مخطوطة

شرح تنقيح في الأصول

المؤلف

عبدالله بن محمد الحسيني (بنقرة كار)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

كتاب شرح التنقيح للفقه كارك

غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولجميع المسلمين

وحسبنا قول الكمل في حقه

لو كان هذا الفقه إنسانا

شرح التنقيح في اصول الفقه

للسيد المحقق عبد الله الفقه كارك

رضي الله عنه وعن اسلافه الغر

هذا حقيقة التشميع في اصطلاح الكاف

التشميع عبارة عن تكرار ذوب الاعلا
على الاسفل دائما الى ان يتحد ويصير له
حركة دورية ذائبة غايصة تشبه التشمع
في لطافته وذوبه وكالسلم في غوصه
ونفاذه وكالزعفران في صبغة الماء
وانبساطه فاذا عرفت هذا التشميع
احكى وجه طريقته وحقيقته فالاكثر
كلة يسير الكم تستعمل في القلة والكثرة
والكيف في القوة والضعف

Süleymaniye Kütüphanesi
Hacı Beşir Ağa
197

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر بالخير

عليه توكلت المتوكلون واليه يصير الخلق اجمعين يعلم مساقط الاوراق وخفي طرف الاحداق لا ابتدآء لاوليته ولا انقضاء لابديته لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس خرت له الجباه ووحدته السنة احمده على عظم احسانه ويسر احكامه حمدا يكون لحقه قضآء ولشكر اداءه فانه ارجح ماوزن وافضل ماخزن واستعين به على مراحر الشيطان ومزاجر والاعتصام بحباله ومحال الاستعانة معترف له بالطول ومقر بعجز له بالعجز والقول والصلوة والسلام على المصطفى لكرم رسالته المجتبى لعقائد كرامته المعصوم بالكتاب الهادي والخطاب البادي الذي الاخفاض لاصول شريعته الغراء والانقياد لنهوج طريقته السمحة البيضاء وارسله داعيا الى الحق وشاهدا على الخلق ازاحة للشبهات واحتجاجا بالبينات فبلغ عن ربه معذرا ونصح لامته منذرا ومهد مباني الاسلام وشرع مشارع الاحكام ابي القسم محمد عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم وعلى اله وصحبه مفاتيح الكرم ومصابيح الظلم الذي يستعطى الهدى باقتباس انواره ويستجلى العمى باجتلاء آثاره على افضل آثار ما وقب ليل وغسق ولاح بجم وخفق وبعد فهذا شرح لكتاب التنقيح مفصلا لمجملات فصوله ومحكمات اصوله وموضح مكنونه ومظهر مخزونه معبرا بجار محل واطناب ممل واف بتلخيص مقاصده وتبيانه كاف باحلال الفاظه ومعانيه مع ايرادات وتقييدات ضمنى عنها شرحه والله الموفق للصدق والصواب والحافظ عن الخطاء والاضطراب وهو المستعان وعليه التكلان بسم الله الرحمن الرحيم

اليه يصعد الكلم الطيب وهي هن الكلمات سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال النبي صلوا اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السمآء فحيا بها وجه الرب فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل قال المصنف افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن قول هن كان يريد العز فللعز جميعا اليه يصعد الكلم الطيب والمرجوع اليه وهو لفظ الجلالة لم يذكر قبله فان المقتبس بمعناه على ما كان ولا اعتبار لعدم ذكره في هذا الكتاب ولانه مذكور في البسملة ولانه معلوم بذكر صفته الخاصة به بعد وايضا افتتاحه بالضمير لايزال على حضوره في الذهن وانما حضوره في الذهن يقتضي استغناءه بالضمير عن ذكر لفظه اللهم الا ان يقال انما افتتح بالضمير لتنبيه السامع على حضوره في ذهن المتكلم والصعود الحركة الى الجهة العالية واستعير ههنا للتوجه الى المرتبة العالية والمراد بصعود الكلم صعود قائلها لامتناع الحركة والانتقال على الاعراض انفسها قال المصنف الطيب صفة الكلم والكلم وان كان جمعا فكر لجمعه يصرف بينه وبين واحده بالتاء تجوز ووصفه التذكير والتانيث قول لما كان المراد بقائله جمعا الجمع الاصطلاحي فلا يلزم مطلوبه وهو جواز التذكير والتانيث في صفة الكلم لانه لا يلزم من جواز التذكير في نحو جاءني الجمع الاصطلاحي وعند الاكثر جمع كلمة كتمر وتمرة ولبن على حد

تمر وتمرة كذا في العباب والصحاح وقال في الصحاح والكلم الاكبر اذا قرئت كلمات والتحية الاسم من وهم الرجل اي اتجم وقد اتجم من الطعام وعن الطعام والجم التجامة وان كان مراد اعم مما ذكر فلا فائدة في قوله وان كان جمعا قيل على تقدير ان الكلم يجمع تمر وتمرة لا يلزم من جواز التذكير والتانيث في نحو تمر وتمرة جواز في الكلم لانه لا يستعمل في الواحد قطعا فلا يجوز اعتبار التذكير في معناه بخلاف نحو تمر فانه ليس في لفظه علامة التانيث ولا يجوز ان يعتبر التانيث في معناه اذا اطلق على الواحد فيصح ان يذكر لعدم التاء في لفظ الطيب وجه آخر غير ما ذكر في نحو عبر وعبرة وهو ان يقال انما ذكر لتاويله بالمذكر وهو القول كما في قوله وثبت منها رجالا كثيرا ونساء ذكر كثيرا لتاويل رجال بالجمع اي جمعا كثيرا من مجامع جمع محجرة بمعنى الحمد وهو في مقابلة الجميل ونحوه وغيرها باللسان والتعظيم باللسان وانما الشكر فهو في مقابلة النعمة بتعظيم المنعم بالاقوال والجوارح والجنان محل الحمد خاص ومتعلقه عام ومحل الشكر عام ومتعلقه خاص ومن بيانية والجنان والجوارح طرق مستقر حال من الكلم او من الضمير في الطيب الراجع الى الكلم وجمعه لان يكون الجمع المنكر بيانا للمعرف والمستغرق اذا كان موصوفا لان النكرة بالوصف تعم كوا مراة كوفية لاصولها من مشارع الشرع مآ مآ مبتدا ولاصولها خبر او هو فاعل لاصولها والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين يقال شرع لهم يشرع شرعا اي سن واظهر وهو في قولهم اصول الشريعة فعيلة بمعنى مفعول والتآء لغلبة الاسمية على الوصفية اي ادلة المشروع اي الادلة التي يثبت المشروعات بها او بمعنى الفاعل اي ادلة الشارع التي نصبها على المشروعات والمشارع جمع مشرعة وهي مورد الشاربة وهي الموضع الذي ينحدر منه الناس الى الماء وجعل الشرع على سبيل الاستعارة المكنية بمنزلة جنات فاثبت لها مشارع بان يشبه المتعطش الى زلال رحمة ورضوانه وشآبيب كرمه وغفرانه وقوله من مشارع الشرع حال من ما ان كان فاعلا او من ضمير المستتر في قوله لاصولها ان كان مبتدا ومن ابتدائية وهي والمجرور في محل الجر بانها صفة لمحامد وفي هذا الوصف ايمآء الى قوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السمآء فان المحامد لما كانت في الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد بمنزلة اشجارها اصول هي الايمان والاعتقادات وفروع هي الاعمال والطاعات وذكر الحمد وان كان على اللغة باللسان خاصة الا ان حمد الله سبحانه ليس بموجز قول الحمد لله بل الاوجه ما يشعر بتعظيمه وتمجيده عما يتنزه عنه من صفات النقص واتصافه بصفات الكمال فلولا هن الاصول لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار ولولا هن الفروع لما كان للحمد ثمار الى الله تؤول وصول عن وهذا معنى قولهم وغيرها من فضول القبول ثمار القبول الاول ريح الصبا مهبها مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار وبقابلها الدبور والقبول الثاني والمصاد والمساك حكى عن ابن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم اسمع فيه والثمار الزكاة حرمني ثماره ونحو نحوا واعراب هن الجملة كاعراب الجملة الاولى

الاعتذار عذر درست اوردته

موجبات الطيب معنى القول الطيب

على أن جعل اصول الشريعة هذا اختصاص بالحامد بعض النعم وفيه دلالة على جلالة قدر
هذا العلم الذي صنف هذا الكتاب فيه والشريعة تعم علم الفقه وغيره من الاعتقادات الثابتة
بالادلة السمعية تلك الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وغير ذلك كالاسباب والشروط
فان لفظ الشرع والشريعة يطلق على اصول الدين وفروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى
به الآية تمهيد المباني وهي ما يبتنى عليه اصول الشرع وعلم الكلام وعلم العربية فيتوقف الادلة
الكلية على معرفة الباري تع ليمكن استناد خطاب التكليف اليه ويعلم لزوم التكليف ويتوقف
ذلك على ادلة حدوث العالم ايضا ويتوقف ايضا على صدق المبلغ وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة
ودلالتها يتوقف على امتناع ان يثبر غير القرآن فيها وغيره ذكر وامثال العربية فلان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما يتوقف على علم العربية وفروعها اي وجعل فروع الشريعة وهي احكامها
المفصلة في علم الفقه رقيقة الحواشي اي غامضة الاطراف لطيفة الجوانب لا يصل اليها كل احد
الا باجتهاد وذهن وقاد دقيقة المعاني اي العلل الجزئية المستفادة منها الاحكام ولا شك في ان هذه
الاشياء نعم يجب الحمد عليها اذ بعلم الشريعة يحصل نظام الدنيا وثواب الآخرة وبدقة المعاني
يحصل التمييز بين درجات العلماء ونيل مراتبهم على قدر درجاتهم بني عز وجل وترك عطفه بالواو
على الجملة السابقة لانه بمنزلة البدل منها على اربعة اركان قصر الاحكام فان الاحكام مستندة الى
ادلة جزئية يرجع على كثيرها الى اركان اربعة ذكرها في هذا الكتاب على الترتيب الذي بنى الشارع
الاحكام عليه وهو تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس والسنة من حيث متن السنة متقدمة
على الاجماع وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في متنها وذكر المسئلة الاول صريحا واسناد الى القياس
يقول يعد ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين واحكمه اي احكم قصر الاحكام بالمحكمات غاية
الاحكام في الظهور والبيان بحيث لا يشتبه فيه اصلا ودونه في الظهور هو النص وجعل المتشابهات
مقصورات اي محبوسات ضيام الاستار اي جعل ضيام الاستار مصروبة على المتشابهات محيطة
بها بحيث لا يرجى ظهورها اصلا على ما هو مذهب السنة والجماعة من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله
ويكون الوقف لازما على الله وحاصله ان القصر كما ينبغي على ما هو في غاية الظهور وعلى ما هو دونه وعلى
ما هو في غاية الخفاء بحيث لا يصل اليه الا ادب القصر كذلك قصر الاحكام ابتلاء لقلوب الراسخين في
العلم بمنعهم عن التفكر فيها والوصول الى ما هو من علم العلم بالاسرار التي اودع الله تع فيها ولم يظهر
احدا عليها فالمتشابه غاية في الخفاء ودونه المجمل فالمبين المصنف الاحكام بالقصر باعتبار ان
الملتجى اليها يأمن من عدو الدين وعذاب الجحيم كالقصر فان الداخل فيه يأمن من العدو فلو ذكر الحصر بدل
القصر لكان اولى الا ان يقال انما ذكر القصر للايهام وانما اضاف المشبه به الى المشبه على طريق قولهم

لحين

لحين المآ وجعل النصوص على جمع فص حيث خصصت الحديث الى فلانه اي رفعته التي تختصة به المكان
الذي يرفع عليه العروس للجلوة من خصصت الشيء اي رفعته عرايس ابكارا فكارا للمتفكرين والعروس مؤنث
يستوي فيه المذكر والمؤنث ما دام في اعرابها وجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين
والمعنى لان المجتهد اذا تامل في النصوص اطلع على معاني وتخرج احكاما هي بنات افكار هم الظاهرة
على النصوص بمنزلة العروس على المنصة وكشف عز وجل القناع المقنعة ما تقنع به المرأة راسها والقناع
اوسع منها يقال قنعت المرأة اي البسته القناع فتقنعت عن جمال مجملات كنا به عن بنيته
المصطفى وبسبب فصل خطابه اي خطا به الفاصل بين الحق والباطل او خطابه المفصول المبين
عند من يخاطب به فالفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من باب عطف الخاص على العام
تنبيها على فخامة قدره لان السنة تطلق على قوله صلعم وفعله والقول هو الموضوع ليبان لبنان الشرايع
صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه مبارزي اعلام الدين باجماع المجتهدين الذين اظهروا بايمة اجتهادهم
شفا الدين حتى اهتدوا بانوارهم واوضحوا بحسن اعتقادهم مناهج اليقين حتى اقتدوا بآثارهم
ووضع سبحانه معالم العلم المعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق واراد بالمعالم ههنا العلل
التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس على مسالك المعتبرين اي مواضع سلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص الى الاحكام التي في الفروع الحاصل به القايسون يقال اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه
واعتبرت حاله ومرادا سلوكهم لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى
معانيه الشرعية فيحدون فيها الامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم وبعد
من الظروف الزمانية التي حذف المضاف اليه منها وبنيت على الضم قال العباداني حتى بالقاء
لان ما قبل بعد مظنة دخول امّا ولقد كثر بعد منصوب المحل للتوهم بلى ولا يجوز ان يكون العامل
يقول لامتناع تقديم معمول ان عليها فتقديم معمول معمولها اولى بالمنع المنوه سار الى الله بقوي
الذريعة اي الوسيلة يقال توسل اليه بوسيلة اذا تقرب اليه بعمل عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة
جد سعد وسعد جد الجد البخت والحظ وابو الاب واب الام وفيه ايهام والسعد اليمن
يقال سعد يوما يسعد سعودا والسعادة خلاف الشقاوة يقول منه سعد الرجل بالكسر
فهو سعيد وسعد فهو مسعود الجملتان دعاء ولا محل لهما من الاعراب يقول لما رايت حول العلماء
مكبين اي مقبلين عليه اركبت على وجهه سقط عليه لان المقبل على الشيء غاية الاقبال كانه اكب عليه
وهو لغة غريبة جاءت على عكس باب الافعال يقال كببته فاكب اذا اتى من باب افعل بطاوح

الألوكة
www.alukah.net

على انه يجوز ان تكون بمعنى الدخول نحو اصبح اى دخل فى الصبح او بمعنى الصيرورة اى دخل فى الكبر
او صار ذا كبر والكبر والهرم فى كلام عهد وزمان على مباحثة الاصول للشيخ الامام مفتى
الامة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوّاه الله تعالى بوّات للرجل منزلا وتوّاه منزلا بمعنى
اى هيّاه ومكّنه له فيه دار السلام وسوكنا ب جليل الشان باهر البرهان اى غالب الحجة مركوز
اى مدفون مركز كزيت الرمح غرزته فى الارض كنوز معانيه فى صخور عباراته شبّه عبارته الصعبة الصعبة
التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة بالاحجار العظام مرموز غوامض نكته الرمز
الاشارة بالشفتين او الحاجب وتعريبه بالى وههنا حذفت اى مرموز الى غوامض وبعد حذفها صار
المجرور بها مسندا اليه والغامض خلاف الكلام خلاف الواضح والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى
الارض بالقضيب اذا ضرب بها فاثر فيها دقايق اشاراته ورايت بعضهم طاعنا على ظواهر الفاظه
لقصور نظره على التامل بالعين والامعان فيه عمى مواقع الحاظ اللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين
واللحاظ بالفتح مؤخر العين اى علم لا يدرك بامعان النظر ما يدرك بسوابق الحاظ عينه عبر له بنظر اليه
قصدا اردت تنقيحه اى تهذيبه وتنظيمه اى جمعه على ما ينبغى مترتبا مناسقا وحاولت اى
طلبت تبيين مرامه وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه بان يراعى فيه الشرايط المذكورة فى علم
المنطق فى التعريفات والحجج وتقسيمه بان لا يكون فيه تداخل الاقسام وغير ذلك مما ذكره افاضل فى كتابه
المنقح الدال عليه قولى تنقيحه زبدة الزبد فى الاصل اخص من الزبد وسوزنبد اللبن مباحث المحصول و
مباحث اصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات تربيعة وتدقيقات عامضة
منيعة تخلو الكتب المصنفة فى هذا الفن عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر
سحر الكلام عبارة عن ايقاعه لطف ماخذ على طرق متعرة ومسالك مختلفة وهدب الثوب ما على
اطرافه ممسكا بعروة الاعجاز والمراد من تشبثه وتمسكه بالاهداب والعروة المبالغة فى تلطيف
الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللايقة حتى كانه يفضى الى السحر والاعجاز وانما اختار فيه العروة
وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى من السحر وعروة الكوز هى التى يوخذ عند اخذه واختار العروة
لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه والحد
لا يعقل فيه باعتبار انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف السحر فان طرقه
متعرة واما معنى قول المصنف لهذا الاعجاز فى الكلام كونه ابلغ فى تادية المعنى من جميع ما عداه من الطرق
فليس هذا محل الاعجاز ولو ذكر اختلوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا قيل اعجاز

ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن معارضته
وسمّيته تنقيح الاصول والله تعالى مسؤول لمن يمتّع به بقال امتعه الله بكذا ومتّعه معنى ابوذيد امتعت
بالشئ اى تمتعت مولفه وكاتبه وقارئه وطالبه وجعله خالصا لوجهه الكريم انه ولى البر الرحيم
اصول الفقه المذكور اولا اصول الشريعة وعنى الى اصول الفقه لان التعريف لهذا القسم لا لمطلق المركب
اصول الشرع اى هذا الذى ذكر اصول الفقه او اصول الفقه ما هو فيكون خبر مبتدا محذوف او مبتدا
خبر محذوف وله اعتباران اعتبار انه لقب لهذا العلم واعتبار انه مقول حرمركب اضافى وله بكلا اعتبار
تعريف وانما عرفه لان طالب كل علم ولا شك انه مشتمل على مسايل كثيرة ويضبطها جهة وصلة حقه
ان يعرفها بتلك الجهة لانه لو طلبها قبل ضبطها لم يامن من فوت ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه وقدم المصنف
التعريف الاضافى نظرا الى ان المقول عنه مقدم والى ان الفقه ما هو فى التعريف اللقبى فقدم تفسيره
ليمكن ذكر فى اللقبى عند البسيط والمركب ويجوز تانيثه باعتبار المعنى الاضافى لانه جمع وتذكيره باعتبار
المعنى اللقبى لانه مفرد كعبد الله علما ولذكر قال المصنف فى الشرح فتعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث
الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكير والضمير والقب علم يشعر بمدح او ذم و
اصول الفقه علم لهذا العلم ومشعر بانه الفقه الذى به النظام فى الدنيا والنجاة فى العقبى
عليه وموصفة مدح قال المصنف فى شرحه اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه لانه لا بد فى معرفة المركب من معرفة اجزائه ومعرفة الاجزاء من حيث صحة تركيبها قلت
ويحتاج الى معرفة الاضافة ايضا لانه عند الجزء الصورى واضافة اسم المعنى وما يشتق منه تقييد
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف فاذن اصول الفقه اولة الكلية
اى الادلة حيث هى ادلة لكون الكتاب حجة بخلاف اسم العين فانه يفيد الاختصاص مطلقا
لا باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف الاصل فى اللغة ما يبتنى عليه غيره ابتناء حسيا بمعنى ان يكون المبنى
عليه وغير حسيين لا بمعنى ان نفس الابتناء حسى لان ابتناء الشئ على غيره اضافة بينهما وهو امر
عقلى كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على دليله وهذا مثال للابتناء العقلى
تفسير له كما قال المصنف وذكر الامور المعلومة فى حد النكرة ما دة له واصل مع له ابتناء الفكر
عليه ليس حسيا لان كلا طرفيه عقلى ولا عقليا على نقل المصنف بنقل الاصل فى العرف الى معانى
اخر يقال للراجح بالنسبة الى المرجوح كما يقال الاصل الحقيقة بالنسبة الى المجاز ويقال للمستصحب
الباقى كما يقال فى تعارض الاصل والظاهر فيما غلب نجاسته مثلا الاصل الطهارة والظاهر النجاسة

الألوكة
www.alukah.net

وللقاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو ان الاصل يقدم على الظاهر والدليل يقال الاصل في هذه
المسئلة الكتاب او اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله ولو حمل الدليل على معناه اللغوي لم يحتج الى النقل
الذي يوصف الاصل وباضافته الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء عقلي وتعريفه المحتاج
اليه كما في المحصول لا يطرد ومعنى الطرد ان كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود ومعنى العكس
عكسه مع رعاية الكمية ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود ولكن ليس بواجب طرد جميع التعريفات
كما في التعريفات الناقصة المراد من ما تبين شيء عن شيء معين فيكتفي في تعريفه بما يميزه عنه كما اذا اريد التمييز
بين الاصل والفرع فعرف الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج وقد صرحوا في التعريفات الناقصة
بجواز التعريف بالاعم اذا كان القصد امتياز عن بعض ما عدا المعرف لانه اي لان الاصل لا يطلق على
الفاعل اي العلة الفاعلية وفي عدم اطلاق الاصل على الفاعل نوع خفاء فان الفعل مترتب عليه ومستند
اليه وهو معنى الابتناء والصورة والغاية والشروط مع ان هذا التعريف يصرف على هذه الاشياء لانها
محتاج اليها وانما لم يذكر العلة الغائية لان الاصل يطلق عليها كما يقال انحسب اصل هذا الباب والفقه معرفة
النفس الانسانية ما لها وما عليها وهذا التعريف منقول عن الامام ابي حنيفة رح والمراد بمعرفتها تصورها
لان الفقه ليس عبارة عن تصور وجوب الصلوة لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بوجوبها لانه من
مسايل الكلام وانما المراد التصديق بكونها متعلقين بالافعال كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال و
هذا الكلام يحمل على خمسة معان ثلثة منها مشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشتملان كلها
ولا قسم اثنى عشر قسما لان ما يأتي به المكلف اي الحاصل بالمصدر كالتي التي يسمى صلوة اما واجب ان
كان فعله اولى مع المنع عن الترك ومندوب بدون المنع ولئن كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و
بدليل ظني مكروه كراهة تحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة تنزيه ولا تساوي فعله وتركه مباح و
المراد بالواجب هنا ما يشمل الفرض لغة استعمال لفظ الواجب بهذا المعنى مشهور عند بعض كقولهم الحج واجب خلاف
استعمال الحرام في المكروه تحريما فانه مأمور به والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فالاقسام ستة ولكل واحد
منها طرفان طرف الفعل اي ايقاع المعنى المصدري وطرف الترك اي عدم ايقاعه وانما قال المصنف الترك بعدم
الفعل لانه لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام فعل الواجب ففسر بذلك ليصير قسما آخر وحينئذ صار الاقسام
اثنى عشر قسما فاذا عرفت ذلك فنقول انما سمي المراد بها ما ينفع النفس وما يتضرر به في الآخرة لا في الدنيا
من اللذات والآلام للفرق بين علوم الدينية والنفع والضر انما يستفاد لفظ اللام الذي للملك ومن العلم
الذي للاستعلاء وحيث انما لم يرد بها الثواب والعقاب فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام

والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل الباقي في
شيء من القسمين ومن الباقي ترك الحرام وهو باعتبار انه عدم مباشرة الحرام لا يثاب ولا يعاقب والا كان
كل احد في كل لحظة مئوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وانما يثاب عليه باعتبار انه واجب فانه لانزاع
في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه وانما النزاع
بالنفع عدم العقاب وبالضر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني و
التسعة الباقية من القسم الاول واما النزاع بالنفع الثواب وبالضر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
عليه والعشرة الباقية مما لا ثواب عليه وكذا لا عقاب لان المراد بها ما يجوز طها وما يحب عليها ونعني بالجواز عدم
منع الفعل والترك فبهذا سبب الامكان الخاص ويقابل الوجوب ففعل ما سوى الحرام المكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز طها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بمعنى فعل الحرام وترك الواجب خارجين
عن القسمين او يراد بها ما يجوز طها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام ونعني بالجواز هنا عدم منع الفعل
فبهذا سبب الامكان العام ويقابل الحرمة الشاملة للحرام وكراهة التحريم والحد على وجه لا يكون بين القسمين
واسطة اولى وينبغي في هذا التعريف عملا يخرج الاعتقاديات كوجود الايمان ونحو والوجدانيات كالخطاب
الباطنة والملكات النفسانية كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة وقولي فيخرج الكلام والتصور
لا حاجة اليه اذ الى ما قبله ويكفي احدهما ومن لم يرد عملا كما في حنيفة رح اراد بالعمل الاقسام الثلثة من الاعتقاديات
والوجدانيات والعمليات فسمي كلها فقها اكبر وقيل الفقه العلم الخاص بالاحكام الشرعية بحيث لا يرد بالحكم
الحكم المصطلح وخرج العلم بما سوى خطاب الله المتعلق الى فعل الشرعية اي المنسوب الى الشرع باعتبار كون
متعلقها مستفادا منه ومتوقفا عليه لا باعتبار كونه وجوها منه لان وجوها منه متحقق قبل الشرع لكونها قديمة
واحترز به عن الاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم مرفوع العلية متعلقه بكيفية عملية واحترز به
عن الاحكام الشرعية النظرية التي لا تتعلق بكيفية نظر كالعلم بكون الادلة الاربعة حجة فعلي هذا يكون قولهم
الشرعية العلمية مكررا باعتبار دلالة الاحكام عليها متضمنا من ادلتها اي العلم الحاصل من ادلة الاحكام المخصوصة
بها وهي الادلة الاربعة فقولهم ادلتها متعلق بالعلم لا بالاحكام والا لخرج علم المقلد عنه لانه علم بالاحكام
الحاصل من ادلتها التفصيلية اي كل حكم كحكم ينبط عن دليل دليلها عند الحاجة واحترز به عن الادلة الاجمالية
كقولهم يجب المقتضى ولا يجب بالنافي فان العلم بوجوب التي لوجود المقتضى او لعدم وجود لوجود المنافي ليس
من الفقه قال المصنف وقوزا بن الحاجب على هذا التعريف قول بالاستدلال ولا شك انه مكرر وفيه نظر لان
هذا القيد للاحتراز على قول من قال لنا الاحكام فتعرف من الادلة دون كعلم جبريل والرسول عليهما السلام

