ان الحق واحد ايضا اجماع الصحابة فانهم
اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض فكان
ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا قوله ثم المخطئ مصيب ابتداء
وهو مروي عن الامام ابي حنيفة فانه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق

الحمد لله تعالى واحد قوله بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو قول ابي بكر الاصم واليه مال الشيخ
ابو منصور حتى لا يصح عليه ما ينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم قوله فانه
اخر خطابي الى ظني ودلايل الاصول قطعية قال في فصول البدايع هذا ليس بشيء مما ذكر
طريق عرفي يتبع فيما مقصود هو العمل به والاجتهاد ههنا فالصحيح في الرد عليه ان الكمال الذي
يقتضيه المطلق الكمال في الحقيقة لم تعتد المحل من الدليل والمطلوب عليه سلم فالظاهر
من الاخطاء ما في المطلوب ولئن سلم فقد تخلف المانع وهو ترتب العقوبة وليس ترتبها لمجرد
المشقة قوله ولا يعاقب المجتهد يعني لا يعاقب المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول
والعقايد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء قوله وهو لا يتجزأ قد اختلف
في تجزي الاجتهاد بان يجزأ في بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في
بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو شاط
الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل ان يجتهد فيها او لا بد ان يكون
مجتهدا مطلقا يحصل عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة احتج المثبتون
بوجهين قالوا اولا بانه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم
بجميع الاحكام واللازم منتف لان ما لكا اجتهد بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري وقالوا ثانيا اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو
وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له
الاجتهاد فيها كما جاز لغيره والجواب عن الاول العلم بجميع المآخذ ليوجب العلم بجميع
الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة والعجز في الحال عن المبالغة اما المانع
يشوش الفكر او استدعاية زمانا والجواب عن الثاني انا لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد يكون
ملما بعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او ينعدم
في المحيط بالكل في ظنه كذا ذكره المحقق في شرح المختصر يعني ان فرض الاطلاع على جميع
امارات المسئلة في مجتهدها وامارات جميع المسائل في المجتهد المطلق انما يكون
بحسب ظنه ففي مجتهد المسئلة المطلع على امارات البعض يقوى احتمال ان يكون
جملة ما لا يعلمه ما يكون له تعلق بتلك المسئلة فيقدح في ظنه الحكم فلا يجب العمل به
بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال يضعف عنده او ينعدم
بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله هكذا قال العلامة التفتازاني في حواشيه قوله
وللثاني يعني احتج الثاني بان كل ما يقدر المجتهد به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا
يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل قوله عبارة عن الكفاف على ما هو
الشايع الذايع في العرف قوله فدرفع خيام الاحتشام الخيام جمع خيمة يعني انه قبل
الاتمام لاحتجابه عن نظر الانام كان ضرب عليه الخيمة واظهاره على الناس كالرفع

الجمعة. وقد اتفق ذلك بمغرب السبت الثامن عشر من رجب الحرام سنة ثلاث
[illegible] ومائة والف فراغ بنات البنان. واسنان الاقلام ما من نظم ما جمعت
من الفوائد. وكم ما استفدت من الفوائد. وقد كان ذلك
[illegible] الافتتاح عصر يوم الخميس الحادي عشر من
[illegible] محرم الحرام. فلله الحمد على الافتتاح
[illegible] والاختتام. والصلاة والسلام
[illegible] على محمد سيد الانام
وعلى آله واصحابه
البررة
الكرام

وقد وقع الفراغ من نسخه نهار الخميس يوم عيد الاضحى على يد الفقير المعترف بالعجز
والتقصير مصطفى بن احمد الحسيني الطرابلسي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين
وذلك في سنة ثلاث وسبعين ومائة والف
راجيا من الله سبحانه وتعالى ان يكون لمن
استكتبه من العناية التامة. ونيل
المقصد من الدولة ما يكمل عنه
الوصف انه تعالى كريم
وبالاجابة جدير
وصلى الله على سيدنا
محمد وسلم آمين
المنير