الألوكة
www.alukah.net

وعلى قول من يقول به يكون هذا القيد للتصريح بما علم التزاما او لدفع توهم من يتوهم لزوم ما كان من الاحكام من الادلة
يكون ضروريا ونظريا وللبيان لا للاحتراز فقيل الفقه من باب الظنون فكيف اطلق العلم عليه واجيب بجواب
مشهور وهو لزوم هذا الحكم مظنونا وكل مظنون يجب العمل به فهذا الحكم يجب العمل به فهذه النتيجة حاصلة ودليل
قطعي احدى مقدمتيه وجدانية والاخرى اجماعية او استدلالية وهذا الجواب مدخول لان اطلاق الحكم وارادة
وجوب العمل به يجوز ولا قرينة تدل عليه ولان الحكم بوجوب العمل به مستفاد من هذا الدليل الاجمالي لا من التفصيلي
بالصواب الجواب ان يقول ان الشارع جعل مناط الحكم شيئين ما يكون وصفا خارجا عن محل الحكم كحرمة الشاة
المذكاة المشتبهة بالميتة فانها لامر خارج عن محلها وهو الاشتباه ومثال ما يكون كذلك كحرمة لحم الخنزير فان حرمته
لكونه لحم الخنزير لا لامر خارج عنه وظن المجتهد والقسم الاول فان الشارع جعله مناطا للحكم بالاجماع
الدال عليه الدال بالعقل بديهة من الدين وجود الظن معلوم قطعا فوجود معلومه يكون معلوما قطعا
لكن على قول من قال كل مجتهد مصيب مقطوع بعلم الله تعالى وعلى قول من قال ليس المصيب واحدا مقطوع به بالنظر الى الدليل
والحكم قبل خطاب الله تعالى يدخل فيه جميع الخطابات وهو في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى
الكلام الموجه للافهام مرادا به اضافته الى الله فخرج خطاب غيره اذ لا حكم الا حكمه وانما وجب طاعة الرسول صلعم
والسيد بايجاب الله اياها المتعلق بافعال المكلفين فخرج ما ليس كذلك كالخطاب الدخل في ما ليس بحكم نحو القصص الكاشفة
عن افعال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فاخرج بقولنا بالاقتضاء
اي باقتضاء الفعل مع المنع من الترك وبدونه وباقتضاء الترك مع المنع من الفعل وبدونه او التخيير اي اباحة الفعل
والترك اذ ليس في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال له به ومن لم يقل بهذا
بالاقتضاء او التخيير قال قيد الحيثية مراد ومعنى حيث هي افعالهم وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقيض
من حيث هي افعال المكلفين قيل لو قال بفعل المكلف لكان احسن لبنتاول ما لا يعد من احكامه كحواس الشيء
واجيب بان المراد بفعله بفعل افعالهم والا لزم له ان لا يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو لم يكن المراد من افعال المكلفين توزيع الجمع على الجمع وزاد البعض اي بعض العلماء الوضع
اي وضع الشارع ليدخل الحكم بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني
حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا لهما والشرطية اي جعل الوصف شرطا للحكم كالطهارة فانها شرط للصلوة
ونحوها كالمانعية اي جعل الوصف مانعا للحكم وهو ما استلزم حكمه نقيض الحكم كالابوة في القصاص
فان كونه ابا سببا لوجوب الابن مقتضى لانه لا يكون سببا لعدم وجوب المانع مستلزم لعدم الحكم كما ان عدم الشرط
مستلزم لعدم الحكم فان كون الشيء سببا وشرطا وما نعا من احكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير فيخرج عن الحد ما انها

حيوان

من افراد المحدود فيطرد عكس الحد فقال بالاقتضاء او الوضع ومنهم من لم يذكر هذا القيد وادعى ان هذه الاحكام
انما يمنع خروجها عن الحد وانما يمنع كونها من المحدود واما الاول فبان يقول ان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء او
التخيير ادعى جعل الزنا سببا لوجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع وجواز
الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته بدونها فالمراد بالاقتضاء التخيير اعم الصريح والضمني وخطاب الوضع مثيل
الثاني واما الثاني فبان يقال نحن لا نسمي هذه الامور احكاما ولا نسميها غيرنا احكاما والمشاحة في الاصطلاح
قال المصنف الخطاب بتكليف ووضع وهو الخطاب بان هذا سبب لذكر او شرط ولما ذكر التكليف شرع بالاقتضاء
او التخيير وجب ذكر الوضع ثم زيادة الوضع وبعضهم لا يزيد لانه داخل في التكليف كما بيناه ثم قال الكل الحق بالاول
لان المفهوم من الوضع تعلق شيء بشيء والمفهوم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما
وفيه نظر لان الخصم يمنع كون الوضع حكما وان سلم يمنع كونه خارجا عن التعريف كما بيناه بل التكليف اعم من الوضع لانه
منقسم الى الصريح والضمني وبحب بتعاريفهما الآتية بتكليف بمفهوم الخاص يتعاريفهما بمفهوم العام وقوله لان المفهوم
من الخطاب الوضع تعلق شيء بشيء ليس بمستقيم اذ ليس الخطاب نفس التعلق وانما المفهوم منه الخطاب
بتعلق شيء بشيء بكونه دليلا عليه او سببا له او شرطا او مانعا فقيل الحكم هو الخطاب والدليل هو الخطاب
فيكون معنى حد الفقه ان الفقه هو العلم بالخطاب الحاصل او الخطاب النفساني الحاصل من الخطاب اللساني
وبعضهم اي بعض الاشاعرة من المتاخرين عرف الحكم الشرعي بهذا فقال الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ الا ان
بعض الاشاعرة فرق بان هذا التعريف تعريف للحكم الشرعي الا انه ذكر في بعض كتبهم ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة
الى ان الحكم الشرعي المعهود بينهم وصرح في بعضها بالشرعي فقولهم المصنف ان هذا التعريف تعريف للحكم عند بعضهم
والحكم الشرعي عند آخرين وقولهم المصنف ايضا لان الحكم على تقدير كون هذا التعريف تعريفا للحكم الشرعي اسناد
امر الى آخر لا خطاب الله تعالى الخ والا لكان ذكر الشرعي مكررا لان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا
ما يتوقف على الشرع والا لكان الحاكم والمحدود لدخول مثل وجوب الايمان فيه مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه
على الشرع وفيه نظر لان ذكر لفظ الشرع لرفع هذا التوهم والفقهاء يطلقونه اي الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى مجازا لغويا حيث اطلق المصدر
اي الحكم على المفعول اي المحكوم به كالخلق على المخلوق لكن كثرة استعماله بهذا المعنى صار حقيقة اصطلاحية
بناء عليه اي على تعريف الحكم بالخطاب لا بالمعنى المتقدم فلا يرد ما قبله وهو ما ذكره بقوله ان الحكم المصطلح
عند الفقهاء ما ثبت بالخطاب لا نفس الخطاب والمفصل تعريف الحكم المصطلح بينهم والجواب لانه لم يرد ان الحكم ليس
نفس الخطاب بل هو نفسه فالايجاب هو نفس قولك افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس بمتعلق منه

صفة لجواز تعلقه بالمعدوم كما يقال شريك الباري ممتنع فانه هذا القول موجود متعلق بالممتنع فلو كان
صفة حقيقية لكان شريك الباري متصفا بصفة وجودية وهو محال فالحكم اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا
واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك يجعلون
اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الوجوب والحرمة وثانية الوجوب والتحريم كما في مختصر الشيخ ابن
الحاجب فان قلت الايجاب معقول لم يتعقل والوجوب معقول لم يتعقل وهما جنسان مختلفان فلا يجوز ان
يتحدا بالذات قلت لا يجوز ذلك في الحقايق المتاصلة في الوجود لا في الماهيات الاعتبارية التي تختلف باعتبار
اختلاف الاعتبارات ولم سلمنا ان الحكم ليس نفس الخطاب بل ما يثبت بقولك كما اريد بالحكم ما حكم به كذلك
اريد بالخطاب ما خوطب به فيجوز تعريف احدهما بالآخر وايضا يخرج عن التعريف ما يتعلق بالخطاب بفعل الصبي
اذ الصبي غير مكلف وقد اجيب بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب
ادآء الحقوق في مال الصبي وولاية المصنف بان ذلك لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها
مندوبة واما تعلق الحق بمال الصبي او ذمته فهو حكم شرعي واداء الولي حكم اقيم مرتبة عليه لكن هذا الاعتراض
لكن هذا الاعتراض لا ينافي على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فان مذهبه ان الاحكم بالنسبة الى الصبي الا
وجوب اداء الحق من ماله وذلك يجب على الولي فينبغي ان يقال الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد ليدخل
في التعريف ما يتعلق بفعل الصبي ويخرج عن التعريف ايضا ما ثبت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى الا ان يقال
استثناء مفرغ اي يخرج ما ثبت بالقياس في جميع الاوقات الا وقت ان يقال يدرك بالقياس ان الخطاب
ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس اذ القياس مظهر للحكم لا مثبت له وكذا حكم السنة والاجماع فان كلا منها كاشف
عن الخطاب ومعرف له وايضا يخرج عن تعريف الحكم نحو امنوا واعتبروا من الاحكام المتعلقة بافعال القلب
كوجوب الايمان اي التصديق وكوجوب الاعتبار اي القياس فان التعريف غير شامل لهما لان الظاهر ان افعال
المكلفين افعال الجوارح مع انها احكام ويقع التكرار بين العلمية المذكورة في حد الفقه وبين المتعلق بافعال
المكلفين لانه يصير معنى حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العلمية فيقع التكرار
اما في قولك بافعال المكلفين او في قولك العلمية الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب فلا يخرج مثل
وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم فاندفع الاشكال الاول ويعني بالعلمية ما يختص بالجوارح فلا يكون
ذكر العلمية مكررا لان فهم خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح والاحكام الشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع
وانما ندرك بعقولنا سواء كان الخطاب في غير الحكم او في صور نحتاج اليها الحكم كالمسايل القياسية فتكون احكامها
شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه المذكور بناء على التفسير

الذي ذكر للشرعية حسن كل شيء وقبحه من الافعال المتعلقة باحكام الله تعالى سواء كان الحكم تكليفيا
او وضعيا عند من يقول كونها عقليين فان عندهم حسنه وقبحه بمعنى عيان فيكفي تعريف الفقه على رايك
الاشاعرة شاملا للعلم عن دليل بحسن الجهل والتواضع اي بوجوبهما والوبذ بهما وقبح البخل والتكبر
اي بحرمتهما او كراهتهما ونحو ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع انها ليست من علم
الفقه وانما هي من علم الاخلاق وفيه نظر لانها خرجت بقولي في حد الفقه العلمية بالمعنى المذكور والاولى
عليه اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة او ما معناه كما زاد بعض الامام في المحصول وقال
الفقه في اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم
كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم قال المصنف اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما
فقيها وليس كذلك وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بحيث العلم بهما ولم يكن كذلك وانما المراد ان
العلم بوجوبهما من جملة الفقه ولم من حذفه واعتبار فقاهته فلا يلزم ذلك الملازمة فانها ممنوعة اي حد الفقه
وليس المراد بالاحكام بعضها ولم قال البعض كملة واحدة حتى يعلم ان يقول وان كثر وجوابه
ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العلم باغلب مسائله غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ولكن اذا كان اصطلاحهم على ان العالم
بضروريات الدين المشتهرة منه بحيث يعلم كل احد ليس من الفقه فلا بد من زيادة هذا القيد والمسامحة
في الاصطلاح وليس اعتراض المصنف على ذكر التعريف والجواب عنه مقبولا ليس المراد بالاحكام الكلية
المجموعية لان الجزئيات لا تكاد تتناهى لكثرتها وعدم انضباطها ما دامت الدنيا باقية وان كانت
متناهية بانقضائها فلا يعلم جميع احكامها ولا الكل العرفي اي كل واحد واحد داخل في الحصول مفصلا
لان ما لا يدخل فقيه وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري ولا بعضها الذي ينسبه
الى الكل من الكسور المضافة اليها كنصف وعشر لان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل
بكمية الكسور المضافة اليه ولما اجاب الشيخ ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ
لذكر رد المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط لا يعلم على اي قدر من
الاسقراد يطلق عليه التهيؤ القريب ولما فسر اصحاب الشيخ التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم الاجتهاد
حكم كل واحد من المجموع لاستجماعه اسبابه وشرايطه التي يمكن من تحصيلها وتكفيه الرجوع اليها في معرفة
الاحكام وهذا مضبوط غير مجهول رد المصنف هذا التفسير بثلثة اوجه كلها ساقطة والاول ان العالم المجتهد
لم يتيسر له علم بعض الاحكام من صوبهم والمخطئ في الاجتهاد فلا يحصر العلم بالحكم وان باب ذلك لا ينافي
التهيؤ بالتفسير المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لورود المانع وغير ذلك الثاني ان الحكم بعض المجتهد
ربما يكون مما لا سبيل للاجتهاد فيه مساغ وذلك اذا لم يرد به نص ولا اجماع وقد يكون بان معناه ملكة يقتدر

بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها جايز شايع في الكلام وواقع في العرف وليس المراد بالاحكام بعضها مطلقا والا لزم ان لا يكون المقلد فقيها اذا عرف بعض الاحكام بالاستناط عن ادلتها لانه ليس المراد بالمقلد العامي وانما المراد منه من لم يبلغ درجة الاجتهاد لكن يمكن له الاجتهاد في بعض المسايل مع انه ليس يفقيه اجماعا والجواب ان المراد من ادلة العادات ولا يعلم شيا والاحكام بالاجتهاد الا مجتهد جازم بوجوب العمل بموجب ظنه وكل حكم يجب العمل به قطعا علم انه حكم الله بخلاف المقلد فانه يظن ظنا لا يؤدي الى علم لعدم وجوب العمل بظنه عليه اجماعا بل هو اي الفقه العلم بكل الاحكام يخرج العلم ببعضها ولكن يخرج منها العالم بكل والصريح تكرار المذكورة كما اذا ظهر نزول الوحي به ويلزم ان لا يسمى فقيها مع انه فقيه الشرعية العلمية التي قد ظهر نزول الوحي بها احتراز عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد وكل الاحكام التي انعقد الاجماع عليها من ادلتها ولا يخرج به فقه الصحابة في زمن الرسول صلعم لعدم الاجماع في زمانه لان المراد الفقه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن عنه اجماع وبه بما انعقد عليه الاجماع لزكان مستنبطة بالاجتهاد ويتوقف العلم بها على كون الشخص مقلدا فلو توقف كون الشخص مقلدا على العلم بها لزم الدور فلا يشترط في الفقه العلم بالمسايل القياسية بالنسبة الى المجتهد الاول ولا بالنسبة الى المجتهد الثاني اما بالنسبة الى الاول فظاهر واما بالنسبة الى الثاني فلانه لا حجة له التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسايل القياسية ليعلم ما يقع في مخالفة اجماع مع ملكة الاستنباط وانما يجب عليه ان يعرف اقوال المجتهدين في المسايل القياسية ليعلم ما يقع في مخالفة اجماع مع ملكة الاستنباط الصحيح منها اي عن الادلة لانه لو لم يكن العلم بكل الاحكام مقررا فمع تذكر الملكة لا يكون فقيها وانما قيد الاستنباط بالصحيح لان الاستنباط الفاسد لا يحصل منه الفقه وان كان يفضي اليه اتفاقا وكذا ان يكون الضمير في منها راجعا الى الاحكام اي لا استنباط للفروع القياسية عن تلك الاحكام والاول هو الوجه وفي هذا التعريف تعسفات منها ما ذكرت ومنها انه يلزم ان لا يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه مع انها عندهم معظم مسايل الفقه ولو قيل انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد مختلفا ومنها انه لو اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة يلزم ان لا يكون بعض الصحابة فقيها لعدم ظهور الوحي عليهم ولو اريد الظهور الغالب السابق يلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاخبار من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على اكثر علم وما ذكر اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء فقال واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولما كان ذا اي القياس فرعا للثلثة اذ العلة فيه اي في القياس مستنبطة من هواها اي هوا الثلثة فيكون الحكم بالقياس ثابتا بتلك الادلة الثلثة واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه والخصوص والعموم فالقياس اصل بالنسبة الى الحكم فرع بالنسبة الى الثلثة بخلاف الثلثة فانها اصول مطلقة للكل والاصل مثبت للحكم

فان

فان قلت يلزم خروج الكل لانا لا نعلم الاجماع اصلا لانه مفتقر الى السند وجوابه ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في دلالته على الحكم فان المستدل به لا يحتاج الى ملاحظة السند بخلاف المستدل بالقياس فانه لا يمكن الاستدلال به بدون ملاحظة واحد من الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وايضا الاجماع يثبت امورا لا يدل عليها السند وهو قطعيه الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد الا بدا قد يفيد بعضا نا كما اذا كان حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني فالمستنبط من الكتاب كقياس حرمة اللواط على حرمة وطي المراة في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى يقال آذاه يؤذيه ايذاء واذاة واذية والمستنبط من السنة كقياس حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله صلعم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والمستنبط من الاجماع كقياس وطي الحرام على وطي الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة بالاجماع ولا غرض فيه وانما النفع في امهات النساء وفي اصول الفقه باعتبار الاضافة يشرع في تعريفه باعتبار انه لقب لهذا العلم فقال وعلم اصول الفقه فايدة اضافة العلم اليه ليدل على ان المراد هنا العلم بقوانين اصول الفقه وغايته الى هي ان اصول الفقه مرة يطلق على المعلوم هو المسايل ومرة يطلق على العلم بها فاضاف العلم اليه ليدل على ان المراد هنا العلم لا المعلوم ويكون من باب اضافة العام الى الخاص العلم بالقواعد الكلية وهي القضايا الكلية التي تعرف بها الدليل على مسايل الفقه كالاستدلال على مسايل الفقه بالقياس الاقتراني كالشكل الاول فكبراه هي من القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على نبوته القياس وكل حكم يدل على نبوت القياس فهو ثابت وكالاستدلال عليها بالقياس الاستثنائي كالملازمات الكلية هي وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس يدل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان ما يظهر وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فلذكر قال بعد ذكر فيبحث بالفاء الدالة على هذا واما صفوه فسهل الحصول عند الاستدلال التي يتوصل بها اليه اي بتلك القواعد الى الفقه ومعنى التوصل ضم القواعد الكلية كبرى الى الصغرى ليخرج المطلوب وهو الفقه والقوة الى الفعل والمراد التوصل القريب المستفاد والباء السببية ومن اطلاق اضافة التوصل الى الفقه وصح ان يعرف بها عرف القواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبتوسط ذلك يقتدر على استنباط الاحكام عن الكتاب والسنة ويتوصل بذلك الى الفقه على وجه التحقيق الى تحقيق الحكم وانما قال المصنف هذا احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه لا يشتمل على القواعد الموصلة

الألوكة
www.alukah.net

الى مسايل الفقه لكن لا على وجه التحقيق وفيه نظر لانا لم نر قواعد يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا
وانما يتوصل بها الى حفظ حكم حكم مستنبط او دفع احكم للخصم الجدلي اما مجيب لحفظ وضعا او معترض
بدفع وضعا ونسبته الى الفقه وغيره على السوية وان كنت فيه مسايله فيبحث بناء على هذا التعريف
فيه اى في اصول الفقه عن احوال الادلة المذكورة في حد وفي بعض النسخ عن الادلة وهو على حذف المضاف
اى عن احوال الادلة للفرق بين البحث في كل علم لبحث عن نفس الموضوع وفي العوارض الذاتية للادلة وهي
على ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام وهي تقع محمولات
للقضايا التي هي مسايل هذا العلم ومنها ما ليست تبحوث عنها لكن طاهر في حوق ما هي
مبحوث عنها كلوتها عامة او مشتركة او خبر واحد ونحوها وهي تقع اوصافا وقيودا للموضوع
نحو العام بوجب الحكم قطعا وقد تقع محمولا نحو النكرة في سياق النفي عامة ومنها ما ليس كذلك
القضايا كقولك الخبر الذي يرويه واحد بوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
وعما يتعلق بها اى بالادلة الاربعة وهي الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي وما يتعلق بالادلة
الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه ويلحق به اى بالبحث المذكور الدال
عليه قولهم البحث عما يثبت بهذه الادلة ومعنى اللحوق ليزيد بهم مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
ويكون موضوع هذا العلم الادلة والاحكام التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة
معا باعتبار كيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا ويحتمل ان المراد ان موضوع هذا العلم الادلة فقط
والبحث عن الاحكام باعتبار انه عوارض هذا العلم والصحيح الاحتمال الاول للمباحث المتعلقة
بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى الاحكام فجعل
احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق ترجيح من غير مرجح وكون مباحث الادلة اكثر واتم لا يقتضي ان
يكون هو المقصد قال المصنف وهو الحكم والبحث عما يتعلق به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم
عليه ان اريد بالحكم الخطاب المذكور فالمراد بثبوته بالادلة الادلة الاربعة بثبوت علمنا به بتلك الادلة
ولئن اريد به اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته لا يكون بكل الادلة بل بعضها فان القياس
مظهر لا مثبت وفيه نظر لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ويجوز ان يكون الامارة حادثة دورية
على القديم كالعالم للصانع وثبوت الحكم بالادلة فان يكون بكلها او بعضها فتضع الكتاب فيه بناء
على ان البحث فيه انما هو عن احوال الادلة والاحكام والمراد بوضع الكتاب وضع مقاصده ليخرج عنه
المباحث المتقدمة لانها ليست من المقاصد على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو مرتب
على اربعة فصول اذكان باعتبار الادلة الاربعة وجعل باب الترجيح والاجتهاد تتمة وتذييلا لركن
القياس الركن الاول في الكتاب اى القرآن وهو في اللغة القراءة لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه

اى فاتبع قراءته وغلب باعتبار الاستعمال على المقروء به وانما قيس الكتاب به لانه اشهر ولفظ
الكتاب واظهر وغلب على القرآن وغيره الكتب في عرف الشرع كما غلب الكتاب على كتاب سيبويه
في عرف اللغة وهو اى القرآن ما نقل الينا نقلا متواترا في المصاحف خرج به سائر الكتب السماوية والاحاديث النبوية
والالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لانه لم ينقل شئ منها بين دفتي المصاحف نقلا متواترا الى نقلا متواترا
في متون المصاحف وصدور الحفاظ وخرج به ما نقل بطريق الآحاد كالقراءات الشاذة للقرآن
مما يتوقف الرواعي على نقله لاشتماله على التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام والعاني يقتضي
بالتواتر قطعا صار ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا واما البسملة فمذهب الحنفية
على ما نقل القدماء انها ليست من القرآن الا ما تواتر انه بعض اية فرقوا بانه مرسوم بانه من القرآن
فقيد بلا شبهة في غير هذا الكتاب احترازا عنها وبعض اصحابنا من المتاخرين قالوا انها في اوائل السور
آية من القرآن نزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط المصحف مع غير انكار السلف
مع مبالغتهم في التوجيه بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يفتحوا العين ومنع قوم الجهر بها وعند الشافعية
آية من كل سورة في عندهم اية وتلك عين آية السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت ف
نقلت كذلك وعند الحنفية آية واحدة فان قلت لو وجب تواتر الكل وجب في البسملة لكونها في الطرفين
الاخرى لانه لم تواتر لزم ان يكون انكار نفيا للضروري عدم من القرآن وكل منهما مظنة التكفير قلت
انما يلزم التكفير لو كان في كل طرف لا يقوم شبهة قوية تخرج عن حد الوضوح الى حد الاشكال اما اذا
قوي عند كل طائفة الشبهة عن الطرف الآخر فلا يلزم التكفير واعلم ان قولهم ما نقل الينا نقلا متواترا
بحيث يفيد الكل والبعض يكون مناسبا لعرض الاصولي لان غرضه تعريف القرآن الذي هو دليل الفقه
الا انه يدخل فيه الحروف والكلمة من القرآن مع انه لا يسمى قرآنا وان خص بالكلام التام خرج ما ليس بكلام مع
انه يسمى قرآنا وحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب ولم جعل التعريف تعريفا للمجموع الشخصي
لا للمعنى الكلي لا يرد عليه شئ لكن لا يناسب غرض الاصولي فان قلت هذا حد للشئ بما يتوقف معرفته على علمه
لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز عن سائر الصحف الا بما كتب القرآن فيه فالعلم بان هذا
مصحف فرع تصور القرآن فتعريفه به دوري فاجاب عنه بقوله والادور لان المصحف معلوم في العرف
بوجه من الوجوه فلا حاجة الى تعريفه بان يقال ما كتب فيه القرآن فان قلت اذا كان التعريف تعريفا
لماهية الكتاب فلا بد من معرفة ماهية المصحف ومن هو موقوفة على ماهية القرآن فيلزم الدور فاجاب
عنه بقوله وليس هذا التعريف تعريفا ماهية الكتاب بل هذا تشخصه وتميزه بخواصه في جواب اى
كتاب تريد فان لفظة اى يطلب بها تميز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره وقد يجوز في معرفة المصحف
الاكتفاء بالعرف والاشارة وغير ذلك ولا حاجة الى معرفة ماهيته فلا يلزم الدور ولا تعريف ماهية

الألوكة
www.alukah.net

القرآن كما ذكرنا في الكتاب لكن ماهية القرآن هي ماهية الكتاب فذكر احدهما يغني عن ذكر الاخرى
لان القرآن يطلق بالاشتراك اللفظي على الكلام الازلي الذي هو صفة قديمة ليست من جنس
الحروف والاصوات ولا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق باحد الاقسام الثلثة الا بحسب
التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة لقول صالح القرآن كلام الله وهو غير مخلوق والحديث
وعلى المقروء وهو الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الحروف وهي هذا اللفظي ايضا القرآن وكلام الله
على معنى انه عبارة عن ذلك الكلام الازلي ودال عليه لهذا التعريف يتعين احد محتمليه وهو
المقروء وانما يتعينه الاصولي لان الاحكام في نظم منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي فجعل
القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يعبر عن الكلام الازلي وعلى هذا التمييز يحصل بجر ذكر
النقل فلا حاجة الى باقي القيود وانما ذكرها لان التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف
فذكرها ليحصل المساواة ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان المتعارف من الكلام بينهم ثلثة اقسام
ما نقل بين الدفتين متواترا وما نقل غير متواتر نحو ثلثة ايام متواليات وكلم ينقل كالمنسوخ تلاوته
واريد تخصيص الاسم بالقسم الاول ليعلم ان ذكر هو الدليل في دين الاسلام وعليه مدار الاحكام
على ان الشخصي الحقيقي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين شخصاته بالاشارة او بالتعبير عنه
باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لانه مشتمل على المقومات لا المشخصات فالحد انما يكون للحقايق الكلية وهو
فالقرآن لو كان عبارة عن المشخص القايم بلسان جبريل علم لا يقبل الحد لكونه شخصا فالحد لا يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة نعم
يجوز ان يحد الشخصي بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود وان لم يكن عبارة عن ذكر المشخص
بل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف القايلين وهو الحق لانا نقول كلا والصرف انا
هو القرآن القايم بلسان جبريل ولو كان عبارة عن ذلك القايم لكان الاخر مثلا لا عينه ضرورة ان
الاعراض يتشخص بمحالها ويتعلق بتعددها ويبلغ بواسطة المتشخصات الى حد لا يمكن تعددها
الا بتعدد المحال فاذا اضاف اليها تشخص اللافظ صار متشخصا حقيقيا فعلى هذا التقدير يكون قولهم
على الشخصي لا يحد بنا وبلا ان احدهما الشخصي الحقيقي كما انه لا يقبل الحد لما ذكرنا فكذا لا يمكن معرفته
الا بالاشارة ونحوها كذلك القرآن بهذا التفسير لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرء من
اوله الى الخ ويقال هذه الكلمات المترتبة بهذا الترتيب هو القرآن وثانيهما التسمية مثل هذا
المؤلف متشخصا اصطلاحي وانما لا يقبل الحد لما ذكرنا الآن او امتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والقراءة من اوله الى آخره وقال ابن الحاجب الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه
الاظهر ان التعريف للمجموع الشخصي لا للمفهوم الكلي لقولهم منه اي من المنزل الا ان يقال المراد بسورة منه

من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلو الشان فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وتواقر الى
عرض الاصولي كما ذكرنا قيل لم اراد بهذا التعريف التمييز ففيه اشكال لان كونه للاعجاز ليس لازما
بينا ولان معرفة السور وهو بعض القرآن المترجم اوله واخره توقيفا يتوقف على معرفته فيلزم الدور
الجواب معلوم مما ذكرنا من ان المراد تصور مفهوم لفظ القرآن فلا دور او نقول لانه توقف معرفة
السور على معرفة القرآن لان المراد منها ما بين جملا اوله واخره توقيفا وكلام منزل سواء كان قرآنا او غيره
بدليل سور الانجيل والزبور وهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذكر المنزل وقوله للاعجاز اي لاجل
الكتاب المتعلق بافاي المعنى وله يزيد تعلق بافاي الاحكام كالخصوص والعموم والاشتراك وغير ذلك
لاكالاعراب والبناء والتعريف والتنكير مما تبين في علم العربية مستوفى في بابين الاول في افاي المعنى
هذه الافاي شاملة للكتاب والسنة الا لنظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم
اليق به فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحيث انها يفيد
المعنى والثاني في افاي الحكم الشرعي وهو العرض للاصولي لكنه موقوف على الاول فقدمه فيبحث
في الامر حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي حيث انه يوجب الحرمة وكل منهما حكم شرعي والله المبتغى

الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة
الى المعنى اربع تقسيمات لانه لا بد للفظ من وضع للمعنى واستعمال ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة
الى معناه لان كان باعتبار وضعه له هو الاول ولان كان باعتبار استعماله فيه باعتبار انه مستعمل
فيما وضع له او في غير فهو الثاني ولان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث
والا فهو الرابع قال المصنف المراد بالنظم ههنا هو اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء
ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء عن الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وفيه نظر لانا نقول انما
اختار غير النظم ههنا لان القرآن عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب
بتقديم وتاخير ما بقي القرآن قرآنا وانما اطلق النظم في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص
والعام والمشترك وغير ذلك وانما اطلق على القرآن او نقول المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة
بالنظم بان تقع صفة لمفردات النظم الواقعة فيه لا صفة للنظم لان المراد الموصوف وهو الخاص الى آخره
هو اللفظ لا النظم وانما اختير النظم للاحتراز عما قلنا ورعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات
بالدرر ثم قسم اللفظ الى اقسامه لا النظم حتى يلزم ما قلنا او اطلاقه في هذا المقام على المفرد باعتبار
وضعه له هو مع ما يعرض بدل عروضه بالنسبة الى المعنى وهو التقسيم الاول ثم باعتبار استعماله وهو
التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى منه اي من اللفظ وخفائه ومراتبهما وفي لفظ ثم دلالة على
ترتيب هذه الاقسام على الوجه المذكور قال المصنف انما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار استعمال

الألوكة
www.alukah.net

المعنى نابنا على عكس ما اورده الامام فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه
اقول نسلم ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه لكن تصورنا مقدم عليه كانه لوحظ اولا ظهوره
المعنى وخفاؤه ثم استعمل اللفظ فيه فلكل منهما وضع ثم فى كيفية دلالته عليه اى كيفية دلالة اللفظ على
المعنى المستعمل فيه سواء كان المعنى ظاهرا او خفيا بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
لانه لم يدل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل
عليه بالمفهوم فدلالة والا فاقتضاء وهذا معنى قول فخر الاسلام الرابع فى وجوه الوقوف على احكام
النظم التقسيم الاول الذى باعتبار وضعه للمعنى اللفظ ان وضع المراد بالوضع اعم ولم يكن وضعا
شخصيا او نوعيا للكثير والمراد بالكثرة ما يقابل الوصف لا ما يقابل القلة فدخل فيه المشترك بين
معنيين فقط والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدات الكثرة او لامر مشترك فيه وحدات الكثرة
او المجموع وحدات الكثرة وحيث يلوح المجموع فيتناول كل من الوحدات نفس الموضوع له او جزئيا من
جزئياته او جزأ من اجزائه وحيث يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد ولا يندرج فيه نحو زيد وعمرو
ورجل وفرس للغير المعتبر الاجزاء المتفقة فى الاسم كاحاد المائة فانها بانسباب جزئيات المعنى الواحد وضعا
متعددا بان وضع من لهذا المعنى والاخرى لذاك مشترك كلفظ العين فانها وضعت للباصرة ونحوها لغير الميزان
واللفظ بالنسبة الى المعنى بالتقسيم الاول ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول عند فخر الاسلام والكرخى
الاصحاب والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى ينقسم الى
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وبالتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء وهذه تقسيمات متعلقة
باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين ولا الاختلاف بين جميع اقسامها بل انما يكون الاختلاف بين الاقسام
الخاصة بتقسيم تقسيم ولنا وضع اللفظ للكثير وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعلقة
لا بالنسبة الى معنى واحد كالعيون لاقراء العين الجارية فانه عام وبالكثير نحو عالم بوضع للكثير كزيد وعمرو
للكثير غير محصور نحو اسماء العدد والمراد بعدم الحصر ان لا يكون فى اللفظ دلالة على احصاء فى علم
معين وليس المراد به عدم دخوله تحت الضبط والعد بالنظر اليه والا لزم ان لا يكون لفظ السموات
موضوعا للكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير محصور مع ان الاول عام والثانى اسم عدد
فعلم ان استغراق جميع ما يصلح اللفظ له وبهذا القيد لا يخرج العدد وانما نحو بقول غير محصور فان
لفظ المائة كما يصلح صلوح اسم الكل لجزئياته مطابقة كذلك يصلح صلوح اسم الكل لاجزائه تضمنا فاعتبر
دلالة المطابقة ودلالة التضمن والا يستغرق جميع ما يصلح له نحو جمع منكر نحو رجال ونحوه ما فى معنى
الجمع وليس بجمع كالجماعة والقوم ونقابل لنا يقول لنا كان المراد بالاستغراق الاستغراق على سبيل

السموات

الشمول وعلى سبيل البدل يلزم ان لا يكون الجمع المنكر عاما لانه يستغرق كل فرد على سبيل البدل وحتى يكون
فى قولهم والاجمع منكر فساد والجواب ان المراد بالاستغراق فى النكرة المنفية عموم النفى عن الاحاد
لان نفى العموم فى الفرد وعن المجموع فى الجمع بحيث لا يبقى واحد ولا جمع الا بتناوله النفى فهو شامل لقسمى
الاستغراق فيخرج الجمع المنكر ويدخل النكرة فان قلت المنكرة المنفية كيف يكون عاما مع انها غير موضوعة
للكثير قلت انها موضوعة للكثير بالوضع الكلى لا الوضع قد يكون شخصيا كوضع لفظ معين لمعين
كما فى علم اللغة وقد يكون كليا كوضع قاعدة كلية يعلم منها مفردات كاسم الفاعل واسم المفعول وغير ذلك
كما فى علم الصرف او يعلم منها مركبات نحو تقديم الفعل على الفاعل والمضاف على المضاف اليه ويحتاج
فى ذلك الى علم النحو والنكرة المنفية من هذا القسم وكون عمومها عقليا بمعنى انه انتفاء فى جميع ما لا يمكن
الا بانتفاء كل فرد لا اتيانى فى ذكر الوضع الكلى وليست النكرة المنفية مجازا لانها انما استعملت فيما وضعت
له بالوضع الشخصى وهو فرد منها وعند فخر الاسلام وبعض المشايخ المعتبر فى العام انتظام جمع من
المستويات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم عام والمصنف لما
اشترط الاستغراق على ما هو اختيار الاكثر فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول
بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه بالمعنى الثانى وعلى هذا القدر يكون المراد بالجمع المنكر
فى قوله والاجمع منكر الجمع الذى نزل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا ولكن عمالا
هذا يقتضى ان يكون كل مخصوص بالبعض بدليل العقل او النقل او غيرهما واسطة بين العام والخاص
سواء كان جمعا منكرا او نحوه وليس كذلك ولانه كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية نحو رجلان
او ان كان اللفظ وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد شخصيا كزيد او نوعيا كرجل وفرس فان
الرجل والمرأة نوعان مختلفان فى عرف الشرع لكل واحد منهما احكام ليست للآخر ثم المشترك ان
ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مأولا فالمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار فى التقسيم وادرج
الجمع المنكر وفخر الاسلام جعل المأول من اقسام اللفظ بالتقسيم الاول وفسر المأول بما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى فان المصنف انما اورد المأول فى القسمة لانه ليس باعتبار
الوضع بل باعتبار رأى المجتهد وفيه نظر لان المراد بغالب الرأى الظن الغالب سواء حصل من خبر
الواحد او القياس او النار بل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة
ان الحكم بعد التأمل مضاف الى الصيغة والصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات و
السكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا هى مادة اللفظ
وهى جوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها فلفظ ضرب لا يدل على معناه الا بوضع المادة و
الهيئة وأورد على فخر الاسلام ايضا ان المأول قد لا يكون والمشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الرأى

الوضع على نوعين

كالخفي والمشكل والمشترك اذا لجهتها بيان بدليل قطعي والجواب لان كلامه ههنا في المأول الذي
من المشترك لا في مطلق المأول وان البيان اذا حصل بدليل قطعي يكون ذلك تقسيرا لا تأويلا ويكون
المبين مفسرا لا مأولا وههنا قسم اخر غير ما ذكر فذكرها بقوله وايضا اي اض ودخل قسمة
اخرى ههنا دخولا الاسم الظاهر احترازا عن المضمر فان هذه القسمة غير واردة عليه وكذا اسماء
الاشارات لان كان معناه غير ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق حصة قيل معناه لنحو
الضارب اسم مشتق والضرب ومعناه معنى الضرب مع الفاعل ونحو المضروب فان معناه معنى الضرب
مع المضروب واحترز بالقيد الاخير عن المشتقات الدالة على الذوات المعينة باعتبار معان معينة
هي على مجرى المعنى كاسماء الزمان والمكان والآلة والمصدر الميمي اذ ليس معنى المقتل القتل مع المفعل
ولا معنى المفتاح الفتح مع المفعال لان التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او بالمفعول
سائغ شائع بخلاف التعبير عن المكان بالمفعل والمفعال وفيه نظر لان هذا التفسير انما يصدق على
صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون باحدهما لا بالافعل
والفعلان وغيرهما اذ ليس معنى الابيض والافضل هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى
العطشان هو العطش مع الفعلان ثم قيل ولم منع ذكر منع باقي المشتقات كاسم الزمان والمكان
والآلة فان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان معنى الابيض هو
البياض مع الافعل اقول وفيما قيل اولا ونانيا وثالثا نظر اما الاول فلان المراد بوزن المشتق لئن كان لفظ ما
يوزن به المشتق فليس معنى الضارب غير معنى الضرب مع لفظ الضارب ولئن كان المراد به موضوعا
يوزن به المشتق يكون حاصله ان معنى الضارب غير معنى الضرب مع معنى الضرب ومن يقوم به
الضرب وهذا فاسد لا فايدة فيه ويمكن ان يقال مراده بقوله ان كان معناه معناه التضمني ولذلك قال
غير ما وضع له المشتق منه ولم يقل غير معنى المشتق منه لدلالته على ان المراد بمعنى المشتق منه معناه
المطابقي وللاشارة ايضا الى ان المراد بمعنى المشتق المعنى التضمني ومراده بقوله ووزن المشتق وزنه
الدال على القايم به المعنى وهو الذات المبهمة ويكون قوله مع وزن المشتق حالا من قوله معناه وهذا ايضا
يدل على ان المراد بقوله معناه معناه التضمني فيخرج الحد نحو اسم الآلة ويدخل فيه نحو الابيض ولكن
في دخول الصفات الدالة على النسبة في الحد نحو التامر واللابن تعسف وكذا في تقييد قوله مع وزن
المشتق بما ذكر تعسف فايدة الاشتقاق ان يجد ما عنادا بالعلم مع اشارة الى العلل كما حرره
الميداني في نزهة الطرف بقوله الاشتقاق لغة تجديز اللفظ بتناسبا في المعنى والتركيب وفي
اختيار التركيب على اللفظ اشارة الى ان هذا الحد حد للاشتقاق الاصغر فانه يعتبر فيه الموافقة
في الحروف الاصول مع الترتيب الدال عليه التركيب وتحدانا باعتبار العلم كما يقال هو ان تاخذ

من اللفظ ما بناسبه في التركيب ثم المشتق قد يطرد وذلك اذا اعتبر ان وجد معنى الاصل في محل
القسمة كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والآلة ولذلك لا يفهم معنى الضارب
بدون معنى الضرب وعلى هذا القياس الباقي وقد لا يطرد وذلك اذا اعتبر انه غير داخل في القسمة
وانما هو مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسماء نحو القارون فانه يفهم منه الظرف المخصوص والزجاجة
وان لم يفهم منها معنى القرار الذي هي مشتقة ولفظه والا يكن كذلك فان تشخص معناه بالوضع او
الاتيان فعلم نحو زيد وهذا الرجل والا يتشخص معناه فاسم جنس كرجل وفرس وحيوان وعلما اي
العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصلح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة
قسيما لاسم الجنس وفي جعله العلم مشتقا نظر لانه لئن كان مرتجلا فلا يكون مشتقا ولئن كان منقولا
فانما هو مشتق باعتبار معنى المنقول عنه لا باعتبار معناه علما اولا يكونان مشتقين كزيد ورجل
ثم كلمة من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او اريد المسمى به اي مع القيد فمقيد
كلامه يدل على ان المطلق نفس المسمى وغيره وليس كذلك لان المراد بقوله ثم فتحرير دقيقة فرق من هذا
المسمى بلا قيد شئ والعوارض وبيان ذلك ان اسم الجنس موضوع لكل فرد وافراده الخارجية على وجه
الاشتراك فيكون اطلاقه على الفرد الخارجي بالحقيقة كاسد وكذلك حد المطلق الشيخ ابن الحاجب
بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة على حصص كثيرة مما يندرج تحته امر
مشترك غير متعين ويحقق ان يريد بالمسمى فرد اسم الجنس غير قيد كما بينا وقع يندفع الاعتراض واما
الموضوع للحقيقة الذهنية المتحدة الغير المتناولة غيرها وهو علم الجنس فيكون اطلاقه على الفرد الخارجي
بالمجاز كاسامة فاذا قلت هذا اسامة مقبلا كان مجازا وهذا هو الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
او اريد باسم الجنس اشخاصها فعام وذلك اذا وقع في سياق النفي او دخله حرف النفي ولم يكن
معه قرينة دالة على انه بعض مجهول او معين وكذلك لان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء الماهية
الخارجية لا الذهنية فاما ان يكون لجميع افرادها او بعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج وليس المراد
بعض الافراد لعدم قرينته فوجب لجميع الافراد ولئن اريد منه بعضها اي بعض اشخاصها حال كونه
معينا فمجمل او لئن اريد بعضها منكرا فكذلك اي لئن كان على اطلاقها ما وضع لشئ لا بعينه عند
الاطلاق على بعض افرادها الخارجية واستعمالها فيه للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق
له اي للسامع قال المصنف انما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين
وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند
المتكلم اقول المراد بتعريفهم المعرفة بقولهم ما وضع لشئ بعينه ما وضع ليدل عند اطلاقها
واستعمالها على شئ معين سواء كان ذلك الشئ مقصودا للواضع كالاعلام ام لا كغيرها من المعارف

وليس المراد من قولهم بعينه ان الواضع قصد في حالة الوضع شيئا معينا فالمعتبر في التعيين وعدمه
انما يكون بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم اذ كما
يمكن ان يكون الرجل مرقولك جاءني رجل معينا عند المتكلم يمكن ان يكون معينا عند السامع ولكن لا بحسب
دلالة اللفظ عليه فلا حاجة الى القيدين والتمايز بين هذه الاقسام والتباين ليس بحسب الذات
بل بحسب الحيثيات والاعتبارات اذ الحيثيات قد لا تبتنا فيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع
واحد لاكثر من معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام حيث انه وضع وضعا واحدا لاكثر من العين الجارية
ومشترك حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الكثير وقد تبتنا فيان كالوضع للكثير غير محصور والوضع
لواحد والكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبارهما تبين الجهتين لانهما متنافيان
لا يجتمعان في لفظ واحد قال المصنف اعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر في حيث هو كذا
حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم ولكن انما يجب اعتبار ذلك فيما فيه التنافي لا بحسب الذات وللفرق
من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام فقال فصل الخاص
لم يذكر بتعريفه لانه معلوم من التقسيم المذكور وهو انه لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا
من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة المانعة مراد الحقيقة يوجب
الحكم على الخاص او الحكم به بمعنى انه يكون للخاص مدخل في الحكم لا انه موجب للحكم اذ الموجب للحكم هو المتكلم
ولكن غير مناسب لهذا المعنى من خاص نحو زيد عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعالم عليه والعلم خاص
ايضا يوجب الحكم به على زيد فالمراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ونحو الله يكلم يراد به الحكم الشرعي بناء
على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام والمراد بالخاص العلم لا العالم قطعا اي يوجب العلم
قطعيا او يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل قطعا وهو اولى عن التعريف الاول وبالقطعي معنيان والمراد
ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لانه لا يكون له احتمال اصلا وانما كان المعنى الاول
اعم لان الاحتمال الناشئ عن الدليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم ونقيض الاعم ثم ذكر
تعريفات على ان موجب الخاص قطعي فقال قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاحمل
القرء وهو مشترك بين الحيض والطهر على الطهر عند ابي حنيفة رح وانما حمله على الحيض والا اي ولو حمل
على الطهر كما حمله عليه الشافعي رح فان احتسب من العدة الطهر الذي طلق فيه يجب طهر ان وبعض فيظهر
موجب الخاص وهو لفظ ثلثة بالنقصان والا ان لم يحتسب الطهر الذي طلق فيه من العدة يجب ثلثة
من الاطهار وبعض فيظهر موجب الخاص بالزيادة فان قلت يجوز بطلانه بالنقصان كما في قوله تعالى
الحج اشهر معلومات فانه اطلق الاشهر على شهرين وبعض وبالزيادة كما يلزم من حمل القرء على الحيض
عند ابي حنيفة رح فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فيجب ثلث حيض وبعض فالجواب

عن الاول بان كلمتنا في الخاص والاشهر ليس بخاص وانما هو عام على قول واسطة على ما مر وعن الثاني
انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة حيض وبعض وانما الواجب
بالشرع ثلثة حيض كاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق لضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل
التجزية لا باعتبار انه ما وجب بالعدة ومثل ذلك واقع في العدد كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة
الحرة وقد جعلت قرائن للضرورة والاحتياط ولكن ذلك لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة
اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق وانما يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد والمعارضة بوجوب ثلثة
حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض فان قلت لانه انه اذا احتسب الطهر الذي طلق فيه من
العدة كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة لان بعض الطهر طهر فان ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر
هو الطهر ساعة مثلا وانما يلزم ما ذكر لو كان الطهر عبارة عن مجموع ما يتخلل بين الحيضتين فاجاب
عن ذلك بقوله على ان بعض الطهر ليس بطهر وانما هو اسم للمجموع المتخلل بينهما والا اي لو كان بعض
الطهر طهرا كان الطهر الثالث كذلك اي كان بعض طهره طهرا فلا يكون بين الاول والثالث فرق فيلزم
انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث غير موقوف على انقضائه بحيض وهذا خلاف الاجماع هكذا
ذكر المصنف وفيه نظر لظهور الفرق بينهما لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا لانقطاعه لان الطهر حالة مستمرة لا بد وان تحت
العدة لا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا ينصف باسم
الاحاد الا عند انقطاعه بالاضداد ولا يلزم من كون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا ان يكون طهرا
واحدا واجيب عن النظر بانه ان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بحكم الانتهاء الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض من الثالث بحكم الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وفيه نظر لما ذكرنا
واجاب غير المصنف بان الطهر ليس اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن
لزم انقضاء العدة بطهر واحد واقل لاشتماله على ثلثة اطهار والكل باعتبار الساعات وفي قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ذكر بحرف الاستعلاء مع فروع العدة بالخاص ان الخلع
طلاق لا فسخ عملا بقوله رح الطلاق هو بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم مرتان اي تطليقة
بعد تطليقة على التفريق دون الجمع ولم يؤت بالمرتين التثنية وانما يؤتى بالتكرار وهذا شايع في قولهم
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان
يكون الاول عن هذا الباب ليس بظاهر فاقتصر المصنف لذكر على الثاني واشار الى الاول في اثناء
تحقيقه فقال الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق في قوله رح الطلاق مرتان الافتداء
في قوله رح بعد فان حققتم اي فان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما

فيما افتدت به اى لا اثم لا على الرجل فى الاخذ ولا على المراة فى الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعى رضى الله عنه يبطل موجب الخاص وهو التعقيب بحقيقة انه ثم ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ظاهر كلامه يدل على انه ثم ذكر الطلاق مرتين مرة بقوله والمطلقات بتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان وفيه نظر لان ذكر الطلاق الفاء ثم يدل على تعقيبه لا يقتضى تعدده والصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اى انه ثم ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى طلقتان اذ الرجعة بعد الثلاث بدليل قوله ثم فان طلقها اى بعد المرتين فانه صرح فى انه اراد بالمرتين الطلقتين ثم ذكر افتداء المراة بقوله ولا جناح عليهما الآية وفى تخصيص فعلها هنا فى الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه ثم لما جمع بينهما فى قوله ثم الا يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا يختص بالافتداء الا بفعل الرجل كان بيانا لفعل الزوج الذى هو تقرير فيما سبق وهو الطلاق فقد بين توعيه اى نوعى الطلاق بغير مال والطلاق بمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما يقول الشافعى ثم ان الافتداء اى الخلع فسخ لا طلاق والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها دائما لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وفيه نظر لان الحكم يتدرج فيما لا يترتب عليها وهذا مروى عن الشافعى رضى ولو كان الصحيح عن مذهبه ان الخلع طلاق لا فسخ فان ذكر الفسخ زيادة على الكتاب لانه ليس فى تخصيص فعلها تقرير للفسخ ثم قال ثم فان طلقها اى بعد المرتين اى الطلقتين سواء كانتا بمال او بغير فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى اتصال الفاء بأول الكلام وهو قوله ثم الطلاق مرتان كما روى عن الشافعى رضى لان المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق وقوله فان طلقها متصل بأول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب وهو ترك العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبى بينهما ولكن الحكم بالفساد انما يكون على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما مستقلا واما اذا جعل بيانا لحكم الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على تقدير انه منصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا فى الطلقتين شيئا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذكر فلا اثم فى اخذ الزوج ولا فى افتداء المراة ولا فساد حينئذ لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عنها فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء واعلم ان دلالة الآية على جواز مشروعية الطلاق عقيب الخلع اذا كان قوله ثم او تسريح باحسان الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى عليه السلام لما سأله صلعم ابن الثالثة فقال صلعم او تسريح باحسان قيل معناه بان لا يراجعها حتى تبين بانقضاء العدة وقيل بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة وضرارها وقيل بان يطلقها الثالثة

فى الطهر الثالث ويكون المعنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا حل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وانما يدل الآية على جواز مشروعية الطلاق عقيب الخلع اذا كان قوله ثم او تسريح باحسان اشارة الى تلك المراجعة وفى قوله ثم ان يتفعوا بما وكلكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق اى انه حقيقة فى الالصاق مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على المشترك فلا يثقل الابتغاء اى طلب العقد بالمال وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب المال اى المهر بنفس العقد الصحيح بخلاف العقد الفاسد فانه لا يجب بنفس العقد الفاسد بل يتراخى الى الوطى خلافا للشافعى والخلاف ههنا فى المسئلة المفوضة بكسر الواو وبفتحها والتفويض التسليم والمصنف فسر المفوضة بالتى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لكن هى ليست محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعى رحمه لان النكاح بلا ولى لا يجوز عنده وانما المراد من المفوضة ههنا التى ادنت لوليها ان يزوجها وعين تسمية مهرها او على ان لا مهر لها فزوجها وليها كذلك وفى قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور عند الاية ان الفرض حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا وعند الاصولى ان الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا فيقال فرض القاضى اى قدرها ومنه الفرايض للسهام المقدرة مجاز فى غيره فقوله الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح مجاز فى غير موقعه لان اسناد العفو الى العاقد حقيقة فى صدور العفو عنه فيكون فوضا وحيث استعماله على الاسناد خاصا للمشهور المذكور عدل المصنف عنه وقال حتى فرض المهر اى تقدير بالشارع ولما كان هذا مخالفا للمشهور المذكور عدل المصنف عنه وقال حتى فرض المهر اى تقدير بالشارع لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون فوضا وحيث استعماله على الاسناد خاصا للمقدر الامر بالسارع وهذا تدقيق فى النظر عنه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير لا الايجاب جمعا بين القولين فيكون ادناه اى ادنى المهر مقدرا بالاعلاء لانه غير مقدر فى المهر بالاجماع ولما لم يتبين ذلك الادنى بنص الشارع قدر بالقياس بشئ معتبر فى الشرع فى مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهى عشرة دراهم فانها تجب قطع اليد خلافا له اى للشافعى رحمه فانه قال كل ما يصح ان يكون ثمنا صح ان يكون مهرا وان قل

فصل حكم العام الوقوف فى العمل به عند البعض وعامة الاساتذة حتى يقوم الدليل على خصوصه او خصوصه لانه مجمل لتردد كل افراده او بعضها لاختلاف اعداد الجمع وما يراد به من اسم الجمع كالناس والقوم لانه يصح ان يراد منه كل فرد من الثلثة الى العشر فى جمع القلة وما فوقها فى الكثرة ولا اولوية لبعضها وفيه نظر لانه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وقوله وانه اى ولان الجمع يحمل فيكون دليلا يحتمل ان يكون عطفا على قوله لاختلاف فيكون دليلا آخر على الاجمال او عطفا على قوله لانه يحمل فيكون دليلا آخر على مذهب الوقوف وكلا وجهى الاحتمالين وجه اما الاول فلقربه واما الثانى فلان نظم التركيب ان يقول ولتاكيده فلما قال وانه علم انه

عطف على قوله لانه بوكد بكل واجمع اى بما يفيد الاستغراق نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذكر التوكيد وفيه نظر لان التوكيد دليل العموم والاستغراق
لانه يقرر ما ثبت مع انه دافع للتجوز ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تع الذين قال لهم
الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود او اعرابي آخر وبالثاني اهل مكة
فاطلق الناس على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا للقطع بانه حقيقة في
الكثير وفيه نظر لان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه وللاجماع على ان استعمال الجمع في الواحد
مجاز وعند البعض كالبلخي والجبائي يثبت الادنى وهو الى الادنى الثلثة في الجمع والواحد في غيره
من اسماء الاجناس لانه المتيقن اذ لا يجوز تجريد اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلثة
في الجمع هو المتيقن فان اريد الاقل فهو عبر المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم
ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك لجواز ان يراد منه البعض وفيه نظر لجواز ان يكون
العموم اوسط فيكون اراجح قال المصنف فاذا قال لفلان علي دراهم يجب بثلثة بالاتفاق بيننا
وبينكم لكنا نقول انما ثبت الثلثة للعموم عبر ممكن فثبت اخص الخصوص ولكن هذا
التفريع مبني على ان الجمع المنكر عام وعندنا وعند الشافعي رض موجب العام الحكم في الكل
اى في جميع ما يتناوله اللفظ عن الافراد واستدل على المختار عندنا وعند الشافعي بالمعقول بقوله
لان العموم معنى ظاهر مقصود في المخاطب ومحتاج الى التعبير عنه فلا بد له من لفظ يدل عليه
بالوضع ليثبت عاما حكم العام كالتعبير عن المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى
التعبير عنها وفيه نظر لان هذا قياس في اللغة والوضع والقياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل
والاجود ذكر اما الاول فلان المراد بالقياس في اللغة تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعين
سمي بذلك الاسم لمعنى يرد مع التسمية وجودا او عدما فيظن ان ذلك المعنى ملزوم التسمية
في اى لفظ وجد وجد التسمية لتسمية النبيذ الحاقا بالعقار بمعنى ان تخمير العقل المشترك
بينهما الذي دار التسمية معه وجودا وعدما كالغيب لما سمي خمرا بزعمهم واذا حصل
فيه ذكر المعنى سمي خمرا واذا زال عنه سمي خلا واما ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل
فلانه يحتمل التصريح بوضع بعينه كما يحتمل ان يكون المعنى الجامع
دليلا على التعدية ويحتمل ان لا يكون بل لبس بعضهم طرق الادلة في كلام السول والقاروني في كلما
يستقر فيه شيء والاجدل في كلما له قوة وغير ذلك فعند السكوت عنها يبقى على الاحتمال واما
الثاني فلانه يحتمل احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع والاجب الحكم بوضع اللفظ
بغير قياس اذا قام الاحتمال وهو ساقط بالاتفاق وعلى تقدير تسليم جواز القياس في اللغة

نقول المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها
بالاضافة نحو رائحة المسك واستدل ايضا على المختار بالاجماع لانه ثبت في الصحابة وغيرهم
الاحتجاجات بالعمومات وشاع ذلك وغير نكير واستناد اليه بقوله وقد قال علي رضي الله عنه
في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما اى الجمع بينهما وطيا آية وهي قوله تع او ما ملكت
ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي ام لا فقد
حرمتهما آية وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين وهو عطف على المحرمات السابقة فيثبت ذلك
بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم بالنكاح وهو سبب يفضي الى الوطي فلان يحرم
الوطي بملك اليمين اولى ويجوز ان يعارض النص المحرم بطريق الدلالة النص المبيح بطريق
العبارة اذا لم يبق المبيح قطعيا بان صار مخصصا وذلك نحو قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة على انا لا نسلم ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثابت بالعبارة وذكر
لان قوله تع وان تجمعوا في معنى مصدر يعرف بالاضافة فيفيد العموم اى حرم عليكم جمعكم بين
الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي باليمين فالمحرم راجح على المبيح لما بانى في فصل التعارض
ان شاء الله تع وابن مسعود جعل قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله تع
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا حتى جعل عدة
حامل توفي زوجها عنها بوضع الحمل وقال ان قوله تع اولات الاحمال تراخت بعد قوله والذين يتوفون
وهو يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها وقوله تع يتربصن
يدل على ان المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا فجعل قوله واولات الاحمال
ناسخا لقوله تع يتربصن في مقدار ما تناوله الاسنان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وكونها حاملا
فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله
والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا وعند علي
رضي الله عنه تعتد الحامل المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين لجهل التاريخ عنده
وذكر المذكور من النصوص الاربعة التي تمسك بها علي رضي الله عنه وابن مسعود رض في الجمع بين الاختين
والعلة عام كله وقوله لكن استدلال عن قوله قبل وعندنا وعند الشافعي توجب الحكم في الكل
عند الشافعي تع هو اى العام دليل فيه شبهة في تناوله لجميع افراده فيكون ظنيا ولكن يوجب الحكم
في جميع افراد ما يتناوله اللفظ فيجوز تخصيصه اى تخصيص عام الكتاب بناء على انه دليل
فيه شبهة بخبر الواحد والقياس لان تخصيص الظني بالظني يجوز لان كل عام يحتمل التخصيص
وهو اى التخصيص شائع فيه حتى صار قولهم ما من عام الا وقد خص بمنزلة المثل المشهور الا قليلا

الألوكة
www.alukah.net

بمعونة قرينته كقوله ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض وهذا كاف
في الدليل على احتماله التخصيص خلافا لاحتمال الخاص المجاز لانه ليس بشايع فيه بشيوع
التخصيص في العام وعندنا سواى العام قطعي عملا واعتقادا يعني انه لا يحتمل التخصيص
احتمالا ناشيا عن دليل مساو للخاص في كونه قطعيا فلا يجوز تخصيصه اى تخصيص عام
الكتاب بواحد منها اى من خبر الواحد والقياس مثالهما تخصيص العام بقطعي سواء كان
متصلا او منفصلا لانه لو خص به لصار ظنيا فيجوز تخصيصه بواحد منهما الا ان اللفظ
لمعنى كان ذلك المعنى لازما وثابتا له اى لذلك اللفظ عند اطلاقه الا لنزول القرينة على خلافه
والعموم ما وضع له اللفظ فكان قطعيا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص فانه يثبت معناه
حتى يقوم دليل المجاز وهذا دليل المصنف على المختار عنده ثم شرع في ابطال مذهب المخالف
بقوله ولو جاز اراده البعض اى بعض افراد العام بلا قرينة بر بقع الامان عن اللغة لان كل
عام وقع في كلام العرب يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع والعموم وعن الشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة في الاغلب فلو جاز اراده البعض وعن قرينة لما استقام
فهم الاحكام بصفة العموم لاحتماله التخصيص ولا بصفة الخصوص لعدم قرينته ثم اجاب عن
تمسك المخالف بقوله والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا عبرة به لانه لا ينافي القطع بالمعنى المذكور
فقيل ذكر فاحتمال الخصوص الغير الناشئ عن دليل ههنا كاحتمال المجاز في الخاص فانه قطعي
مع احتماله المجاز كذلك ههنا العام قطعي مع احتماله هذا الخصوص فالتأكيد يجعله محكما
ولا يبقى فيه احتمال التخصيص اصلا لانا نسلم عن دليل كما يوكد الخاص نحو جاءني زيد زيد او زيد نفسه
لدفع احتمال المجاز وفيه اشارة الى الجواب عن استدلال القايل بالتوقف في العموم بانه يوكد بكل
واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذكرهما لنا لا احتياج كبصير العام محكما بعد ان
كان ظاهرا الا ان بصير مستغرقا وفيما قال المصنف من الدليل على كون العام قطعيا نظر لان
مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل
موصول او مستراخ ولا شك في شيوعه في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية
في كل عام فلا يكون العام قطعيا بل ظنيا في الجميع وكأن المصنف ظن ان مراد الخصم ان التخصيص
شايع في العام فيورث شبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص ولذكر قال لان التخصيص
الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة فجوابه المذكور حينئذ لا ينطبق عليه اصلا ولا
يكون لقوله بلا قرينة معنى واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا فان تعارض الخاص
والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فان لم يعلم التاريخ اى تاخر احدهما

عن الآخر او مقارنته له حمل على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح وله جاز ان يكون احدهما في
الواقع ناسخا والآخر منسوخا لما تقدم قال المصنف مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ
ولكن لا يلزم ذلك لجواز ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا فعند السامع
عند العمل على المقارنة يخص العام به لان العام ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض و
عندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه اى يتناول العام والخاص ذكر القدر جميعا لاني القدر
الذي لا يتناوله الخاص دينا وله العام كما في الايتين الكريمتين عند الذين يتوفون الآية واولات الاحمال
الآية فان حكم التعارض ثبت على قول علي في المحامل المتوفى عنها زوجها لاني الحامل المطلقة
اذا لا يتناولها الاولى ولاني غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذا لا يتناولها الثانية والمراد بالخاص
الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا والشئ
آخر فيكون العموم والخصوص وجهيا كما في الايتين او غير متناول لشئ آخر فيكون العموم والخصوص
مطلقا كما في قولهم تواقلوا المستكبر وقولهم ولا تقتلوا اهل الذمة ولو كان العام متاخرا ينسخ الخاص
عندنا لكونه قطعيا ولو كان الخاص متاخرا فان كان موصولا ومقارنا للعام في الوجود يخصصه
الخاص ولو كان الخاص متراخيا عن العام في الوجود بان يكون العام في وقت والخاص في وقت آخر
متراخ عن الوقت الاول ينسخ الخاص في ذلك القدر الذي يتناوله الخاص والعام عندنا كما في
الايتين الكريمتين على راي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ على رايه عن حيث انه
عام وجوه خاص وجوه يكون مثالا لتاخر العام وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون
في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وانما لم يقدر في نسخ الخاص بالعام ذلك القدر اعني قوله في ذلك
القدر مع جواز ان يكون الخاص يتناول افراد الا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قولهم تو
والذين يتوفون في حق غير الحامل لان الخاص من حيث يتناوله لا قبل لا يتناولها العام يكون عاما
لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق
كل ما يتناوله الخاص من حيث هو خاص فلا حاجة الى هذا القيد بخلاف عكسه فانه يحتاج اليه
حتى لا يكون العام فيما لم يتناوله الخاص الناسخ له عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام
الذي خص منه البعض فانه لا يكون قطعيا وكلامه هذا تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا
لا مخصصا واما عند الشافعي رح فتخصيص العام بالخاص جايز سواء تقدم العام او تقدم الخاص
او جهل التاريخ لان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص
فلو خصص العام المتاخر لزم ابطال القاطع بالمحتمل وذكر باطل بقضي به العقل قضاء اوليا
فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي رح مطلقا وعند الحنفية فيه تفصيل

الألوكة
www.alukah.net

ذكر في قوله لا كلوا اما لا يجوز القصر بغير مستقل فستر المصنف غير المستقل بكلام يتعلق بصدر
الكلام ولا يكون تاما بنفسه ولا يفيد المعنى لو ذكر نحو قوله ما اكلت الا خبزا وهو اى غير المستقل الاستثناء المتصل
اذ لا مدخل للمنفصل في التخصيص لئلا يكون القصر بالا واخواتها والشرط لئلا يكون بيانا وما يجري مجراه
والصفة لئلا يكون القصر على ما يوجد فيه الصفة والغاية لئلا يكون بالى وما يجري مجراها ولا حصر في
الاربعة لجواز القصر بدليل البعض فبعض منا يخرج المذكور بعدالة التخصيص كالاستثناء يوجب
قصر العام على والغاية وبعض منا يخرج منا غير المذكور بعدها كالثلثة الباقية فالاستثناء
يوجب قصر العام على بعض افراده والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له
نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل بخلاف الشرط فانه يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير
نحو ان طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة
زكوة وكذلك بدل البعض او يكون القصر بمستقل وهو الذي لا يتعلق بصدر الكلام ويكون تاما
بنفسه سواء كان كلاما او لم يكن كالعقل والحس والمراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار
سواء قدم في الذكر او اخر لانه لابد من اعتبار شئ ثم اخراج بعض منه او تعليقه او قصر على بعض
التقادير فيدخل في غير المستقل الشرط المقدم على الجزا نحو لئن دخلت الدار فانت طالق والاستثناء
المتقدم على المستثنى منه نحو ما جائني الا زيدا احد ويدخل فيه ايضا الوصف بالجملة والاستثناء بلا يكون
وليس معنى انها كلام لانها غير مستقلة لاحتياجها الى مرجع الضمير وهو اي القصر بمستقل الضمير فيها
راجع الى القصر لكن يقتضي نظم الكلام ان يرجع ههنا الى المستقل كما رجع هو في غير المستقل اليه
التخصيص سواء كان مع التراخي او لا فان التخصيص كما يطلق على غير المتراخي يطلق على المتراخي
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآباء بالبعض مع التراخي وكما يطلق
التخصيص على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولذلك يقال النسخ تخصيص يطلق على
ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص وهو اي التخصيص اما
بالكلام او غيره وهو اي غير الكلام اما العقل نحو خالق كل شئ يعلم حتما لان له مخصوص منه
وهو قوله تعالى وهو على كل شئ قدير لاستحالة كون القديم الواجب مخلوقا ومقدورا او تخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع نحو الصغير لفقد العقل فانه في بروج ولا يفهم الخطاب
واما الحس نحو اوتيت من كل شئ ولم يؤت كله وفيه نسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا الا انه
ليس له غير ذلك لان مدركه هو العقل ويجوز التخصيص في الخبر كما في هذه الآية واما العادة نحو
الاكل دائما يقع على المتعارف مما يطعم ويباع ولم يكن مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم
عادة انه غير مراد ولا يدخل فيه عادة راس العصفور والجرادة وابو جهم خصه اولا براس

والغرض هنا غلبة الاسم كما في الدابة فتخص
به وكان غلبة الاسم لغلبة
العام ثم ٩

البقر والغنم والابل وانيابها راس البقر والغنم ومنابها راس الغنم خاصة وذلك كما يخصص الدابة بذوات
الاربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وفيه نظر لان اللفظ عام لغة وعرفا اذ لا يعرف عرف نقله عن موضوعه
فوجب العمل به حتى يثبت دليل على تخصيصه ولا دليل للفرض انه لم يحدث سوى العادة وهي
ليست بدليل والقياس ليس بصحيح لان تخصيص الدابة بذوات الاربع لتخصيص الاسم بذلك المسمى
عرفا بخلاف ما نحن فيه للفرض انا وضع في محل غلبة العادة واما كون بعض الافراد ناقصا بان
تخلف الافراد بالشدة والضعف والتقدم والتاخر فيكون اللفظ اولى من الناقص بالبعض الآخر
الكامل نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه ولذلك لا يملك المولى استخدامه والوطي
المكاتبة وانما يتادى الكتابة ولا يتادى بالمدبر وام الولد لقدر الذي يتادى باعتبار الرق وهو في المكاتبة
كامل لاحتمال فسخ الكتابة ولم يبق عليه درهم بخلافهما فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما وجه العتق
لا يحتمل الفسخ وليس اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده مشتركا لانه يستنكر الناظر انه من
قبيل المشترك باعتبار اختلاف افراده او المتواطئ باعتبار انه موضوع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد
او كون بعض الافراد زايدا كالمأكلة لا يقع على العنب فلو حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث باكل العنب
والرطب والرمان لان كلامها ولكن فاكهة لغة وعرفا الا لمن فيه معنى زايدا وهو العذابة وقوام
البدن به على التفكه الذي هو التنعم والتلذذ ففي القاصر غير المستقل خرجه المذكورة بلوى العام
حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه او قيد بصفة او غاية للباقي كما اذا قال
عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج عنه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه لو كان موضوعا للباقي لكان
حقيقة فيه ولو كان حقيقة فيه لكان مشتركا بينهما لانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له في المفهوم
والفرض انه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنى مخالف وهو معنى المشترك ولكنه ليس مشتركا في الاتفاق
وهذا انما اراد بالوضع الوضع الشخصي ولذا اراد الوضع الكلي بمعنى ان الواضع قال اذا اقترن بالاستثناء العام ثم
ونحن نقول معناه الباقي بلزم ان يكون كل مجاز حقيقة لانه انما حكم بكونه لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة اي يكون
وقد كان ظاهرا بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وهذا مذهب ابي الحسين البصري معناه ثم
انه حقيقة ان خصص بغير مستقل فالاولى ان لا يذكر لفظ الباقي ولم يستدل عليه بغير ما استدل به المصنف
بان يقال اذا لم الاستغراق باقية بعد التخصيص به وذلك لان المراد عند بقاء الفارس الكرم بني تميم الطوال
اكرم عربي تميم حتى علمت انهم طوال سواء عمهم الطول ام لا ولذلك يقبل واما الفضلاء منهم فلا كرمهم ويرجع
الضمير الى بني تميم لا الى الطوال ولذلك يصح الاستثناء اذا قال ممالكي احرار الا فلانا وفلانا لاحتمال
ان يكون المستثنى بعضا ولا مملوك سواهما ولا يصح الاستثناء اذا قال ممالكي احرار الا ممالكي والا نه يدل الباقي
بوضع ثان واستعمال ثان بدل بالوضع الاول والاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو يعرف

الجواب عن المجاز ايضا لانه بوضع ثان واستعمال ثان وبنواى العام المخصص بغير مستقل حجة يجوز
الاستدلال به كما كان قبل التخصيص وذلك لاحتجاج الصحابة والسلف بالعمومات المخصصة وشاع
ذلك منهم ونكير فلم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا منهم وهذا اذا كان المخصص الغير المستقل مبينا اما اذا
لم يكن مبينا فلا يكون حجة بالاتفاق بلا شبهة لعدم موجب الشبهة وبواحتمال جهالة المخرج او احتمال
التعليل فان غير المستقل لا يحتمل التعليل ولزاحتمال الجهالة بخروج بعض افراد الاعم وقوله فيما بقى
الباقى متعلق بحجة وهى الفاظ المستقل كلما كان او غير مجاز قال المصنف فى الشرح اى لفظ العام و
صوابه لان يقول اللفظ العام لانه بصدد ذكر صيغ العموم لا ذكر لفظ فى الباقى بطريق اطلاق الكل على
البعض وحيث القصر اى من حيث ان اللفظ العام مقصور على الباقى حقيقة وحيث التناول اى تناول
اللفظ العام فى الباقى لانه يتناول الباقى كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عليه
عدم ارادة البعض وبولا يوجب تغير التناول فيكون حقيقة وهذه الحيثية تقارع امام الحرمين فى تحقيق
كونه حقيقة فى التناول لان العام بمنزلة الآحاد المتعددة الى ان يستوعب الجنس وانما وضع نحو الرجال احضارا
والاشكال انه فى تكوير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا وفيه نظر على ما بانى فى قصر
المجاز لزستة اسرتم من ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين ولكن ذلك
انما يتصور باعتبار وضعين كما لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض بالاشتراك اللفظى لكانت عند
استعمالها فى البعض مجازا لوجود الوضع وحقيقة لوجود الوضع للبعض وليس الامر كذلك هذا النوع والمجاز
اعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لان الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل
مطلق المجاز واما بحسب وضع واحد فلا يتصور ذلك وذكر للذكر ذكر المعنى لزكان نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقة ولزكان غيره فيكون مجازا وفيه نظر لانا نختار انه غير الموضوع له واللفظ انما يكون مجازا اذا كان باستعمال
ثان وليس كذلك وانما هو بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وبولا يوجب التغير فى الاستعمال كما
ذكرنا فى التناول وانما فرق من فرق بين المستقل وغير المستقل وجعل العام حقيقة مع غير المستقل مجازا مع
المستقل لان غير المستقل صيغ مخصوصة مضبوطة يمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقى عند انضمامه الى احدها
بخلاف المستقل فانه غير منضبط فلا ينضبط الوضع باعتبار وبنواى العام المخصص بالمستقل حجة فيه شبهة
لاحتمال التعليل اى القياس والجهالة لزكان المخرج غير معلوم ولم يفرق ابن كوثه اى كون التخصيص بالكلام
او غيره كالعقل والحس والعرف فانهم قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة لكن يجب هذا فرق
وبولزم المخصوص بالعقل ينبغى ان لا يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء فى اثبات الحكم للباقى وعدم دخول
المخصص تحت حكم العام لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه ولا نزاع فيه حتى الاقلم
ان قوله يا ايها الذين اذا قمتم الى الصلوة وتطاير من خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون
المنوام

بالعقل كالخطابات الواردة بالفرائض دليل فيه شبهة ولذلك يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة بوم
بالعقل قال المصنف فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يحسن العقل تخصيصه يحسن وما لا
فلا اى ما يقتضى العقل اخراجه لا يوجب وعبس باق على ما كان قبله وفيه نظر لان العقل يقتضى اخراج بعض فسدم
مجهول لامتناع الحكم على الكل عنده واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا معلوما كان
المخصوص كالمستثنى من حيث خص مرفوع تو فقتلوا المشركين يفوض تو ولزاحد المشركين استجارك او كان
مجهولا كالمستثنى من حيث خص مرفوع تو واحل الله لانه اى لزالمخصوص لزكان مجهولا صار الباقى مجهولا لان السبع
التخصيص كالاستثناء اذ بواى التخصيص بين انه اى لزالمخصوص لم يدخل تحت حكم العام كالاستثناء
فانه بين لزالمستثنى لم يدخل فى حكم صدر الكلام والمستثنى اذا كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا
ولا يثبت به الحكم ولزكان معلوما فالظاهر لزيكون معللا لانه كلام مستقل والاصل فى النصوص المستقلة
التعليل ولا بد لزكم يخرج بالتعليل كما خرج بالتخصيص يبقى الباقى مجهولا وعند البعض لزكان المخصوص معلوما
بقى العام فيما وراء المخصوص اى فى الباقى كما كان لانه كالاستثناء وقد ذكرنا وجه الشبه فلا يقبل التعليل
كالزالاستثناء لا يقبل فى صون الاستثناء والعام حجة فى الباقى كما كان فكذا التخصيص ولزكان المخصوص
مجهولا فلا يبقى العام حجة لما قلنا ولزالتخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا
يبقى العام حجة فيه وعند البعض لزكان المخصوص معلوما فكما ذكر يا آنفا من لزالعام بقى فيما وراء المخصوص
كما كان ولزكان مجهولا يسقط المخصص بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام ويبقى العام على ما كان
لانه اى لزالمخصص كلام مستقل فلا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بنفسه
فلا يفيد بدونه وانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام فجهالته توجب جهالة المستثنى عنه فيصير مجملا متوقفا
على البيان والعام المخصوص بالكلام عندنا دليل تمكن فيه شبهة فلا يكون قطعيا لانه علم انه غير محمول على الكل
ظاهره وبى اراد بوصف المخصص قال المصنف فى بيان تمكن الشبهة فيه مثل لزالمراد البعض بطريق
المجاز فاذا كان اقرانه مائة وعلم لزالمائة غير مراد فكل واحد من الاعداد التى دون المائة مساو فى لزاللفظ
مجاز فيه فلا يتبين على المعين منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح من غير مرجح فى المخصص
المجهول وكانه مثال واما فى المعلوم فلا يلزم ذلك لزالباقى بعد التخصيص متعين فانه اذا خرج من المشركين
اهل الذمة تعين غيرهم واذا خرج من المائة عشرة تعين لتعوز وايضا هذا الدليل لا يدل على تمكن الشبهة
وانما يدل على عدم بقاء العام حجة اصلا لانه يصير باذكر مجملا موقوفا على البيان واما كونه دليلا فلا
حتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوصة من البعض وبو شايع من غير نكير فكان اجماعا
فيصير العام المخصوص بناء على تمكن الشبهة فيه عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رح فانه عمل

الألوكة
www.alukah.net

دليل فيه شبهة حتى تخصصه اى العام المخصوص خبر الواحد والقياس سواء كان من الكتاب او السنة المتواترة قطعي وخبر الواحد ظني ولا يجوز ترك القطعي بالظني وفيه نظر لان العام منهما ظني المتن وخبر الواحد الخاص بالعكس فكان لكل قوة ووضع فوجب الجمع بينهما وجواز تخصصه بالقياس بعلم انه اولى رجح من خبر الواحد لان القياس لا يصلح لان يكون معارضا لخبر الواحد ولذلك يجوز اخبار الفقيه على القياس وذلك لان ثبوت الحكم في الباقي بعد التخصيص انما هو مع شكر في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شكر في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله الى الكذب فلا يجوز ان يعارضه القياس لكن مع وجود تلك الشبهة فيه لا يسقط الاحتجاج به اى بالعام المخصوص بالكلام الاول المخصص وهو الكلام شبه الناسخ بصفته لانه كلام تام مفيد للحكم كالناسخ وشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا من ان التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل تحت حكم العام كالاستثناء وهو مستقل من وجه والاصل في المتصلين يشهد ان بان يوقع خطابا وكلا منهما لا يبطل احدهما بالكلية فان كان المخصص مجهولا اى متنا ولا لما هو مجمول عند السامع يسقط في نفسه للشبه الاول وهو الاستقلال ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ووجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به للشبه الثاني وهو عدم الاستقلال وتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فدخل الشكر في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يسقط به اى بالشكر وانما يمكن فيه شبهة جهالة توجب زوال اليقين بوجوب العمل دون العلم ولان كان المخصوص معلوما فلشبهه الاول اى لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله يصح تعليله كما يصح تعليل النصوص المستقلة ولشبهه الثاني لا يسلم الا ان العام المخصوص حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليثبت النسخ بالقياس في بعض ما تحت افراد ها فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح لانه يلزم منه نسخ النص بالقياس وشبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص والمانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله كما هو عندنا خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم خرج بالتعليل وكم بقي تحت العام فوجب جهالة فيما بقي تحت العام فلا يبقى العام حجة وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بالقياس فيبقى العام حجة كما هو عند البعض وقد كان قبل التخصيص حجة فيدخل الشكر في سقوط العام فلا يسقط به اى بالشكر والحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بعكسه فيقع الشكر في بطلانه والشكر لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصف كونه يقينا قال المصنف هذا ما قالوا وبنوا عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله والا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال

على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما يقتضي القياس تخصيصه بخصص وما لا فلا فان المخصص اذا لم يوجد فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة ويعرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه خص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل انتهى كلامه وفيه نظر لان في كلامه هذا تسليم بطلان ان صحة التعليل يوجب جهالة في العام وقوله فان المخصص لم يوجد فيه علة لا يعلل مشكل انه لا يعلل لكن احتمال التعليل باق بناء على ان الاصل في النصوص المستقلة التعليل وعلى تقدير ادراك العلة يخص غيرها لتراجح العلل وبعد تعيينها نعلم انها في اى قدر من افراد العام فكذا هذا يوجب جهالة العام فظهر بهذا ما ذكرنا من ان تعليل التخصيص صحيح الفرق بين التخصيص والنسخ فان العام الذي ينسخ بعض ما بقي منه لا ينسخ بالقياس ليثبت النسخ في بعض ما تحته لان القياس لا ينسخ النص اذ هو اى القياس لا يعارضه لانه دونه وعمل الناسخ رفع الحكم على سبيل المعارضة لكن تخصص اى تخصص القياس العام المخصوص ولا يلزم به اى بالتخصص المعارضة لانه اى للقياس المستنبط والمخصص يبين انه اى كان البعض الذي يجري اليه العلة لم يدخل تحت العام المخصص بين ان قرر ما تحته لا يعد خل تحته والحاصل ان عمل الناسخ رفع الحكم على سبيل المعارضة وعمل المخصص بيان الحكم لا المعارضة فيجوز تخصيص العام المخصوص بالقياس وانما لم يجز تخصيص العام الغير المخصوص بالقياس لان هذا العام قطعي والقياس ظني فلا يلتفت الى الظني مع وجود القطعي بخلاف العام المخصوص فانه ظني ايضا وههنا مسائل متفرعة على ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد وهذه المسئلة بناسب الاستثناء للفرق لم يدخل تحت الايجاب لان دخول الشئ في الشئ انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك غير موجود في الحر مع ان صدر الكلام بنا وله فصار كانه مستثنى او باع عبدين الا هذا فخصه من الالف وفي هذه المسئلة حصة الاستثناء موجودة يبطل البيع في المسئلتين لان احدهما من الحر والعبد او من العبدين لم يدخل في البيع واذا لم يدخل احدهما لا يصح البيع في الآخر لوجهين اشار بقوله وصار البيع في الآخر بالحصة حر الثمن المقابل بهما ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في المسئلة الاولى وعلى قيمة العبد وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد الالف خمسمائة وهذا البيع اى البيع بالحصة ابتداء باطل لجهالة الثمن لا البيع واما البيع بالحصة بقاء فصحيح كما في المسئلة الثانية بعد ولهذا لبس بجميع وهو الحر والعبد المستثنى بصير شرط قبول المبيع وهو العبد في المسئلة الاولى والعبد الغير المستثنى في الثانية وانما يلزم ذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يجد المشتري

قبول احدهما بدون الآخر فيفسد البيع بالشرط الفاسد لانه شرط مخالف لمقتضى العقد وتظير التسخ
باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى العبد الباقى بحصته ويفسخ فى العبد
الذى مات فصار كالتسخ وانما بقى العقد فى الباقى مع انه يصير مبيعا بالحصة لانه مبيع فى حالة البقاء
وهو غير مفسد للجهالة الطارئة لا يفسد العقد ونظير التخصيص باع عبدين بالف على انه بالخيار
فى احدهما صح البيع ان علم محل البيع وثمنه والا فلا وذلك لان المبيع بالخيار يدخله فى الايجاب
لانى الحكم لشرط الخيار يمنع الملك عن البيوت لا السبب عن الانعقاد على ما مجى فى فصل مفهوم المخالفة
لانه آلة وجود فصار المبيع بالخيار فى السبب وهو الايجاب كالتسخ وفى الحكم كالاستثناء اى وجد انه
داخل فى الايجاب بكونه آلة لخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيه فيكون كالاستثناء واذا كان له الشبهان
يكون كالتخصيص الذى له شبه بالتسخ وشبه بالاستثناء وهن المسئلة على اربع صور احدها ان
يكون كل واحد من المبيع بالخيار وثمنه معلوما كما اذا باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة
على ان البائع او المشترى بالخيار فى سالم ثلثة ايام الثانية ان يكون المبيع بالخيار معلوما والثمن كما اذا
باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم الثالثة عكسه كما اذا باعهما بالفين كل واحد بالف على انه بالخيار فى
احدهما الرابعة ان يكون كلاهما مجهولين كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما ورعاية شبه التسخ
اعنى كون المبيع بالخيار داخلا فى الايجاب يقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعا واحدا وانصرف البيع بيعا بالحصة فى البقاء الى الابد، ورعاية شبه الاستثناء
اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم يقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى
الاولى وهو لزوم ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع وهو مع جهالة الثمن فى الثانية ومع جهالة
المبيع فى الثالثة ومع جهالتهما فى الرابعة فاذا جهل احدهما او محل الخيار وثمنه او كلاهما وهى الصور
الثلث لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما اى محل الخيار وثمنه وهى الصورة
الاولى يصح البيع لشبه التسخ ووجه اقتضاء كل من الصحة والفساد يظهر من التمييز لان العلم بمحل
الخيار وثمنه يرجح جانب الصحة فناسب شبه التسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن
او كلهما يرجح جانب الفساد فناسب شبه الاستثناء المقتضى للفساد فان قلت لزم البيع فى
الصورة الاولى ينبغى ان يفسد بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع كما فى بيع العبد مع الحر فاجاب عنه بقوله ولم يعتبرها اى وجد بعلم محل الخيار
وثمنه شبه الاستثناء لان محل الخيار انما يكون غير مبيع باعتبار شبه الاستثناء حتى يفسد البيع
بالشرط الفاسد لانه غير داخل فى الحكم ح واما باعتبار شبه التسخ فهو مبيع لكونه داخلا فى الايجاب
فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد والحر اذا بين حصة كل واحد بان قال بعتهما بالف كل واحد

تحسانية فانه يفسد البيع عندنا حتى صح له لان الحر غير داخل فى البيع اصلا والحاصل ان محل الخيار
مبيع وجوه دون وجه فاعتبر فى صون العلم بمحل الخيار وثمنه جهة كونه مبيعا رعاية لشبه التسخ
حتى لا يفسد البيع واعتبر ما غيرها جهة كونه غير مبيع رعاية لشبه الاستثناء حتى يفسد البيع

فصل فى الفاظ اى الفاظ العموم وهى لما لفظ عام بصيغته بان يكون اللفظ جمعا ومعناه

بان يكون معناه مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال ام لا كالنساء واما لفظ عام معناه
فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا كل ما يتناوله وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناول
المجموع اى مجموع الافراد حيث يكون جمع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال والقوم اسم لجماعة
الرجال خاصة ويكون معنى الجمع فكل منهما اسم مفرد يدل على تثنيته وجمعه وتوحيد الضمير العائد اليه
ومتناول لجميع احاد الكل والصدر حيث يكون واحدا ولذلك لو قال الرهط والقوم الذى يدخل هذا
الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا وانما يصح استثناء
الواحد فى مثل هذا القوم الا زيدا مع انه لم يتناول كل واحد للدخول المجموع لا يتصور بدون مجئ كل
واحد ولذلك لو علق الحكم بالمجموع حيث يكون المجموع لا بكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يقدر على حمل
رفع هذا الحجر القوم الا زيدا ويصح ايضا عشرة الا واحدا لان العشرة اسم للمجموع لا بكل واحد والا يصح
الحكم على المجموع لا على الاحاد او يتناول كل واحد على سبيل التعميم سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه نحو من باتى فله درهم فلو اتاه واحدا استحق الدرهم ولو اتاه جماعة معا او منفردا استحق كل
واحد كذلك الدرهم او يتناول كل واحد على سبيل البدل اى بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد
آخر نحو من باتى اولا فله درهم فكل واحد اتاه اولا منفردا استحق الدرهم ولو اتاه جماعة معا لم يستحق
شيئا ولو اتاه جماعة منفردين لم يستحق الا الواحد السابق فالاول مشروط بالاجتماع والثانى بالانفراد
والثانى غير مشروط بشئ منهما فالجمع اى صيغ الجمع المعرفة مثل الرجال والمسلمين وخصوصا بالالف واللام
ج م ع لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل للاثنين بلا خلاف ومعنى معناه يطلق على الثلثة فصاعدا
اى فوهب الاطلاق حال كونه صاعدا وزايدا على الثلثة الى ما لا يتناهى بمعنى انه منتهى جمع الاحاد
سواء كانت ثلثة او اربعة او عشرة او مئة او الوفا فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال
عبيدى احرار يعتق جميع العبيد لا بمعنى انه عند الاطلاق يحمل لنزوله به الثلثة ولنزوله به الاربعة
وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مجملا غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل بمعنى انه
اقل الجمع ثلثة عند اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة فلو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امراتين وعند البعض ان اقل الجمع اثنان فيحنث بتزوجها لقوله ع فان كان له اخوة والمراد
اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة والاصل فى الاطلاق

ان ح الحقيقة وقوله فقد صغت قلوبكما اى قلباكما وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح فى اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة ومعناها ولنا على اقل الجمع ثلثة اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم مثل رجل ورجلان ورجال ونحو فعل وفعلا وفعلوا ثم اجاب عن تمسكات المخالف عن الاول بقوله والنزاع فى الاقرب والوصية فى اقل الجمع اثنان لكن لا باعتبار لفظ صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى بقوله وقوله فقد صغت قلوبكما مجاز على سبيل اطلاق اسم الكل على الجزء كما يذكر الجمع للواحد للتعظيم نحو قوله تعالى فحافظن مع ان الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد الا بالمجاز والكلام هنا لهذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لا يكمل الشخص الا واحد بلفظ الجمع عند الاضافة الى اثنين نحو انفسهما ورؤوسهما وذلك للاحتراز عن استقلال الجمع بين الشفتين مع ظهور المراد ذكر اثنان وعن الثالث بقوله والحديث محمول على المواريث فى ان حكم الاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او على سنة تقدم الامام فان السنة ان المنفرد يقوم على جنب الامام ان كان واحدا وان كان اثنين فصاعدا تقدم الامام او محمول على اجتماع الرفقة بعد فرقة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا فى اول الامر وغلبه الكفار نهى النبى صلعم ان يسافر واحد او اثنان لقوله عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب ولما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما يحمل على احد هذه المعانى ليلا يخالف اجماع اهل العربية على ان دليلهم ذلك

ب ح وان تم فليس على محل النزاع لما مر انه ليس النزاع فى ج م ع فى صيغ العموم وذلك لان الاجماع لما دل على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث ولهذا اللفظ محملان لغوى وهو ما ذكر ثم وشرعى وهو ما ذكر الآن ووجب الحمل على المحمل الشرعى لان النبى صلعم بعث لتعليم الشرع لا لتعليم اللغة ولا تمسك لهم فى ان اقل الجمع اثنان بنحو فعلنا مما يسند الفعل الى المتكلم وغيره فانهم قالوا فعلنا صيغة مخصوصة

انه ح ان ح بالجمع ووقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع ايضا فجوابهم ان نحو فعلنا غير مختص بالجمع لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع وظاهر كلامه بدل على مشترك بالاشتراك اللفظى لكن الاولى ان يحمل على الاشتراك المعنوى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان ذلك الغير او اكثر فيصح بناء على ان اقل الجمع ثلثة تخصيص الجمع وتخصيص ما فى معناه كالرهط والقوم الى الثلثة لا الى اقل منها والا لخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا فان قلت الجمع المستغرق حقيقة فى جميع الافراد مجاز فى بعضها وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين وعلى الواحد بالمجاز

مجوابه ان نفس الصيغة للمجموع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة قال المصنف والمراد التخصيص بالمستغرق وانما قال ذلك مع انه قال عند ان التخصيص انما يكثر

بالمستقل للتاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وللتنبيه على ان قصر العام على البعض غير مستقل كالاستثناء بخلاف الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا او تخصيص المفرد الحقيقى كالرجل وما فى معناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا تتزوج النساء الى الواحد لانه لا خروج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد فان قلت حمل الجمع على المفرد فى مثل لا تتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وهو لا عموم فلا تخصيص وجوابه ان المتعذر حمل اللام على الاستغراق وهو يكون الجمع للجنس وتفيده يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تتزوج امراة وهو معنى الاستغراق فى النفى والطائفة كالمفرد فى انه اسم للواحد فما فوقه وبهذا قال ابن عباس رضى قوله فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهى صفة غالبة كانها لجماعة الحاقة حول شئ ومنها المصنف انها البست للجمع كالرهط فيصح تخصيصها الى الواحد منها اى من اللفظ العامة الجمع المعرف باللام لانه موضوع للحقيقة من حيث هى وايضا لو قيل انه موضوع للحقيقة مع الاشارة الى هذا الجنس وهو الاجناس بخلاف اسم الجنس قلنا فيمنع ايضا فائدة الخلاف فى تعريف العهد واستغراق الجنس لان اسم الجنس المعرف ايضا اشارة الى الحقيقة بخلافه اذا كان نكرة فالفائدة الجديدة هى هذه الاشارة وقوله لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا وذهنا فحمل اللام على ذكر البعض وان سلم ان حمان البعض يتيقنه فهو معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا واحوط فى الاحكام الشرعية الحجة غير الاباحة فان البعض غير احوط اذا لم يكن الجمع المعرف معهودا لانه لو كان معهودا لم يكن عاما ثم استدل على انه للاستغراق بالمعقول والاجماع والاستعمال ثم ذكر الاول بقوله لفظ المعرف ليس هو الماهية فى الجمع بطريق الحقيقة لفظ الجمع وضع لافراد الماهية لا الماهية من حيث هى ولو كان كذلك فهو على الجاز والبعض الافراد لعدم الاولوية لبعضها على بعض لعدم قرينة تدل عليه فتعين الكل والاستغراق لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح لو حمل على بعض افرادها واعلم ان اللام للتعريف بالاجماع ومعناه الاشارة العقلية والتعيين فان كانت الاشارة الى حصة معينة من الحقيقة فهو لتعريف العهد نحو فعصى فرعون الرسول واما قوله تعالى ان الانسان لفى خسر فاللام فيه للعهد وانما يفهم الاستغراق باعتبار استغراق المفهوم ولو كانت الى نفس الحقيقة بحيث لا تحتاج الى اعتبار الافراد فهو لتعريف الماهية والحقيقة والطبيعة نحو الرجل خير من المراة وان كانت بحيث تحتاج الى اعتبار الافراد فان كان معه قرينة البعضية نحو اشتريت اللحم فانه للعهد الذهنى والا فهو للاستغراق فالعهد الذهنى والاستغراق وفروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب بعض المتاخرين الى ان اللام لتعريف العهد وتعريف الحقيقة وبعضهم جعلوا المعرف باللام اربعة اقسام كما ذكرنا نظرا الى الحاصل للتوضيح فقول الاصل فى الاستعمال وهو الواجب ههنا هو العهد الخارجى لان حقيقة الاشارة وكمال التعيين فى الاستغراق ثم العهد الذهنى ثم تعريف الطبيعة لكثرة الحكم على نفس الحقيقة بدون

الشريف الجرجانى فى شرح المفتاح لا يخفى ان العهد والاستغراق

الألوكة www.alukah.net

اعتبار الافراد قليلا جدا في الاستعمال اذ المراد بالعهد الذهني ما دل القرينة على انه للفرد لا لنفس الحقيقة
وللبعض لا للكل وللمبهم لا للمعين فهو موقوف على وجود قرينة البتة بخلاف الاستغراق فانه هو المفهوم
والعام حيث لا عهد قال المصنف لكن العهد هو الاصل الراجح وأما العهد الخارجي والذهني ثم الاستغراق
ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى فحمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل
محتمل انتهى كلامه لكن جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق وهو موجود عنه كما ذكرنا وقوع لان اللفظ
الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام ممنوع لانه انما يدل على مجرد الماهية اذا كان اللفظ موضوعا
لها وليس كذلك لفظ اسم الجنس موضوع لكل فرد على البدل والا لزم ان يكون استعماله في المفرد وحيث هو مفرد
مجازا ولزم ان لا يكون فرق بين اسم الجنس وعلمه واشار الى الاستدلال بالاجماع بقوله وتمسكهم فانه لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله صلعم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رض بقوله صلعم
الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد وهو لو لم تكن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة لانه اذا قلت بعض الائمة من
قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام وكان ينكر الاحتجاج به على انه اعترض عليه بان ذكر انما فهم بالقرائن
وجوابه ان فتح هذا الباب فيه لزم منه ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرينة والتحرير مبنا في
الظهور واشار الى الاستدلال بالاستعمال بقوله وصحة الاستثناء والجمع المعرف وهو معيار عموم المستثنى
منه والمراد بالاستثناء ههنا استثناء ما هو في قوة مدلول اللفظ لا ما هو من حيث انه لفظ فلا يرد النقض بالاستثناء
من اسم خاص او اسم علم مع ان كلا منها غير عام نحو عندي عشرة الا واحدا وصمت هذا الشهر الا يوم كذا
وكسوت زيدا الا ركبته او نحو المستثنى عينه في هذه الصور ولم يكن عاما لكنه متضمن لصيغ عموم وهو جمع
مضاف اليه اي جميع اجزاء العشرة وجميع ايام الشهر وجميع اعضاء زيد واما المستثنى في الجمع المعرف العهد
المحصور نحو جاء الرجال الا زيدا فلم يكن مدلول الجمع لفظا هو جموع الآحاد وانما يكون كذلك الحكم في الجمع
المعرف انما يدل على الآحاد لا على المجموع بدليل شهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المستثنى ههنا
من آحاد مدلول اصل لفظ الجمع وهو لفظ الى آخره كما قال شارحا نعم هذا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس
في بعض استعمالاته ولذا قال ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس
اذ لا قصد ههنا الى عهد واستغراق ويبطل الجنسية بادنى الجنس حتى لو حلف لا تتزوج النساء تحنث بالواحدة
لفظ اسم الجنس حقيقة في الواحد ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم
القصد الى العهد والاستغراق وهذا الجنس بمنزلة نكرة تخص في الاثبات كما اذا حلف بركب جيوله فانه يحمل
البر بركوب واحد ونعم في النفي كقولك لا اكلم كل النساء اي واحدة منهن وبدلالة الجنس الواحد يقوم

تعالى انما الصدقات للفقراء اي جنس الصدقة وهي الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد
من الاصناف المذكورة في الآية الكريمة والى الاصناف كلها وعند الشافعي لا يجوز صرفها الى الاصناف
والمفهوم من كلامه ان الواصل بدلا من الصدقات ومن الفقراء وفي الكشاف انما قصر لجنس الصدقات
على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا يجاوزها الى غيرها كانه قيل انما هي لهم لا لغيرهم فيفهم من
كلامه هذا ان لفظ الفقراء باق على حقيقته وهي الجمع وليس المراد هنا الاستغراق اذ ليس المعنى ان
كل واحد واحد من الصدقات لكل واحد واحد من الفقراء ويمكن ان يكون المراد ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء يعني مقابلة الجمع بالجمع اي الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع
وح ان سلم ان اللام للاستغراق يكون المطلوب وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد حاصلا ولو اوصى
بشيء للفقراء ينصرف ذلك الشيء بينهم وبينهم لفوق تو لكل كل النساء وهذا دليل على ان الجمع المعرف
مجاز عن الجنس لوقوعه في الكلام كما في الآية الكريمة ونحو اشتري العبيد ولا اكلم الناس ولانه لما لم يكن
هناك اي في نحو لا اكلم كل النساء معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة اذ ليس جمع نساء البلدة
فلا يكون الاستغراق مرادا فحب حمله على تعريف الجنس مجازا ويكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى
الجمعية وهي الكثرة فيه من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا معنى ممنوع كلي لا يمنع سرية الكثيرين فيه
لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه ومدلوله حتى لا يبقى الجمعية وهو عند حمله على واحد وهم حمل على تعريف الجنس
بمعنى ان اشارته اليه من بين الاجناس ويبقى الجمعية بوجه ليتطابق اللام اصله اي بالكلية وفيه نظر لجواز
حمله على ما يصح اطلاق الجمع عليه باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية
من كل وجه ولو قلت الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود قلت انتفاء العهد الذهني ممنوع في كل
صورة لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن
وبهذا ظهر كلام من قال انا نحمل على الجنس مجازا في صورة لم نجد له على العهد او الاستغراق لان حمل الجنس على احدهما
حقيقة ولا يجوز المجاز الا عند تعذر الحقيقة اما اذا امكن ذلك فلم نحمل عليه كما في قولك لا ابرح
الا بصار فانهم جعلوا اللام للاستغراق ويفيد سلب العموم وفي الانجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا
لا عموم السلب اذ ليس معناه لا ابرح كل شيء من الابصار فيكون سلبا كليا والجمع المعرف بغير اللام
كالجمع المعرف باللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء وهذا استدلال على عمومه بالاستعمال
لا بصحة الاستثناء فانه انما علم عمومه بوقوع الاستثناء في الكلام مرارا فلا يلزم الدور على ما
قيل من ان صحة الاستثناء متوقفة على معرفة العموم المتوقفة على صحة الاستثناء واختلف في الجمع
المنكر والاكثر على انه غير عام بمعنى الاستغراق لكنه عام بمعنى انتظام جموع المتباينات للرجال بين
جموعه في صلوح لكل على بدل الآخر كرجال بين آحاد في صلوح لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم

فيما بيناه لما من مراتب العلم وعند البعض عام عند الاطلاق لصحة الاستثناء المتصل فيهما
الا الله الا لعسرنا والنحويون حملوا الا على غير بمعنى لكن الوصفية كما حملوا غير على الا بمعنى ان غيرا
استثناء الا صفة واذا حمل الا على غير يكون المعاين بين ما قبلها وما بعدها بالذات او الصفات بعد ان
كانت بالنفي والاثبات وبعكس ذلك في غير وانما لا يجوز رفعه على البدل لهذا لو بمنزلة ان الشرطية في ان
الكلام معه موجب والبدل لا يسوغ الا في الكلام غير الموجب هكذا قال في الكشاف ولكن فيه بحث لان
ههنا منفيا معنويا لدلالة لو على الانتفاء لكن على هذا التقدير لا يجوز الاستثناء الا لعدم دخول فيها
لان معناه لو كان فيهما جماعة هو هذا الجنس والله تعالى ليس بجماعة على انه لا استثناء متصلا قطعا ولو ادعى
لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف لعموم المخصص وامتناع التخصيص بالمختص
وجوابه انه موضوع للقدر المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار الاستغراق اعتبار
عدمه فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض ومنها المفرد المحلى باللام سواء كان اللام حرف
التعريف او اسم الموصول اذا لم يكن للعهد كقولهم ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اللام فيه
حرف التعريف وفيه اشارة الى انه للعموم بدليل الاستثناء والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اللام فيها
اسم الموصول وفي قولهم المحلى اشارة الى ذكر وفيه نظر لجواز ان يفهم العموم لترتيب الحكم على الوصف المشعر
بالعلية او التمهيد قاعدة كل ما جاء منا فعلم العموم لانه صلة ما وقع صلة كي على الواحد كي على
الجماعة او لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وانما يفيد العموم المفرد المعرف باللام اذا كان اسم جنس
اذا دخل اللام ولم يكن معه قرينة دالة على ان المفرد بنفسه للحقيقة ولا على انه بعض مجهول او معين فاللام
فيه لاستغراق الجنس نحو الماء طاهر والنوم حدث وذلك لان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء المعاني
الذهنية فاما ان يكون لجميع افرادها او بعض افرادها او لبعضها وليس المراد بعضها لانه الغرض لانه لا قرينة له
فيكون لجميعها اما لو كان معه قرينة تدل على ان المراد بنفس الماهية فلا يفيد الاستغراق نحو ادخل السوق
المرأة وكذا لو كان معه قرينة تدل على ان المراد بعض افرادها فان كان هناك عهد فاللام للعهد والا فلا
فرق بين المعرفة والنكرة معنى ان كان فيه علامة الوحدة او التثنية نحو اعطيتك الا التمرة والتمرتين فانه
بمنزلة ما اعطيتك الا تمرة وتمرتين وان لم يكن علامتها نحو استربت اللحم ورايت الرجل فالفرق بين ذي
اللام والمجرد عنها ان المجرد عنها يدل على معنى الاسم بعض مدلوله بقيد ذكره وذي اللام يدل
على ان المراد منه المجرد عن البعضية والبعضية انما تستفاد من القرينة كالاستئثار والرؤية فهما بالنظر
الى القرينة بمعنى واحد وبالنظر الى مفهوميهما مختلفان ولذكر بجمع وصف ذي اللام هو هذا النوع بالنكرة الا
استثناء من قولهم ههنا المفرد المحلى باللام ان بدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان
ناطق فلا يكون للعموم نحو اكلت الخبز وشربت الماء هذا من قبيل استربت اللحم فان البعضية مستفادة

من الاكل والشرب ولذكر قال بعضهم ان اللام فيهما للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز
والماء المتقرر في الذهن انه يأكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وكان المصنف اراد بالمعهود الذهني الذي
قدمه على الاستغراق ما لم يسبق له ذكر فحمل نحو اكلت الخبز منه اذا لم يسبق له ذكر اما اذا سبق له ذكر
كقولك للغلام وقد دخلت البلد وهو يعلم ان فيه سوقا ادخل السوق فاللام فيه للعهد الخارجي لكونه
اشارة الى معين ومنها النكرة في موضع النفي بمعنى ان يرد عليها حكم النفي فيفيد عمومها عموم شمول ان انتفاؤهم
لا يكون الا بانتفاء جميع افرادهم الا اذا اريد من النكرة الواحد نفي وصف الوحدة فلا يفيد العموم نحو ما في الدار
رجل بل رجلان اما اذا كان معها من ظاهرة او مقدرة نحو ما في الدار من رجل ولا امرأة فيكون نصا
في الاستغراق ولذكر قال في الكشاف ان قراءة من قرأ لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوز
واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع واشار الى الاول بقوله لقوله تعالى فلما جاءهم
الذي عرفوا كفروا به الذي جاء به موسى هو القرآن وهذا استفهام على سبيل التقرير والتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى
وانتم ايها اليهود معترفون بذلك وهذا ولئن كان احتجاجا شخصيا لكنه في قوة الاحتجاج جزئي وصدره الزامهم
وردّ قولهم في جواب قولهم ما انزل على بشر شيئا ويكون المعنى ما انزل الله على احد والبشر شيء من الكتب فيكون
ذكر سببا كليا منه وهو ابلغ لان الاحتجاج الجزئي والاحتجاج بالسلب هنا راجعان الى متعلقات الحكم
لا الى المحكوم عليه واشار الى الثاني بقولهم ولكلمة التوحيد وهي قولنا لا اله الا الله فانه لو لم يكن قولنا لا اله نفيا
لكان معهودا لم يلزم توحيد مع الاجماع على انها للتوحيد وهذا المعنى قال ولكلمة التوحيد ولم يقل لا اله الا الله
او لصحة الاستثناء ولفظ الجلالة مرفوع على انه بدل من محل لا اله والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله لان
هذا رد على خطاء المشركين في اعتقادهم تعدد الآلهة في الوجود فيكون المحذوف موجودا لا ممكنا ولئن كان نفي
الامكان مستلزما لنفي الوجود والقرينة هي نفس الجنس انما يدل على الوجود لا الامكان والنكرة في موضع
الشرط اذا كان الشرط مثبتا لا منفيا عام في طرف النفي فان قال لم ضربت رجلا فقد اي فعدد ضربا او امرأة
طالق معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع لا للحمل هنا اي اذا كان الشرط مثبتا فان النكرة فيه خاص يفيد
الايجاب الجزئي فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا فصحب ليكون نكرة النكرة في جانب النقيض للعموم
وهو السلب الكلي لا سلب الكلي اما اذا كان الشرط منفيا نحو لئن لم اضرب رجلا فعبد حر فهو يمين
للحمل ويكون بمنزلة قولك والله لا اضربن احدا فان في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فصحب ليكون في
جانب النقيض للخصوص فظهر ان النكرة في موضع الشرط لا يكون عاما الا بوقوعها في سياق النفي سواء كان
للمنع او للحمل وانما يذكر اليمين للحمل لان النكرة في يمين الحمل وقعت في سياق النفي وقد ذكرها فقد فلا حاجة
الى اعلامها وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد ولا بعدد واولوا نكر النكرة وصح تعليل
الحكم بها فانها عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس المختص بواحد او اولوا الرجل

الألوكة
www.alukah.net

قله ان جالس كل عالم لعموم الصفة وبنى العلم بخلاف نحو لا اجالس الا رجلا يدخل دار وحل قبل
كل واضر وا ستدل على ذكر بالاستعمال وبتعليق الحكم على الوصف واشار الى الاول بقوله لقوله تعالى ولا
تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى لمعروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى
فان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وفى كل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن فى معرض التعليل
للنهى عن انكاح المشركين فى قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهو جمع معرف باللام يفيد العموم فى
النفى والاثبات فيجب عموم العلة فيلزم عموم الحكم واشار الى الثانى بقوله والنسبة الى المشتق اى تعليق
الحكم بالوصف المشتق يدل على علية الماخذ اى ماخذ اشتقاق الوصف لذلك الحكم فذكر النسبة الى الموصوف
بالمشتق يدل على علية الماخذ لان قولك لا اجالس الا عالما لانه لابد للصفة من موصوف ظاهر او مقدر
فيعم الحكم بعموم العلة وذكر النكرة يدل على الجنسية والوصف بمعنى قولك لا اجالس الا رجلا
واحدا فاذا انضم اليها قرينة دالة على ان القصد الى مجرد الجنسية لا الوصف فلا تختص الحكم ببعض افرادها
كما اذا وصف بصفة عامة ويكون الحكم مما يصح تعليله فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه تلك الصفة وقد
يعم النكرة بسبب القصد الى مجرد الجنسية بحسب اقتضاء المقام لا الوصف بتلك الصفة نحو من جد وجد او
اكرم رجلا لا امراة لان العموم يكثر فى غير سياق النفى فى النكرة الموصوفة بتلك الصفة فلذلك افتقر عليها فان
قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص وقد صرح المصنف فى شرحه بان غير العام والخاص تنافيا
اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالجهتين قلنا هو خاص مرفوع اى بالنسبة الى المطلق الذى
لا يكون غير ذلك القيد عام مرفوع اى بالنسبة الى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد فلا يكون هذا خاصا حقيقيا والمذكور
قبل هو الخاص الحقيقى وانما يكون خاصا اضافيا اى يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ العام المجموعى فيكون
اقل تناولا بالاضافة اليه وهذا كما فى قولهم تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا فان الاحمال فان كان واحد منها بالاضافة
الى الآخر خاص مرفوع عام مرفوع والنكرة فى غير هذه الموضع اى النفى والشرط المثبت والوصف بالصفة المذكورة
خاص ليس هذا الكلام على اطلاقه لما ذكرنا انه قد يكون النكرة عاما فى غير هذه المواضع باقتضاء المقام كقولهم
تعالت نفس وكقولهم تمرة خير من جرادة لكنها اى لكن النكرة اذا كانت خاصا يكون مطلقا بمعنى انها تدل
على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زايد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون ما اذا كانت فى الاثبات
وفى الجملة الغير الخبرية فان بعضهم قالوا الكلام اما خبر او انشاء والانشاء شامل للجملة الطلبية كالامر والنهى
وغير الطلبية كصيغ العقود وقال بعضهم الكلام اما خبر او طلب او انشاء فجعلوا الكلام على ثلثة اقسام
فالانشاء غير الطلب وذكر النكرة فى الانشاء تنتشئ مضمون لفظ بلفظ فيقع ذلك المضمون بخلاف الطلب فانه يطلب
مضمون لفظه من غيره سواء وقع مضمونه اولا نحو قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وقوله فتحرير رقبة وبتعبيرها
اى بالنكرة والصدر محمول من ذكر الجنس عند السامع اذا كانت النكرة فى الاخبار نحو رايت رجلا وفى كلامه

معناه لا اجالس الا رجلا عالما

هنا نظر وهو انه جعل هذا القسم مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوصف والمطلق فى قولهم ان
تذبحوا بقرة يقيد الوصف ايضا اذ المراد ذبح بقرة واحدة وان كان مطلقا ان الفصل الى محض الجنسية ويكون
عاما بدليل لزم ان يكون المراد ذبح وتحرير كل رقبة لانه لا يقال المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وحينئذ يكون عاما بهذا

المعنى كما جعل متناولا لكل هذا الجنس اولا فلذا كذا عاما وهو هذا القسم والما فرع عرف النكرة واقادتها العموم
والخصوص ذكر فيها استشهد لاعادة النكرة وهنا اربعة اقسام كلتا معرفتان او نكرتان او الاولى معرفة
والثانية نكرة او بالعكس فقال فاذا اعيدت النكرة نكرة فى الكلام كانت النكرة الثانية غير النكرة الاولى بان
يكون المراد بالثانية غير المراد بالاولى لانها لو كانت عينها كان المناسب ان يعرف لانه معهود سابق فى الذكر
واذا اعيدت النكرة معرفة كانت المعرفة عينها لان الاصل فى اللام العهد ويمكن ههنا حمله عليه والمعرفة
اذا اعيدت فكذلك فى الوجود اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كانت الثانية غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت
عينها لما ذكرنا فالاعتبار بتنكير الثانية وتعريفها واعلم ان هذا هو الاصل عند عدم استعمال الكلام على ما يقتضى
خلاف ذلك من القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله

وكقولهم تمرة خير من جرادة ولو انزل علينا آية من ربنا فاذا هى نزل آية ومنه باب التاكيد اللفظى وقد يعاد النكرة
النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انا اله الكم اله واحد قال ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى لكم مع العسر يسرا لا يغلب
الى قوله الا به ولم يرد اعادة الجملة الاولى فيجب ان يذكر القارئ فى اوائل بغلب عسر يسرين وكذا روى عن رسول الله صلعم
انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا مبنى على ان لا يكون
الجملة الثانية تاكيدا للاولى وحينئذ يكون التنكير فى اليسر للتفخيم وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم فيه على
الجعل الذى يعرفه كل احد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاول بخلاف العسر اما اذا كانت تاكيدا لها فتقريرها

فى النفس فى تمكنها فى القلب فلا بد الاعادى ان يغلب اليسر كما لا بد فى قولنا ان مع زيد كتابا ان يغلب ان مع زيد كتابا
لانها اذا كانت تاكيدا للاولى يجب ان يكون معنى الثانى غير معنى الاول واشار الى ذلك بقوله واعلم ان هذا تاكيد صحيح
باعتبار اللفظ لكن يجوز ان يقال لم تكرر ليشمل بدل ح على نعت باعتبار التنوين فيه للتنكير ولم اقرا لفظ
مقيد بصكين مرتين وذكر اذا ادى صكا على التنوين فاقر عندهم مرتين بالف فى ذكر الصك
يجب الف واحد بالاتفاق لان الثانى هو الاول لكونه المقر معترفا بالمال الثابت فى الصك ولم اقر به الا مرة
اى غير مقيد بالصكين ان اقر بحضرة شاهدين بالغم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالصك غير بيان
للسبب يجب الفان عند ابى حنيفة رض شرط مغايرة المشهد به فى المجلسين وفى رواية
وشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاولى كما اذا كتب الف صكا واشهد
على كل صك شاهدين وعندهما يجب الفان لدلالة العرف على تاكيد الحق بالكتابة فى السهو الا ان يختلفان

الألوكة
www.alukah.net

الواجب الف بالاتفاق على تحريم الكرخي فان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم الجملة
ومنها اي ومن بكر تعم بالصفة اراد بالصفة الصفة المعنوية لا النحوية ولذكر حر حوافي قولهم ربّ ليلة
اتيتكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذكر مع انه مبتدأ واحسن خبر واراد
انها ما عنا واصل الوضع للخصوص كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة على ما سبق ذكره ولكن الظاهر ان
عموما بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبد دخل الدار
فان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا سواء كانوا مجتمعين او متفرقين على الترتيب عتقوا جميعا وان
قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لا يعتق الا واحد وهو العبد الاول ان ضربهم على الترتيب والا
فالخيار الى المولى فالوا في الفرق بين المثالين ان في المثال الاول وصف اي وصف اي بالضرب فصار علما وفي الثاني
قطع الوصف عنه لفظ الضرب فيه انما اسند الى المخاطب لا الى النكرة التي بينا وهاهنا فان ايا ولو اضيف الى المعرفة
يصلح للكل والبعض مع ان الحكم على سبيل البدل ولو كان معرفة بحسب اللفظ وهذا الفرق مشكل وجهة النحويان
في الاول وصفه بالصادرية وفي الثاني وصفه بالمضروبية لم اراد بالوصف الوصف المعنوي ولم اراد بالوصف
النعت النحوي فلا نعت في شيء من المثالين لفقد الجملة صلة او شرطا لفقد ايا هاهنا موصوفة او شرطية باتفاقهم فالفرق
بان الاول وصفه والثاني قطع الوصف تحكم وهاهنا فرق آخر بين المثالين وهو ان ايا لا تبنا ول الا الواحد المنكر
اذا كان مضافا الى المعرفة اما اذا كان مضافا الى النكرة فقد يكون للواحد نحو اي رجل يا بني فلم يرد به اي اذا
فصر هذا الجنس رجلا رجلا وللاثنين مثنى اي رجلين اي اذا فصل رجلين رجلين وللجمع نحو اي رجال اي اذا فصل
هذا الجنس رجلا رجلا فقولهم لا يتبا ول الواحد المنكر ليس على اطلاقه الا نرى ان المضاف الى المعرفة
لان كلامنا في اي عبيدي ضربته فهو حر وضربته في المثال الاول لما كان عقبه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه اي بضرب
الواحد المنكر قطع النظر عن العبد فعتق كل واحد بانه حقق فلم لا يقع الوصف لان معناها باق وهو جهة
ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن العبد ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد ليس البعض اولى من البعض
يبطل قال المصنف اي الكلام بالكلية والظاهر ان الضمير عايد الى الوصف وحاصل كلامه اي انا لو اعتبرنا
منكرا في المثال الاول ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية ولم يعتق واحد من واحد يلزم الترجيح
بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق وهو خلاف ما ذكرنا وفي المثال الثاني ثبت للواحد
من غير عموم ويخير فيه الفاعل لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية باختياره بخلاف
المثال الاول لانه انما يعتق التخيير في متعدد ولا تعدد في المفعول هنا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مثل الثاني
بحيث لا يتصور فيه التخيير ايضا مثل اي عبيدي وطيته دائما كرا وعضه كلبك فهو حر فانه لا تخيير فيه للفاعل
هنا وايضا لان احتمال التركيب معنى التخيير لا موضع له في كون الوصف سببا للعموم والا لزم ان لا يكون قولهم
اي عبيدي ضربته ايضا عاما لانه يمكن ان يكون المراد منه اي فاضرب احد عبيدي ويمكن ان يقال ان

الفعل وصف لاي ونحو عام بعبارته لانه متعدد بتعدد فاعله في المثال الاول بخلاف المثال الثاني فان
الفعل فيه ليس بعام بعبارته لعدم تعدد فاعله وانما هو عام بالضرورة والضرورة تقدر بقدرها تحقيقا
اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته وعيناه يكون له فاعل معين يمكن منه
التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبر بتاويل هذا نظير الثاني فان التخيير للمخاطب الفاعل ممكن بلهنا لكن
لا يمكن ان اكلوا واحدا من اكل واحد فلا يدل على العموم وفيه نظر ايضا ومنها من ومتى يقع خاصا اذا كان موصوفا
او موصولا كقولهم من يستعمل البكر يندم ومنها من يستعمل البكر يندم من نظر البكر ووقع من عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو
من دخل داري فهو حر او للاستفهام نحو من في الدار اي انه دخلها خالدا او جابر الى غير ذلك وكذلك يكون من ايضا عاما اذا كان
استفهاما نحو من في الدار اي ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فيفيد العموم لكن عدل في الصورتين الى الفظ من
احترازا عن التطويل المتعسر والتفصيل المتعذر فان قال وشاء من عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وان شاء بعض
من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل عتق الكل عندها عملا بكلمة العموم ومن الشرطية ومن الجارة للبيان
ومعناه ان يكون قبل من او بعدها مبهم يصير اطلاق المجرور بمن عليه نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
فانه يصح اطلاق الاوثان على الرجس وغيره اي صيغة بعمهم الاولى او هو احترازا عن وقع الاعتاق على
الترتيب والا فالاختيار للمولى لان من للتبعيض اذا دخلت على ذي ابعاض وهذا الاستعمال شايع كثير
وهو اذا كان مجرورها ذا ابعاض ويكون هناك شيء طاهر او مقدر بعض المجرور ومن نحو قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة ونحو اخذت من الدراهم شيئا فيحمل على التبعيض عالما بوجود قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كقولهم فاذن
لمن شئت منهم وكقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لكن المثال الثاني من هذا القبيل بخلاف المثال الاول فان قرينته
اسناد المشية الى ما هو من الفاظ العموم مع كونه المشية صفة الفاعل المفعول تؤكد العموم وترجح البيان
كما في نحو من هذا الخبز فان من فيه للتبعيض وفيه نظر لان الظاهر ان من فيه لابتداء الغاية والمراد منها جمع
المسافة لا النهاية لفساد المعنى لو قلنا من لابتداء النهاية اذ ليس لها ابتداء ولا انتهاء ومعنى من الابتدائية
ان يكون الفعل المتعدي بمن امتدادا نحو السير ويكون ابتداء ذلك الفعل والجود بها او يكون الفعل
المتعدي بها اصلا للشيء الممتد نحو خرجت من الدار فان الخروج ولو لم يكن شيئا ممتدا لكنه اصل لذلك الشيء
الممتد وهذا المعنى ظاهر في اكلت من الخبز على ان المحققين من ائمة اهل اللغة قالوا ان اصلها ابتداء الغاية
والبواقي راجعة اليه ولانه اي التبعيض متيقن ومراد ان من الجائز تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض
متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وصول البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض
اخذا بالمتيقن وتركا للمحتمل المشكوك فوجب رعاية العموم والتبعيض في من الجارة في المسئلة الاولى وهي من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر هذا المذكور رعاية العموم والتبعيض مراعى لان عتق كل من العبيد تعلق بمشيته
مع قطع النظر عن غيره وكل واحد منا العتق بهذا الاعتبار اي بقطع النظر عن بعض العبيد

الألوكة
www.alukah.net

فبعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل فقط
التبعيض بالكلية على تقدير تعلق المشية بالكل دفعه ظاهر لانه من شاء المخاطب عتقه ليس بعض
بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فلانه ولو صدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه
لكن تعلق مشيته بكل واحد من العبيد على الانفراد من هذا الكلام امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر اعتاقه
الكل بتعلق المشية بالكل وحيث هو كل ومنها ما هي غير العقلاء غلب بعضهم وعند الاكثر ان ما للعقلاء وغيرهم
ولا يجب قراءة جميع ما يتسر كعموم ما لان الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لا
الاجتماع والا ينقلب المتيسر متعسرا وقد يستعار لمن كقوله تعالى والسماء وما بناها على الاصح فان قال له
كان ما في بطن غلاما فانت حر فولدت غلاما وجارية ثم بعتق لغة المراد من وقوع ما في بطن الكل اي
جميع ما في بطنها لعموم ما والعلم ليس جميعه بل بعضه ولو قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق
ما دونها اي دون الثلث عند ابي حنيفة رح وعندهما تطلق ثلثا وقدم رح قولهما اما وهم في ابي حنيفة رح
فلانه لو كان للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث اما وهم قولها فلانه اما عام وهو للبيان ومنها
كل وجميع ما هما محكمان في عموم ما وخلافه على ما اراد وان العموم بمعنى انها لاحد معان خاصة بان
قيل كل رجل وجميع الرجال وبرأ واحدا بمعنى انها لا يقبلان التخصيص اصلا لان قولهم لفلان كل شيء و
قولهم لفلان ثوب او ثياب مخصوص على انه فخر الاسلام قال لفظة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من وحيث يطلق على
الواحد ايضا فان دخل الكل صوابه كل بلا لام اذ لا اضافة اليه على النكرة بمعنى اضافته اليه فلعموم الافراد
ولو دخل على المعرفة فللمجموع اي الجميع لان قولك ولهذا يصح لغة يقال كل رجل يسعه هذه الدار يدخله وكل الرجال
ويصح كل الرجال بحمل هذا الجمع بخلاف كل رجل قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قلنا بناء على ما ذكر كل واحد من دخل من ملسنا نكرة موصوفة
لا موصولة هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشر معا لا مستغرقين والا لكان العقد للاول خاصة يستحق
كل واحد من العشر الداخلين معا النقد الذي كل واحد قطع النظر عن غيره فكل اي فكل واحد من تلك العشر
اول بالنسبة الى المتكلف الذي لم يدخل معهم لتعذر دخوله اولا بعد فتح الحصن. ودخل العقد الداخل اولا
يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من لبس بداخل اصلا بخلاف ودخل هذا الحصن اولا فله
الف فكل واحد دخل اولا منفردا يستحق الالف ولو دخله جماعة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء
لان عموم من لبس على سبيل الانفراد بدل عموم الجنس ولما لم يتحقق دخول احد اولا وانا لا نجد ان
نجعل من استغراقا عن الكل او الجميع ليكون لكل واحد منهم او لجميعهم نفل واحد لان عموم كل على سبيل الانفراد
وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت لضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا يكون بينهما
مشاركة يصح الاستغراق معها ولما فرق لكونه لو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل والاول

عبان عن الفرد السابق على كل ما عداه وهو معناه الحقيقي ولا تعدد فيه ويجوز حمل الاول على هذا
المعنى في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله كذا اصاد الكل اليه اقتضى كل عموم مالك وهو العموم الافرادي
ليلا يلغو الكل فيقتضي كل العموم الافرادي في الاول فيتعذر الاول لاقتضاء كل الغاء في المضاف اليه وهو
من دخل اولا فله يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي الذي لا تعدد فيه فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتكلف سواء كان سبوقا بالغير او منفردا وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشر فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاد مع صفة الاجتماع ولم يدخلوا فالذي يستحق
الاول النفل لان هذا النفل لاظهار الجلادة والتعرض على الشجاعة ولما استحق الجماعة بالدخول اولا فالاول اصل
اولى لان الجلادة في دخول وصل اقوى فيصير جميع مستعار الكل اي يكون مجازا او قرينته ما ذكرته الآن هكذا
قال فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذكر جمعا نيز الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحق النفل العموم
الجميع ولو دخلوا فالذي استحقه الاول منهم لحمله على المجاز ولا يمكن ان يقال في جواب الاعتراض ان
دخلوا معا حمل على الحقيقة ولم يدخلوا فالذي او دخل واحد فقط حمل على المجاز لان امتناع الجمع
نيز الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الاداء لا بالنظر الى الوقوع وقلنا قد يحقق الجمع بينهما بالنظر الى الارادة
فيصح الجمع نازة على الحقيقة ولذي على مجاز وجوابه ان جمعا على ما ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق
على صفة الاجتماع للقرينة المذكورة المانعة عن ذكر وليس ايضا مستعار المعنى كل من دخل اولا واحد يستحق
كل واحد من النفل عند الاجتماع للقرينة على ذكر بدليل ما ذكر السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد تحكما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل هذا الحصن اولا لان كلا
الافرادي بدل على امرين بمعنى ان يكون مدلوله مجموعا لا بمعنى ان كل واحد منهما مدلوله على الانفراد حتى يكون
مشتركا بينهما والامر الاول استحقاق الاول النفل سواء الاول واحدا او جماعة والثاني انه اذا كان الاول
جماعة يستحق كل من هم نفلا تاما وبهذا بزال الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر
وبزال الامر الثاني اذ لا دليل هنا يدل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد نفلا تاما فعدم
استحقاق كل واحد والجماعة تمام النفل معتبر لعدم الدليل على ان استحقاق لا لانه معتبر في المعنى المجازي حتى
يلزم ان لا يكون الامر الاول مجزيا او استحقاق الجماعة على صفة الاجتماع نفلا ليس على المجاز لان ذكر معنى
جميع الحقيقي لانه داخل في عموم المجاز بمنزلة حكاية النفل المثبت لا مع النفل المحكي عنه في جهاته و
اقسامه لان النفل المحكي عنه واقع بالضرورة على صفة معينة فلا عموم فيه وانما العموم في الحكاية بان حكى
الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهر العموم نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم بين الكعبة فلم يعب صلوة النفل
والفرض الا بدليل فيكون هذا في معنى المشترك فيما مدار فيحتاج الى القاء ما يحتاج المشترك اليه ليترجح
بعض معانيه للعمل به فان ترجح بعض المعاني بعد الكتاب فلا كلام المطلوب ولم يثبت النشاوي فالحكم

الالوكة
www.alukah.net

في البعض ثبت بفعله صلعم وفي البعض الآخر بالقياس فعند الشافعية لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض هيطان الكعبة ويحل فعله صلعم على النفل والحنفية يقول لما ثبت جواز النفل بفعله والتساوي بين الفرض والنفل ثابت في امر الاستقبال فثبت الجواز في الفرض قياسا فان قلت قوله صلعم قضى بالشفعة عام باللغة فاجاب عنه بقوله واما نحو قضى صلعم بالشفعة للجار فليس وهذا القبيل اى من قبيل حكاية الفعل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى وفيه نظر لانه مرفوع قوله صلعم قضى بالشفعة ليس الا الاخبار عن النبي صلعم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا ولان الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار سواء كان سريكا ام لا قال المصنف ولين سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام وفيه نظر لانه على تقدير تسليم انه حكاية الفعل هو قضاؤه صلعم بالشفعة لا يكون الجار عاما هو روى ان قضاءه انما وقع في بعض الجيران ولا يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم وهي الشفعة ثابتة للجار لانه حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه وعلى بعضهم ان حكاية الفعل تعم الفعل وهو الصواب لانه عدل عارف باللغة وبالمعنى والظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره او قطعه وانه صادق فيما رواه والعموم وصدق الراوي يوجب اتباعه بالاتفاق واحتمال انه ظن العموم باصتمان او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى كذلك والاحتجاج بالمحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لانه المحكي غير قادح في عمومه لانه خلاف الظاهر عدله وعدالته والظاهر لا يترك بالاحتمال فلان لا يحتمال ضرورية وحينئذ يلزم ترك كل ظاهر مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سوال او حكاية انما لا يكون ذلك اللفظ مستقلا وذكر بان لا يكون مفيدا بدون اعتبار السوال والحكاية او يكون ذكر اللفظ مستقلا وحينئذ اى حين اذا كان اللفظ مستقلا اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال ان لا يبتدأ اى ابتداء الكلام غير دال على السوال او بالعكس وهو الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الحكم فهذه اربعة اقسام لا زايد عليها اذ لا يجوز ان لا يكون اللفظ الوارد بعد السوال قطعا في الابتداء ولا يحتمل الجواب نحو البين لي علبك كذا فقول بلى فبلى غير مستقل ومختص بالجواب نفي سابق استفهاما او خبرا او كان لي علبك كذا فقول نعم فنعم غير مستقل ومقرر لما سبق فكلام موجب او منفي استفهاما او خبرا ونحو سها فسجد وزني ماعز فرجم هذا مثال للمستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعالى تغدى معي اذا قيل لك فتغدى فقلت مالي من تغد وتعشى ولا اتغدا حتى غدا ولا اتعشا لانه طعام بعينه فقال لم تغديت فلذا غير زيادة على مالي السوال هذا مثال للمستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو لم تغديت اليوم فكذا في جواب تغدى معي مع زيادة على القدر الواجب في الجواب وهذا مثال للمستقل الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وهو ظاهر وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا فيكون كلاما مفيدا حملا للزيادة الملفوظة وهي اليوم هنا على الاتاني وهي انه تحدث بالتغدي في ذلك اليوم بذكر الغداء المدعو اليه او بغير معه او بدونه

وهذا على تقدير الابتداء لا على تقدير الجواب لانه يلزم منه العار الزيادة ولو قال نقول ان تغديت اليوم فلم كذا عينت الجواب صرف دبابة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه وعند الشافعي رح يحمل على الجواب عنه وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا ان المتكلم اذا تلفظ باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره على السبب سواء كان ذكر السبب سوالا ام لا مثال الاول قوله صلعم لما سئل عن بيع بضاعة حلق الماء طهور الا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ومثال الثاني كما روى انه مر بشاة ميمونة فقال انما اهاب دبغ فقد طهر ففي هذا تبين الصورة تبين العبرة لعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهورية كل اهاب لخصوص السبب فيحكم بطهورية بئر بضاعة فقط وبطهورية اهاب شاة ميمونة ثم اشار الى الاستدلال بالاجماع على ان العبرة لعموم اللفظ فقال فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير فحص عن تاخر العام عنها فيكون ذلك اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ منها آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر ومنها آية اللعان نزلت في هلال بن امية وكالحدثين المذكورين فان قلت لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لقرينة العام الى جميع الافراد بالسوية قلت الملازمة ممنوعة لان السبب قد يختص عن غيره ما يمنع من اخراج اللفظ بدخول في الارادة الا بدليل يدل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره فصل في ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتها لها حكم المطلق وهو الشايع في جنسه بمعنى انه ضد الحقيقة محتمل لحصص كثيرة مندرج تحت اسم مشترك عن غير شمول والتعين ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد وهو الذي اخرج عن الشيوع بوجه ما حكمه ان يجري على تقييده فاذا ورد اى المطلق والمقيد لبيان الحكم فان اختلف الحكم كالحمل المطلق على المقيد نحو اطعم رجلا واكس رجلا عاريا الا في متن قوله اعتق عن رقبة ولا تملكني رقبة كافرة اى في كفر موضع يكون الحكمان مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان لفظ الحكم ايجاب الاعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وهو يستلزم لنفي اعتاقها لان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك وفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار قوله ولا تملكني رقبة كافرة كقوله لا تعتق عن رقبة كافرة وهذا يوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة والى هذا اشار بقوله فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة محل المطلق على المقيد والمراد بحمل المطلق على المقيد تقييد المطلق بقيد المقيد لكن لو كان القيد موجبا فيقيد المطلق بايجابه ولو كان منفيا فيقيد بنفيه وفي المثال المذكور قيد الكافرة منفي فيكون قيدا لايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهي المؤمنة ولو لم يحمل فان اختلف الحكم كالحانث اليمين وكفارة القتل الحمل المطلق على المقيد عندنا وعند الشافعي رضه يحمل سوا اقتضى القياس ذلك او بعضهم اى بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه لو اقتضى القياس حمله عليه ولو لم يحدث الحاكم به كصدقة الفطر فان

الألوكة
www.alukah.net

دخلا اى النص المطلق والمقيد على السبب كحادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان الراس سبب لوجوب الصاع فى صدقة الفطر واحدهما بالنصين يدل على ان الراس سبب والثانى يدل على ان الراس المقيد هو راس المسلم سبب لم يحمل المطلق على المقيد عندنا بل يجب العمل بكل منهما بان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اذ لا تنافى فى الاسباب فيمكن الجمع بينهما خلافا له اى للشافعى فانه حمل المطلق على المقيد وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم مع اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رض وهى ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وهو وجوب صوم ثلثة ايام مطلق فى القراءة المتواترة ومقيد فى قراءة ابن مسعود وهى قراءة مشهورة بنزل منزلها على الكتاب بخلاف قراءة ابى فعدة من ايام متتابعة فى قضاء رمضان فانها شاذة لا تنزل منزلها على النص وانما لم يشترط الشافعى التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة غير المتواترة سواء كانت مشهورة ام لا فالمثال المتفق عليه قول صلعم فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى ستين متتابعين يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق للتناع الجمع بينهما لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لهوا فقتها المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به هذا الحكم اذا كان الحكم مثبتا فان كان الحكم منفيا نحو لا يعتق رقبة كافرة لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا لامكان الجمع بينهما واشار الى خلاف بقوله فلا يعتق اصلا ثم ذكر احتجاج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد فلو كان عند اختلاف الحكم او جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بقوله ان المطلق سالت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فكان اولى للعذر السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اى نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا مع اتحاد الحادثة والحكم كما فى ثلثة متتابعات وههنا لا تعارض لامكان الجمع بينهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم ذكر الدليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اضمر القياس بقوله ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط اى التخصيص بالشرط فكما ان التخصيص بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه كذلك التقييد بالوصف يوجب ولما كان النفى مدلول ذلك المنصوص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب النفى اى نفى الحكم عما عداه فى المنصوص المقيد وفى نظير بطريق القياس كالكفارات مثلا فانها اى الكفارات حق الله والدليل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد قوله تعالى لنساء اسرائيل ان تبذلكم نسوكم فان الآية تدل على ان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل فان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وفيه نظر لان الآية انما تدل على ان السؤال عن القيود غير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان المطلق يوجب ذلك ولا سيما اذا ابرز فى موضع العفو وقال ابن عباس انتهوا امر الله وابتغوا ما ابتغى الله اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد لكن هذا ليس بحجة على الخصم لان قول الصحابى ليس بحجة فى الفروع فكيف يكون حجة فى الاصول اللهم الا ان يقال انه

من اهل اللغة واكثر اللغات انما ثبت بقول اهلها ان معنى هذا اللفظ كذا ولا يقدح فيه احتمال كونه مبنيا على احتمال فى افادى الظن والا لما ثبت مفهوم شئ من اللغات او يقال ذكر قول ابن عباس ههنا ليدل على انه من جملة المجتهدين الذين ذكرهم فى قوله وعامة الصحابة ما قيد والهات النساء بالدخول الواقع فى الربائب فى قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان قوله من نسائكم الآية قيد لقوله وربائبكم ولا يكون قيدا لقوله وامهات نسائكم لاجماعهم على ذكر ولانه يلزم لزوال حكمة والاصل فى خطاب واحد معنيان مختلفان وذلك لان من على التقدير الثانى للبيان وعلى التقدير الاول لابتداء الغاية وفيه نظر لان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى بجواز ان يكون الدليل الحامل فى تلك الصورة والمانع الدليل واجب بالمكن وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان فيلزم العمل بكل واحد فى محله ولو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه بدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفى الحاق المقيد بلزم ابطال الثانى اما اذا لم يمكن العمل بهما وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فحمل المطلق على المقيد ولا يعكس لانه يلزم من العمل بالمقيد العمل بالمطلق ولا يلزم من العمل بالمطلق العمل بالمقيد فحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد فيدل الدليل النافى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا ثم شرع فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل اقتضى القياس بقوله والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى وذلك العذر قوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة بدل على الحاق المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون حكما شرعيا فكيف نعدى من الاصل الى الفرع ولا بد فى القياس من كون المعدى حكما شرعيا وفيه نظر لان عند الشافعى حكم شرعى بناء على ان التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قيل فتحرير رقبة ولم يقل مؤمنة جاز تحرير الكافرة فلما قيل مؤمنة لزم منه نفى تحرير الكافرة فيكون النفى مدلول اللفظ فان قلت المعدى هو القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ان يعدى القيد وهو قيد الايمان مثلا فيثبت العدم ضمنا لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد اى اثبات الحكم وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوصف فيها القيد وعلى النفى اى نفى الاجزاء فى غيره وهو الرقبة الكافرة فالقيد يدل على هذين الامرين وهذا اسامح منه فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم لزم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى والا لتناقض قوله هذا لما تقدم مرارا انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة اصلا والسارق يدل على ان هذا البيان وباب مجاز ان الخصم يسلم بعض مقدماته والاولى وهو اجزاء المؤمنة حاصل والمقيس هو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو فتحرير رقبة فلا يفيد تعريفه فى اى التعريفين فى الثانى وهو النفى فى غير فقط اى لان الامر الاول فتعريفه القيد تعريفه العدم بعينها ولو كانت غيرها اى غير تعريفه العدم بحسب المفهوم فهى اى تعريفه العدم مقصودة منها اى من تعريفه القيد قصدا اولا بالاضافة فيكون تعريفه القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة لانه عدم اصلى وابطال اى وابطال الحكم

الألوكة
www.alukah.net

الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تع في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع وجود النص وشرط القياس ان لا يكون نص في المقيس حال على الحكم المعدى او على انتفائه ودلينا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا اجزاء غير المقيد وهو ناطق بالحكم في المحل سواء كان وجد القيد او لم يوجد وان كان المحل في غير حق الوصف خالفا في النص وهذا الابيض واستدل في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد لانه اقتضى القياس حمله بان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام عليها قطعية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يحتمل بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فبقيد المطلق بالقياس على العام والجواب عن استدلاله بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقولكم وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا لجواز // بالقياس لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي ودلينا في مسئلة حمل المطلق على المقيد يثبت القيد للمطلق ابتداء بالقياس لا انه قيد المطلق اولا بالنص ثم قيد بالقياس ثانيا فيصير القياس حينئذ هنا مبطلا للنص فلا يكون كتخصيص العام وفرق ظاهر بين الكفارات فان القتل اعظم الكبائر فيحتاج ان يشترط في كفارته ايمان الرقبة ولا يشترط في غير من الكفارات فان تغليظ الكفارة بقدر تغليظ الجناية وهذا مانع آخر يمنع تقييد المطلق بالقياس ثم اشار الى الاشكال الاول في المحصول علينا بقولهم لا يقال انتم قيدتم الرقبة في هذه المسئلة بالسلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فاقد جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كما مر المطلق لا ينصرف الى ما لا يجوز فيه لا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قولهم صلعم في خمس من الابل ذكوة بقولهم صلعم في خمس من الابل السائمة ذكوة مع انهما في السبب وهو كونهما نصا لان المطلق لا يحمل على المقيد ولان الحادثة الحاكية اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقد تم قولهم واشهدوا اذا تبايعتم يقولهم واشهدوا ذوي عدل منكم وقولهم فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثة شهر ان قيد الاسامة سامت الماشية تسوم سوما اي رعيت في سايمة وجمع السايم والسائمة بهمة سوائم وسمتها انا اذا اخرجتها الى المرعى انما يثبت بقولهم صلعم ليس في الجواميس والعوامل والعلوفة صدقة لا يحمل المطلق على المقيد وقيد العلة انما يثبت بقولهم ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لا يحمل المطلق على المقيد **فصل** حكم المشترك التامل في نفس صيغته وفي غيره من الادلة والامارات حتى يترجح احد معانيه فان قلت لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه عند التوقف وتامر فيما يصدر به توجيه احدهما فاجاب عنه بقوله ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد سواء كان له معنيان او معان وتحرير المرء انه ان ثبت بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او من معانيه فيكون النية متعلقة بكل واحد واحد منها لا بالمجموع كما يقال رايت العين ويراد به عين الميزان والباصرة والجارية وغيرها وذكر في الزاد الجون اي الاسود والابيض وافرات هذا اي حاضت وطهرت والقرء

بالفتح الحيض والطهر فقيل يجوز وقيل لا يجوز في النفي لا في الاثبات ثم اختلف القايلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرينة ولاحمد على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك والعام عنده قسمان قسم يتفق الحقيقة وقسم يختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل يجوز لكن ليس في اللغة وقيل لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا وهو اختيار المصنف وهذا كله فيما امكن الجمع بين معنييه واما اذا تعذر كالامثلة المذكورة فلا خلاف في انه لا يجوز استعماله في معنييه لما مر // كصيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة ان قلنا انها مشتركة بينها لا حقيقة لانه لم يوضع اللفظ للمجموع حتى يكون استعماله فيه استعمالا في نفس ما وضع له اللفظ فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس ما وضع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق ولا يجوز ان يقال كما انه موضوع للمجموع موضوع لكل واحد وحينئذ يكون الملازمة ممنوعة لان استعماله في المجموع من حيث انه مجموع استعمال في بعض معانيه ولا نزاع فيه ولما ابطل المصنف في شرحه استعماله للمجموع ورد عليه اعتراض وهو انه لا يبطل باستعماله في المعنيين حقيقة انه يدل على المجموع من حيث انه مجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع واجاب بان الدال به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا على انه جزء المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين وهو كذلك فاجاب عن ذلك في الشرح بقوله ولزم وجود الاول وهو وضعه لكل واحد بدون الاخرى بشرط انفراد عن الاخر او وجود الثالث وهو وضعه لكل واحد مطلقا اي مع قطع النظر عن الانفراد عن الاخر والاجتماع معه وقد ابطل وضعه لكل واحد بشرط الاخر حيث ابطل المجموع وعلى كلا القدرين ثبت المدعى وهو انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد حقيقة واما على الاول فظاهر لانه اذا كان موضوعا لكل واحد بشرط انفراد عن الاخر فلا يكون استعماله فيهما حقيقة واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى وكل وضع يوجب لزوم الدال باللفظ الى المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل واحد من الوضعين في استعمال واحد ينافي اعتبار الاخر لانه يلزم منه ان يكون كل من المعنيين مرادا وغير مرادا في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة ويلزم منه ايضا انتفاء الوضع الذي هو التخصيص عند ارادة المعنى الاخر فلا يجوز استعمال اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة هذا معنى كلامه وكانه فهم من تخصيص اللفظ بالمعنى قصر المخصص عليه المختص به فيكون معنى الوضع على هذا جعل اللفظ بالمعنى بحيث يقصر على ذلك المعنى ولا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدايما لا يمكن الا باعتبار وضع واحد ولا يمكن اعتبار وضعين والا لزم ما ذكرنا من الفساد ين وليس المراد على ما فهم لان لفظ تخصيص الشيء بالشيء مشترك بين المعنى المذكور كما يقال في قولك مازيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا عن غيره بالحصول للمخصص به كما يقال في ايالك لغير معناه تخصك بالعباء وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي جعل اللفظ منفردا بذكر المعنى من بين الالفاظ وهذا لا يوجب لزوم الدال باللفظ الا ذكر المعنى //

جواب

فللمعترض ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا فيستعمل ان في هذا المعنى وغير استعماله
في الآخر وان مع استعماله في الآخر والمستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة والا يستعمل المشترك
في اكثر من معنى واحد مجازا لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وهو باطل ما سياتي لنا ان شاء الله
وبيان الاستلزام على تقدير المصنف انه كما يراد بالمشترك المجموع واللفظ غير موضوع له وكل واحد من
المعنيين مراد واللفظ موضوع له لزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في استعمال واحد وفيه نظر لان
ارادة المجموع في المشترك ليس الا ان كل واحد من المعنيين وليس فيه مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من
المعنيين وحيث لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فلو التزم بان فيه مجموعا كان
كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع اذا اريد المجموع دخل كل فرد فيه وهو ليس موضوعا له فان قيل في قولنا ان الله وملائكته يصلون
على النبي الآية يستلزم استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بعد الآية فالاولى ان يذكر اول الآية
كما اشار الى اصرها الفر يستلزم انما يتم باولها كما لو جوابه انما يتم باخرها والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
استغفار وقد استعمل المشترك في اكثر من معنى واحد فلنا لا استدراك في الآية للسياق الكلام والاحاب
الاقتداء اي اقتداء المومنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله فلا بد من ارتكاب معنى الصلوة الجمع لانه
لو قال ان الله يرحم والملائكة يستغفرون لهذا الذين ادعوا له لكان الكلام في غاية الركاكة لهذا الجواب
الاقتداء انما هو بالجمع والتخويض على ما صدر عن المقتدى به وفيه نظر لانه انما يلزم الركاكة وعدم اجزاء الاقتداء
عند اختلاف معاني الافعال المذكورة اذا لم يكن بينها جامع وهو المقصود بالاجاب وفي الآية الجامع ثابت
للمراد لان الله يرحم النبي ويوصل اليه كل الخير ما يليق بعظمته وملائكته يعظمونه بما وسلم فانوا انها
الموصوف بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه وكذلك فوقكم فلا بد من ارتكاب معنى الصلوة والجمع ممنوع
عاذكرنا لكنه اي لكن معنى الصلوة يختلف باختلاف الموصوف حيث قالوا الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
استغفار ومن الناس دعاء فالصلوة معناه الحقيقي الدعاء ومن لوازمه الرحمة كسائر الصفات فانها تختلف
باختلاف الموصوفات كما قيل في قوله تعالى يحبهم ويحبونه لان المراد بالمحبة لازمها والا لازم هو اصل النوال
ومن العبد الطاعة الاحسب الوضع اي لان موضوعه لمعاني مختلفة باوضاع مختلفة ليلزم الاشتراك
التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمال اللفظ فيما وضع له قال المصنف اي بالحسنة التي يكون
الوضع بتلك الجهة وانما قيد بذلك ليشمل الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ولكن لو قال بدل قوله
فيما وضع له في وضع اول اي باعتبار وضع اول لكان شاملا ايضا للحقايق الثلث ولا حاجة الى تلك العناية
وهذا القيد ما خوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من القيد اللفظ "
نظرا ان فاللفظ ولم استعمل في غير اي في غير ما وضع له ويحتاج ههنا ايضا الى ذلك القيد وهو الحيثية

آمنوا

والصلاة

قوله فا

فلو قال في غير وضع اول على وجه يصح لكان شاملا ايضا للمجازات تلك الحقايق ولا حاجة الى تلك العناية
لعلاقة بينها والمجاز والعلاقة هي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين الموضوع له والعلاقة قد تجرد وهو
حقيقة ايضا للوضع الجديد لان الاشكال الصحيح في الغير بالعلاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما
وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من اقسام المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار
واما المنقول عنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول ولم يكن مجازا فيه حتى هجر الاول وفهم معناه
بلا قرينة بينه وبين الموضوع له وهو حقيقة في الاول وهو الموضوع له مجاز في الثاني وهو المعنى المجازي من
حيث اللغة وبالعكس اي مجاز في الاول حقيقة في الثاني وحيث انا قال او انا نسب الى الناقل للنوع وصف
المنقولية انما يحصل من جهته وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح وسمته اي عن المنقول ما غلب في بعض
افراد الموضوع له لا في غير كما في القسم الاول حتى هجر الباقي عن افراد الموضوع له كالدابة مثلا لذي الاربع خاصة
وهو في الاصل لكل ما يدب على الارض ثم حيث اللغة وانه من افراد ما يدب على الارض اطلاقا على الفرس
بطريق الحقيقة لغة لكن اذا خصت الدابة به اي بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو كل ما يدب على الارض
صارت الدابة مجازا اذا اريد به غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت
كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول وصارت اسما له وحاصل كلامه ان
المعنى الثاني لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني باعتبار الوضع
الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني باعتبار الوضع الثاني كالصلوة حقيقة لغة في الدعاء مجاز
في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا ولو كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول فاطلاق اللفظ على ما يلوين
افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة باعتبار
الوضع الاول مجاز باعتبار الوضع الثاني ولو كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فاللفظ حقيقة باعتبار
الوضع الثاني مجاز باعتبار الوضع الاول مثل لفظ الدابة في الفرس لو كان باعتبار انه من افراد ما يدب على
الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان باعتبار انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ
لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه اي في المنقول
ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه اي على المعنى الاول اي على افراده التي يوجد فيها المعنى الاول كما في
الحقيقة فانه انما يعتبر فيها المعنى لتصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذكر المعنى والصحة اطلاقه اي
المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فانه يعتبر فيه المعنى الاول وهو المعنى
الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المجازي فيصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذكر المعنى وهو
ملابس له بنوع علاقة كما بيناها بل باعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما لو لم يرجح هذا الاسم وهو ولوعه
على غيره من الاسماء في خصوصه اي بخصوص هذا الاسم بالمعنى الثاني فان وضع لفظ الكلابة لذوات الاربع

الألوكة
www.alukah.net

اولى واسبب ووضع الجدار لها لوجود معنى الريب فيها فالتناسب امر معنوى فى وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على ما يوجد فيه ذلك التناسب ولهذا لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال
ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس بمرعى فى الخمر لصحة الاطلاق على كل ما
يوجد فيه المخامرة بل الاحرى المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فيطلق بناء على
ما ذكر الاسد على من يوجد فيه الشجاعة مجازا لاعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اللفظ على كل ما
يوجد فيه لا دم المعنى الاول بخلاف الدابة فانه لا يصح اطلاقها فى العرف على كل ما يوجد فيه الريب وبخلاف
الصلوة فى الشرع فانه لا يصح اطلاقها على كل دعاء لكن اعتبار المعنى الاول فيهما للاولوية لا للصحة الاطلاق
ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة غرضه ان
ما يرجع الاقسام بالجهات ولا عتبارات فيجوز تداخل الاقسام كل واحد من الحقيقة والمجاز لكان
فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا بحيث لا يستتر المراد به فصريح واحترز بقولى فى نفسه عن
استتار المراد بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة سواء كان المراد منه معنى
حقيقيا او مجازيا والاكمن كزكر بيان يستتر المراد منه فى نفسه فكناية واحترز بقولى فى نفسه عن انكشاف
المراد بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل فى الكناية
ولو كانت حقيقة فانها صريح فيعلم الحقيقة كذا فى المفتاح وغيره فالحقيقة التى لم تهجر صريح والحقيقة المهجورة و
غلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال فى معناه المجازى صريح وغير الغالب كناية فلهذا
الاقسام الاربعة ليست مبنية بحسب الحقيقة والذات وانما يكون مبنيا بالحيثيات والاعتبارات
هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه الموضوع له معنى بان يلزم له اى
لمعناه الموضوع له اى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا يتعلق الاثبات والنفى به بل يرجع الصدق
والكذب اليه بل ليتنقل منه الى ملزومه ويكون ملزومه مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب نحو
فلان طويل النجاد وقصد بطول النجاد طول القامة وهو ملزوم لطول النجاد فيصح الكلام ولم يكن له
نجاد اصلا بل ربما يكون معناه الحقيقى محالا كقولهم فى السماء مطويات بيمينه وقولهم الرحمن على العرش
استوى وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله سبحانه ولا
ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة وان النظر الى فلان بمعنى الاحسان اليه كناية اذا اسند
الى من يجوز عليه النظر ومجازا اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وعنى اى الكناية لانافى ارادة المعنى الموضوع
له فيه فانها اى فان الكناية استعملت فيه لكن قصد بمعناه الموضوع له معنى ثان ملزوم له كما فى طويل النجاد
كما بينا بخلاف المجاز فانه استعمل فيما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادته فيناقى ارادة الموضوع له
ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الكناية بناء على انه قصد بمعناه معنى ثانيا والمعنى المجموع بينهما الا

ارادة المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى بخلاف المجاز فان معناه المجازى مراد قصدا
وبالذات فيناقى ارادة الموضوع له لزكر لان ارادتين لا يكون للانتقال الى المجازى فيلزم ارادة
المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما
واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل وما هو فى معناه من المصادر والصفات الى ما هو فاعل عنده فى
الظاهر فيدخل فيه نحو ضرب زيد على لفظ المبنى للمفعول للاسناد المضروبية صفة زيد وهو فاعل وهو ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به فالنسبة حقيقية سواء قام به الفعل
كضرب اولا كمات وسواء صدر منه باختياره اولا وسواء كان عند المتكلم فى نفس الامر اولا فيدخل فى الحقيقة
ما يطابق الواقع والاعتقاد وما لا يطابق شيئا منهما وما يطابق احدهما فقط وقال بعض عند العقل فلو
قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وهو قول الازهرى ان نبت
الربيع البقل يكون الاسناد حقيقيا عنده مع ان الربيع ليس بفاعل فى الحقيقة وكلامه حقيقة مع انه كاذب
وعند الاكثر ان الحقيقة والمجاز وصفات الكلام وهو اختيار المصنف وان كل وصف النسبة بالنسبة وقال
فالنسبة حقيقة اى منسوبة الى الحقيقة هو الكلام ولم يقل فالنسبة حقيقة ولنسب الفعل الى غير
اى غير ما هو فاعل عند المتكلم فى الظاهر لملابسة بين الفعل وبين المنسوب اليه الفعل فالنسبة مجازية نحو
انبت الربيع لتباين الاثبات والربيع لملابسة لكونه زمانا له وبدل فى تعريفه على ما سبق على لفظ
المبنى للمفعول لان فاعله الواجبى لا السبيل ومنه وهو فى عيشة راضية للاسناد الى الفاعل وهو صاحب العيشة وخرج
منه قول الازهرى انبت الربيع البقل والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى غير الفاعل عند المتكلم فى
الظاهر لا الى غير ما هو فاعل عنده واحترز بقوله فى تاويل عما اعتقدوا فى نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو
الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل فى اللفظ او فى المعنى والاكان كذبا والتاويل فى اللفظ اما فى الانبات او فى
الربيع او فى التركيب لهذه احتمالات اربعة الاول التاويل فى المعنى وهو انه اوجده ليتصور صنع الزهن
منه الى اثبات الله تعالى فيه فيصدق فيه وهو قول الامام فخر الدين لان المجاز عقلى لا لغوى الثانى التاويل فى انبت
وهو المسبب العادى والكاف وصفه للسبب الحقيقى والثالث التاويل فانه يتصور بصور فاعل حقيقى وسند
اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقى والرابع التاويل فى التركيب وهو ان هيئة تركيبه وضعت بازائها لا لهيئة معنوى
وهو النسبة وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية ونحوها كان مجازا نحو صام
نهاره وقام ليله وهو نصرفات عقلية والمنع فيها لامكان الكل **فصل** فى انواع العلاقات
المجاز والعمدة فيها الاستقراء وما ذكره القوم يرقى الى خمسة وعشرين قال المصنف فى العلاقة المذكورة اى
فى الكتب غير مضبوطة لكنى اولتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى فيه نظر اذ ليس فى كلامهم تقسيم عقلى دائر
بين الاثبات والنفى على ما يستطلع عليه لمن تامله فى اثناء كلامه وارجع الى الضبط ضبط الشيخ ابن

الألوكة
www.alukah.net

الحاجب في حده الاستمرار في السكر والوصف الظاهر والكهرعليه والاول والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم
كون احدهما بالجزئية او الحلول وكونهما في محل واحد او محلين او جزئين متغايرين وكونهما متلازمين وغيرهم الوصف
او العقار او الجبال ووجه الضبط ان يقال لنسبة ذاتها اجتماع امر لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصلا
لذات ام لا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل الوصف المتأخر
للمتقدم فالكهر عليها وبالعكس فالاول اليها والثاني امر لزم لا اجتماع بينهما بالذات ولا مع محل فان لم يكن
لها حال يشتركان فيها فلا علاقة قطعا ولئن كان فذلك الحال اما صوت محسوسة وهو السكر او غيرها وهو
الصفة والمصنف ضبطها في تسعة الكهر والاول والاستعداد والقابلية والجزئية والحلول والسببية والشرطية
والوصفية وفيه ما فيه اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ وحيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه فهوم ومن حيث وضع له اسم مسمى الالفاظ المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى بعكسها
فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلهذا قال مسمى وانما كرر ليلا يتوهم ان المراد مسمى
ذكر اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر وان اريد معنى غير الموضوع له ولم يذكر الموضوع له لانه يفصل
بيان انواع المجازات وقد وقع الموضوع له فالمعنى الحقيقي لم حصل له اي لذكر المسمى المجازي بالفعل في بعض
الزمان خاصة مجازا باعتبار ما كان المعنى الحقيقي عليه اي باعتبار تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم
بالمعنى المجازي او مجازا باعتبار ما يؤول اليه اي باعتبار تأخر ذلك الزمان عن زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
اذ لو كان المعنى الحقيقي حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة لان المسمى حينئذ من افراد
الموضوع له والحاصل لم المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق
على زمان وقوع النسبة والمعتبر فيه باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق بزمان وقوع النسبة وحينئذ لا يمتنع
حصول الخمر فيها في زمان ايقاع النسبة والتكلم به للقطع بان الاسم في قلت فتيلا وعصرت خمرا مجازا وان صار
المسمى في زمان الاخبار فتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قولك لمن ابق اليتامى اموالهم وقت البلوغ فانه مجاز ولئن
كان حقيقة وقت التكلم بالامر وهو وقت البلوغ بخلاف قولك لاشرب العصير اذا كان خمرا كانه حقيقة لكونه
خمرا عند الصيرورة وفيما قال نظر اما اولا فلانه لا يلزم من حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع النسبة واعتبار
بقاء جميع الازمنة كونه حقيقة فيه لجواز ان يكون من طرق اطلاق اللفظ على بعض مخصوص من افراد الموضوع له
كما في اطلاق الدابة على الفرس فانه يجوز مع دوام كونه ما يدب على الارض واما ثانيا فلان الحصول بالفعل
ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول اليه بل يكفي فيه تو هم الحصول بالفعل كما في عصرت الخمر فانه تخيل الحال
فانه مجاز مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا او حصل المعنى الحقيقي للمسمى بالقوة لا بالفعل مجاز
بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وقد عرفت انه حاضر في المجاز باعتبار ما يؤول اليه وان لم يحصل المعنى الحقيقي
له اي للمسمى اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فلا بد ان نريد بمعنى لا دنى معناه الوضع لم ينبني المجاز على الانتقال

من الملزوم الى اللازم ذهنا اي في الذهن او لزوما ذهنيا اي بتنقل الذهن من الوضع اليه في الجملة ولا يشترط
ان يلزم من تصوره تصوره ويكفي اللزوم بمعنى الامتناع والانفكاك بينهما في التصور كالبصر اذا اطلق على الاعمى
فانه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى وان لزم في عكسه لكن قد ينتقل الذهن من البصير الى الاعمى وهو اما ذهني محض
ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج لتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى وفيه نظر لان العلاقة في اطلاق
اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني بل ملزومه قبيل الاستعارة وليتر بل التقابل بمنزلة التناسب
بواسطة عليح او تهكم كما في اطلاق السجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة
كما في اطلاق السبة على جزائها او ذهني منضم الى العرف ليكون بينهما لزوم في الخارج لكن بحسب عادات الناس
كالغائط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فاطلق الغائط
على الفضلات باعتبار المجاورة او ذهني منضم الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب العادة بل
بحسب الخلقة وحينئذ اي حين اذ كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي والخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد نظير اطلاق اسم الكل على الجزء او كاطلاق الرقبة للعبد
وهي جزء منه او يكون احدهما خارجا عنه اي عن الآخر هذا هو المفهوم من ظاهر كلامه وليس هذا على اطلاقه اذ لم يكن
حينئذ بين القسمين تناف وتقابل ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما الآخر وهو الكل خارجا عن الآخر
وهو الجزء وانما المراد ان كلا واحد منهما خارج عن الآخر وحينئذ اي حين اذ كان كل واحد منهما خارجا عن الآخر
اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم الذي هو المعنى الحقيقي وهو اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق
اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي
النبت وبالعكس كقوله تعالى ويترل لكم من السماء بكم رزقا اي مطرا وهو سبب المرزوق وهذا في قوله تعالى وينزل
الآية يحتمل العكس ايضا اي يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب عادي للمطر ولما اللزوم
فان قلت لا بد فيهما من جامع والجامع قد يكون داخلا في الطرفين او منتزعا لهما فلا يكون وصفا للملزوم قلت
اللازم هو ما حصل له الجامع وهو وصف للملزوم اي للمعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزء الطرفين
او منتزعا لهما وشرطها ان يكون الوصف بينا ظاهرا كالاسد بالنسبة الى لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار
انه شجاع لا باعتبار انه رجل شجاع حتى لا يكون وصفا للملزوم واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم
الملزوم على اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ذلك هو الانتقال في الجملة لا الامتناع الانفكاك والملزوم اصل
ويتبوع باعتبار ان منه الانتقال واللازم فرع باعتبار ان اليه الانتقال فاذا كانت الاصلية والفرعية من
الطرفين بان يكون كل واحد منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه لم يجز المجاز على الطرفين بان يستعمل كل منهما مكان

الألوكة
www.alukah.net

الآخر مجازا كالعلة فانها اصل وجهة احتياج المعلول اليها مع المعلول الذي هو علة غائية لها فان العلة الغائية ولو كانت معلولة للفاعل ومتاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته مقدمة عليها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيكون اصلا والكل محتاج الى الجزء في الوجود والتعقل فيكون الجزء اصلا قال فاطلاق الكل على الجزء مطلقا وعكسه غير مطرد بل يجوز في صور بستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة واما اطلاق البد واراده الانسان فلا يجوز وفيه نظر لان هذا الاستدلال يدل على ان الجزء لازم الملزوم لا ان الملزوم لا يوجد بدون اللازم واللازم يوجد بدون الملزوم وفي بستلزم الجزء الكل يدل على ان الجزء ملزوم والكل لازم اللهم الا ان يقال المراد باللازم ما لا وجود له على البيان ولو كان تابعا للانسان في الوجود وبهذا اندفع اعتراض من قال لو كان الملزوم محتاجا الى اللازم اصلا ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانه انما يلزم ذكر لو اريد بالملزوم امتناع الانتقال وليس المراد ذكر وانما المراد التبعية واما اطلاق العين على الركبة مع ان العين ليس بملزوم بالمعنى المذكور فانما هو لوجهة في الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه وايضا اي على هذا الحكم عن العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكون فان المقصود والكون الماء والمراد بالحال ههنا الحصص فيه سواء كان حصص العرض في الجوهر او الصوت في الماء او الجسمية في المكان وليس المراد بالحال ههنا الحال المتعارف عند الحكماء ولو اختصاصا شيئيا بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصوت في الماء واعلم ان الاتصالات المذكورة من انواع العلاقات المذكورة في الاسماء اللغوية اذا وجدت في الشرع يصير علاقة للمجاز ايضا في الشرع لما سيجيء ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط وجود السماع في اكثر المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء كالاتصال في المشروع كيف يشرع اي على اي صفة يشرع وهذا اشارة الى ما ذكر في فخر الاسلام من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كابيض السماء والمطر او معنى كابيض الاسد والرجل السخي فانها لا يتصلان بوجهة الذات والصورة بل بوجهة الاشتراك في معنى الشجاعة يصلح ذلك الاتصال الذي هو علاقة المشابهة علاقة الاستعارة مثلا ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها انها على اي وجه تشرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتملك المنفعة بالمال فاذا حصل استئجار قصر فيه في هذا القصر يصير استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منها استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ عن حوائج الميت كالتجهيز والدين وكما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في التصرفات الشرعية واللازم البين فيها هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها اللازم في تصورها تصورا وتصورا كالسببية عطف على قوله كالاتصال

كتاب النكاح صلوا انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وصفت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذكر اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره اي غير النبي صلعم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى اذا كانت امة ينعقد بها وينوقع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون ذلك نكاحا واما النية فلا حاجة اليها للمحل متعين لهذا المجاز لامتناع قيام المحل الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل الوصف بالحقيقة وعند الشافعي رض لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله ع انا احللنا لكم ازواجكم الى قوله امرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي اراد النبي ان يستنكحها خالصة لكم من دون المؤمنين فان قوله خالصة لكم مصدر مؤكد اي خلص لكم احلال ما احللنا لكم خالصة اي خلوصا كائنا فان احللنا لكم امرأة مؤمنة ان وهبت نفسها لكم وانت تريد ان تستنكحها فالارادة هي قبول الهبة واستدل ابو حنيفة على جواز عقد النكاح بلفظ الهبة لقوله سبحانه وتعالى سواء في الاحكام الا في ما خصه الدليل ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستدلال كلمتها في المعيشة بالآخرة وغيرهن اللفظ اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصرة في الدلالة عليها اي على تلك المصالح بخلاف لفظها بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وغيرها من الازواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف فلنا الخصوص مستفاد من وقوعه خالصة لكم في الحكم ولو عدم وجوب المهر في صون صحة النكاح بلفظ الهبة وهي مخصوصة به اما في غير النبي فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد انا احللنا لكم ازواجكم حال كونها خالصة لكم اي لا لكم ازواج النبي صلعم لاحد غيره لقوله تع وازواجه امهاتهم لان اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة لعمومه للعارف وبطريقه وايضا لكم مع اي المصالح المذكورة تعرف ووقوع بين النكاح في الشرع للملك له اي للزوج عليها اي على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح ولو كان وضع النكاح لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما وجب المهر على الزوج للزوجة ولما كان الطلاق بيده خاصة واشار الى بطلان الثاني بقوله والطلاق بيده اذ هو المالك وحينئذ علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح الملك بلفظ يدل على الملك لغة وهما لفظا التزويج والنكاح فاولى ان يصح الملك بلفظ يدل عليه وهي لفظ الهبة فان قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة فينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بقوله وانما يصح النكاح بهما لانهما صارا علما لهذا العقد والاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى التمليك فيمنع جعلها علما للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ومعنى خلو معناها عن معنى الملك عدم دلالتها عليه لان دلالتها على عدم الملك ومعناها لغة الازدواج والتلفيق سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى

الألوكة www.alukah.net

لم يعتبر في العقد المخصوص وانما المعتبر ملك المتعة وكذا يعقد النكاح بلفظ البيع لما قلنا وطريق المجاز
لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيدل به المسبب وهو ملك المتعة فان قيل
ينبغي ان يثبت العكس ايضا بان يصح اطلاق اسم النكاح واراده الهبة والبيع بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب فالنكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق
اسم المسبب اذا كان السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي بكون المقصود من شرعية السبب ذلك
المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال هذا تفريع وعلة الصحة اطلاق المسبب
على السبب ان ملكت عبدا مشتركا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر او قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفا بان شرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق في الثاني
ويلزم ان يشتريت لا الاول وهو لم يملك وهذا بناء على اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول
والصفة المشبهة على الموصوفات في حال قيام معنى المشتق منه بها انما هو بطريق الحقيقة واما بعد زوال
معنى المشتق منه فمجاز لغوي على الاصح فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن
مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له الا انه غلب في المعنى المجازي فانه بعد الفراغ من
الاشتراء يسمى مشتريا عرفا فصار مشتقا عرفيا بخلاف المسئلة الاولى فانه لا يسمى مالكا عرفا فان قلت في
هاتين المسئلتين غلبت باحدهما وهو الملك او الاشتراء الآخر منهما صدق ديانة كما اذا استفتى المفتي بقي
له على وفق ما نواه لا قضاء كما اذا رفع الى القاضي فانه يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى
فيما فيه تخفيف له كما اذا قال في قوله اشتريت عنيت بالاشتراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على
المسبب لمكان التهمة لانه اراد تخفيفا اما اذا قال عنيت بالملك الاشتراء بطريق المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله لم املكك ويعتق في قوله لم اشتريك فقد عنى ما ليس
بتخفيف عليه بل هو تشديد عليه اما اذا كان سببا محضا وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون شرعية لاجله
فلا بعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا من انه اذا كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين يجري المجاز عن الطرفين ويفهم منه اذا لم يكن الاصلية والفرعية عن الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين
كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كالاخت من
الرضاع فبقي بناء على الاصل الطلاق بلفظ العتق فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق وضع لازالة
ملك المتعة وتلك الازالة اي ازالة ملك الرقبة سبب لهذه الازالة اذ يفضي ازالة الرقبة اليها اي الى ازالة
ملك المتعة وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة اذ ليست شرعيتها
لها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا من انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب
لا يصح اطلاق المسبب على السبب فان قلت ان سلم انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق

اسم

اسم المسبب على السبب فلم لم يثبت بطريق الاستعارة فاجاب عنه بقوله ولا يثبت ايضا بطريق
الاستعارة كما لا يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب واشار الى ان ما لا بد منه في الاستعارة
من وصف مشترك بقوله احدهما اي من العتق والطلاق اسقاط والتصرفات الشرعية اما ايجاب كالبيع
والتجارة والهبة واما اسقاطات كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص وليس كل منها اسقاط مطلق
بل اسقاط مخصوص لبنا كد وجه الاستعارة واشار اليه بقوله بني كل منها على الخسرانية وهي ثبوت الحكم
في الكل بسبب بنوة في البعض وعلى اللزوم وهو عدم دخول الفسخ وانما لا يثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق الاستعارة لانها اي الاستعارة لا يصح بكل وصف اتفق لامتناع استعارة السماء للارض مع
ما بينهما من الاشتراك في امور كثيرة كالوجود والحدوث والجسمية بل بمعنى المشروع كيف شرع اي على اي
صفة شرع فلا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهو الاتصال بينهما اي بين الاعتاق
والطلاق فيه اي في المعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية
من المالكية والولاية والشهادة ولا بد من المشاركة في المنقولات من اعتبار المعاني اللغوية ومعنى الطلاق لغة ازالة
الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون اي خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل
في الشرع الى رفع قيد النكاح للمرأة محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لاجل ذلك الحق وهو بلا اذنه ومعنى
العتق لغة القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا طار عن وكره ومنه عتاق الطير جمع عتيق لكواسبها الزباية
قوتها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة فلا تشابه بين المعنيين في الوصف الذي شرع عليه وفيه نظر للزم
المفهوم من العتاق لغة وشرعا انما هو ازالة الملك والخلاص عن الرق فكون اللفظ منقولا الى اثبات القوة لا
الى ازالة ممنوع لا بد لاثباته من نقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب
بما خذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على كون اللفظ منقولا اليه لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى وعنى انسب
بالمعنى الحقيقي منه فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجري الاعتاق والطلاق
ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم هو معنى عند فيها لكن بمعنى ان التصرف
الصادر من المالك هي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات
القوة المخصوصة لان وضعه له فان قلت اذا كان الاعتاق في الشرع موضوعا لاثبات القوة المخصوصة فينبغي
ان لا يسند الى المالك قولك اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فاجاب
عنه بوجهين بقوله فيسند الاعتاق الى المالك مجازا في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد
لانه اي لان الفاعل صدر منه سببه وهو ازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة او يطلق الاعتاق عليها
اي على ازالة الملك مجازا فقولك اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق المسبب على السبب
وحينئذ يكون المجاز في المفرد وهو المسند او في الاسناد على الوجه الثاني وهو قوله او يطلق بقوله فان قيل ليس

الفعل

الطلاق

الألوكة
www.alukah.net

اطلاق الاعتاق على ازالة الملك مجاز بدليل اسم سفول شرعي فيكون حقيقة فلنا مسفول في اثبات القوة
المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك وفيه نظر لانه مناقض لما ذكره قبل من ان
العتق موضوع لازالة ملك الرقبة بزيادة على ما سبق فكيف يطلق على ما سبق فكيف يطلق على رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية
انا نمنع الاطلاق وسواز الة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق وهو موضوع شرعي معناه اثبات القوة
المخصوصة فلا دلالة للفظ بدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا يحصل العتق شرعا واستعارة الاطلاق لازالة
الملك ليست بهذا المعنى فلا يوجب هذا الاستعارة ثبوت العتق شرعا بخلاف قولك ازلت عنك الملك او فككت
عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات هذا المعنى وهو اثبات القوة المخصوصة بطريق اطلاق اسم السبب على
المسبب كما لا الاعتاق في قولك اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
وليس فيما نحن بصدده لم يقول هذا لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا يكون هناك لفظ يجعل
مجازا عن اثبات العتق والا يتعلق بحثنا لان الاعتاق ما هو اذ ليس له لفظ آخر فالجواب قال المصنف
هذا الجواب ليس لابطال هذا الابراد فان هذا الابراد حق بد بطل الاستعارة بوجه لقوة وهو لزوم ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد ويجب في الاستعارة لزيكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة
وليست ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد ويجب في الاستعارة لزيكون المستعار له لازما للمستعار منه
كالشجاع للاسد فكلا الشرطين منتف ههنا فلا يصح استعارة هذا اي ازالة القيد لذلك اي لازالة الملك وفيه
نظر لان ازالة القيد اقوى لكنه في ازالة الملك يبقى بنوع تعلق وهو حق الولاء ولزوم المال بالنزوم علينا الانتقال
في الجملة لامتناع الانفكاك على انه يجوز اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة
قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة المطلق القيد كاطلاق المشفر على شفة الانسان بل يصح لا استعارة
على العكس وهو استعارة ازالة الملك لازالة القيد لوجود اللزوم ههنا فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد كالاسد للشجاع لامتناع لزيكون كل واحد من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه ولذا بالغوا في
التشبيه عندنا وبهائيه وفيه نظر لجواز لزيكون بناء الاستعارة على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس
وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله عمدة وآعتبار كون المشبه به
اقوى في بعض اقسام التشبيه لا في كلها وكذا اجاز الجر عطفا على فحوى قيد الطلاق بلفظ العتق بتعقل
الاجان بلفظ البيع كما لو قال بعت نفسي منك شهرا بكذا العمر كذا اما اذا لم يذكر الخ ولم يذكر المدة كما لو قال
بعت عبدي او داري بكذا انعقد بيعا لامكان العمر بالحقيقة مع فوت شرط المجاز فيه وهو بيان المدة
دون العكس اي لا ينعقد البيع بلفظ الاجان لتعذر الوقوف بسبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية على
الاصل المذكور وهو لزالشي اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس فان قلت اذا صح
استعارة البيع للاجان ينبغي لزيصح عند الاجان يقع بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا العمر كذا

استعارة

فاجاب بقوله ولا يلزم ولا يلزم علينا عدم الصحة اي صحة عقد الاجان فيما اضافه اي في البيع الذي
اضافه العقد العاقد الى المنفعة كان يقول بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمر كذا وانما لا يلزم منا
هذا الاشكال وان كان عدم الصحة لازما قطعا لان ذكر اي عدم الصحة باللفظ المذكور ليس لعساكر المجاز
بل لعدم المنفعة المعدومة لا يصلح محلا للاضافة اي لاضافة العقد اليها حتى لو اضاف الاجان اليها اي الى
المنفعة المعدومة لا يصح فكذا المجاز عنها وهو لفظ البيع لو اضاف اليها لا يصح بالطريق الاولى فالاجان
انما يصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة واعلم لزالحق في جميع الامثلة المذكورة
وفي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجان بلفظ البيع ان هذه الاطلاقات بطريق
الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لانها انما يصح في البيع والملك لان الملك يتسبب عنه
وثابت به ولا يصح في عين الاجر البيع والهبة ليسا سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت
ملك الطلاق والايلاء والظهار وقس على ذكر وانما كانت هذه الاطلاقات بطريق الاستعارة وفي
اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق
اسم الاسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك
وهو في البيع اقوى وقس على ذكر باقي الامثلة المذكورة واعلم انه يعتبر في المجاز السماع في انواع العلاقات
المعلوم باعتبار نوعها في استعمالات العرب لا يعتبر السماع في اقوالها حتى يلزم في احاد المجازات ان
ينقل باعيانها عن اهل اللغة فان ابداع الاستعارات اللطيفة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة من
فنون البلاغة وشعبها فلو لم يصح ذكر ما لم يكن كذلك وهذا اجماع منهم ولهذا لم يدونوا المجازات كما دونوا
الحقايق وعند البعض لا بد من السماع في احاد المجازات بان ينقل باعيانها عن اهل اللغة فان الحلة يطلق
على الانسان الطويل دون غيره فلو جاز التجوز بحق العلاقة لجاز ذلك للبناية والشبكة للصيد للمجاورة
والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية واللازم باطل فلنا انما يطلق الحلة على غير الانسان
لاشتراط المشابهة في الاستعارة في اخص الصفات اي بحاله مزيد اختصاص بالمشبه به ومشابهة صفاته
وليس بحق الطول بوجه الشبه بل الطول مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها على ان
العلاقة مقتضيه للصحة والتخلف عن المقتضي لا يقدح فيه لجواز لزيكون مانع مخصوص مثله المجاز خلف
عن الحقيقة لا خلاف في انه خلف عنها بمعنى لزالحقيقة هي الاصل الواجب العدم في الاعتبار وهو فرع لها
فقولك هذا ابني مجازا خلف عن هذا حر في ذكر وانما الخلاف في جهة الخلفية واليها اشار بقوله في حق الحكم
اي هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة عند ابي حنيفة حتى يكفي صحة اللفظ من
حيث العربية سواء صح معناه ام لا وعندهما في حق الحكم اي يكفي حكم المجازي لهذا اللفظ المذكور خلفا
عن حكم الحقيقي الذي يثبت بطريق المجاز يقوم هذا ابني كنبوت الحرمة خلفا عن الحكم الذي يثبت بهذا

الألوكة
www.alukah.net

بطريق الحقيقة كثبوت النبوة حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بلفظه فعند التكلم بهذا
ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح وحيث
انه مستدار وحبر موضوع للايجاب بصيغته وعندنا ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة
والاصل وهو ثبوت النبوة ممتنع لاستحالة ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر ومن شرط الخلف
امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق العبد الاكبر سنا عندنا لصحة اللفظ وجهة العربية لاعندها
حاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ وارید به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا
اللفظ ام لا فعندنا يجب عند المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده يكفي صحة اللفظ ولا يشترط ذكر
لانه المجاز يستقل الذهن من المعنى الموضوع الى لازمه فالثاني وهو اللازم موقوف على الاول وهو المعنى
الموضوع فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه
اي فلا بد من امكان المدلوم ليتحقق الانتقال منه وفيه نظر لان المجازات التي لا يمكن صحة معانيها الحقيقية
اكثر من ان تحصى في كلام الله تعالى وفي كلام البلغاء والمشهور في استدلاله ان الحكم هو المقصود لا نفس
اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى والمشهور في استدلاله ان الحقيقة والمجاز من
اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى
كما في مسئلة مس السماء بان يقول والله لا امس السماء يحنث الكفارة لان الكفارة خلف عن البر يقال بر
فلان في يمينه اذا صدق في كل موضع يمكن البر يعقد اليمين ويحنث الكفارة وفي هذه المسئلة البر وهو مس
السماء ممكن في حق العشر كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم خلف الا يمس السماء الذي في هذا الكوز والسماء فيه لا يحنث
الكفارة لعدم امكان الاصل وهو البر وانما يعقد اليمين اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان
اعادة حيوته ولم يعقد في هذه المسئلة مع امكان خلق الله تعالى السماء في الكوز لان في السماء الذي في الكوز اسناد
الى موجود فاليمين لم يعقد على ما يخلق الله تعالى وهو مسئلة الفعل فان اليمين فيها انعقدت ابدا على
القدرة وعلى حيوته بحدوثها الله تعالى في الشخص بعد حلفه مع علمه بموته قلنا الثاني وهو اللازم موقوف
على فهم الاول لاعلى ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين المعنى الحقيقي والمجازي فيها اي في الاذان واذا لم يتوقف
على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث يتوقف على فهم الاول والفهم موقوف على صحة اللفظ وجهة العربية
وكونه بحيث يدل على المعنى الاعلى امكانه فاذا فهم الاول وهو كونه المشار اليه ابنا له في المثال المذكور وامتنع
ارادته لوجود القرينة المانعة وهو كونه معروف النسب اكبر سنا من القائل علم انه اراد لازمه وهو عتقه
من حين ملكه لانه لازم للبنوة فان قلت لا يوجد هذا الكلام في هذا المعنى لانه لم يجعل مجازا
لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتقه عليه من حين ملكه كالابن اقرارا لا انشاء وهذا يبطل بالكل ولا
يقبل التعليق بالشرط ولم يجعل مجازا للاقرار فهو كذب محض لانه لم يوجد جهة اسناد اعتاق والاقرار

يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف لا يبطل اذا كان جميعا كذبا بيقين فاجاب عنه بقوله فيجعل هذا
الكلام اقرارا فيعتق العبد قضاء من جهته لانه متعين لانه لم يكن صادقا بان سبق منه اعتاق فتقل
عتق العبد قضاء ودیانة ولم يكن كاذبا بعتق قضاء مواخذ باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء
متعين على كلا التقديرين وانما لا يحتاج الى النية لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق وان
احتمل احتمالا بعيدا غير ناشئ عن دليل ان يكون مجازا عن الشفقة بخلاف ما اذا قال هذا اخي فانه يحتمل
الاخوة في الدين والاخاء في القبيلة وفي النسب فلا يعتق ما لم يبين ان اراد الاخوة ابا او اما فان قلت
اذا قال لعبده ابني لم يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز فاجاب عنه بقوله ولا يعتق بقوله
بابني لانه اي لفظ النداء استحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري
الاستعفاء لتصحيح المعنى وانما توجه المعنى الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقق المخبر به فلا
بد من تصحيحه بما امكن لان لفظ الحر موضوع للعتق وعدم الاسقاط الرق فيقوم لفظ مقام معناه ولذلك
لو قصد التسبيح ويجري على لسانه عبدي حر يعتق فان الاستعفاء يقع اولا في المعنى وهو واسطة في اللفظ
فيستعار اولا البكر المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ويستعمل
فيه على انه استعمال قبل وصوله والاجل لان الاستعفاء يقع اولا في المعنى لا يجري الاستعفاء في الاعلام الا
في علم مشهور في معنى كحاتم في معنى الجواد فيجعل قسم استعارة وهو مالة غاية الجود في ذكر الشخص المعهود
وغير متعارف وهو مالة غاية الجود لا في ذكر الشخص وهذا عند بعضهم مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر
عقلي وهو جعل مالبس باسد اسدا كما قلنا الآن وعند بعضهم انه مجاز لغوي وليس معنى جعل الرجل
الشجاع اسدا استعارة البكر المخصوص ثم لفظ ثانيا على من قال جعله مجازا عقليا بل معناه انه جعل
اولا الاسد قسم متعارفا وهو مالة تكلم الشجاعة في ذكر البكر وتكلم الصون المخصوصة وغير متعارف
وهو مالة تكلم الشجاعة لا في ذكر البكر فيكون استعماله في غير ما وضع له لان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق
الا للقسم الاول فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يعتق بقوله لعبد حر فاجاب عنه بقوله ويعتق بقوله
باحر لانه موضوع له اي للعتق وعدم الاسقاط الرق فيقوم لفظ مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فيجري
على لسانه عبدي حر يعتق فان قيل تردد في علم البيان ان زيدا اسد صوابه زيد بالرفع بلا ان والا
فنصب المعنى ليس باستعارة بالتوشيه بغير آلة للتشبيه في اللفظ ويكون في التقدير زيد مثل الاسد فحذف آلته
لانه اي لفظ زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد لان التصديق والتكذيب
يتوجهان الى الخبر اي ضرب المبتدا الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما
فيحتاج نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة واما بكون الاستعفاء اذا حذف
المشبه نحو لابن اسد ابرمي ولم يكن هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة الدالة على اثبات الاسدية لزيد

الألوكة
www.alukah.net

للن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا ملا يحتاج الى تقدير اداة التشبيه على هذا لا يكون هذا البنى
استعارة وانما يكون تشبيها مثل زيد اسد وفى التشبيه لا يعتبر وفيما قال نظر لانه قد يكون الاستعارة مشتملة
على دعوى امر مستحيل قصدا كقولك اسد ونكلم والقرينة الحال فلا يجوز ادعاء الاعتبارات مع قصد قرينة دالة
على عدم ثبوته فى الواقع قال المصنف فعلم منه هذا انه لا يجوز ان الاستعارة اذا كانت مشتملة لدعوى امر مستحيل
قصدا وهذا غير منوط بالشرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى وفيه نظر لان الشرط على هذا عدم القصد الى
دعوى مستحيل والشرط عندهم امكان الحقيقى ثم وعان فى عدم استحالته فلا يكون احدهما غير الآخر قلنا
هذا الذى ذكر من ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا يقع فى خبر المبتدا فى الاستعارة فى
اسماء الاجناس وسيجى استعارات اصلية لانه يكون ح قلب الحقايق اى جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد
وفيه نظر لان الاستعارة قد تستعمل على دعوى امر مستحيل قصدا الاعتبارات لطيفة مع قرينة دالة على عدم ثبوته
فى الواقع نحو رأيت اسدا وتكلم بدرا الا فى الاسعارة فى المشتقات كالافعال والصفات المشتقة وسيجى استعارة
تبعية للن الاستعارة انما وقعت فيها بتبعية وقوعها فى المشتق منه نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا
استعارة بالانفاق كقولك زيد اسد فانه عند الاكثر تشبيه بليغ لا استعارة ولا يلزم هنا قلب الحقايق وانما
يلزم اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها وفيه نظر لان استحالة نطق الحال ليس ادنى من استحالة اسدية
الانسان على ان قلب الحقايق معناه انقلاب ما صدق المكنى والممكن والمنع الى الآخر ونطق الحال ممتنع
وقد جعل ممكنا وهذا ابنى وهذا القبيل اقوى ابنى فى نابيا اسم مشتق معناه مولود منى وفيه نظر للظاهر
ان قولهم هذا ابنى وقيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق والاولى مبنى هذا
التشبيه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية على انه يجوز
ان يكون استعارة اصلية بتفسير الجمهور لكونه مستعملا فى المشبه المعقول وهو الرجل الشجاع لا فى معناه الحقيقى
ليحتاج الى تقدير اداة التشبيه لئلا يلزم قلب الحقايق ويدل على ذلك اى المشبه به فى مثل هذا المقام يتعلق
به الجار والمجرور كقولنا اسد على فى الحروب نعامة اى صحبتى على صابر قال المصنف اما
الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدا عند علماء البيان وفيه نظر لان الاستعارة عندهم انما
تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشترك ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا للدلالة على المشبه به لولا
القرينة ولا اعتبار بكونه خبر المبتدا او غيره ذكر او لم يذكر وهو الى ان قولهم نوحى ينبئ لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود والفجر بواسطة قولهم والفجر خرج عن باب الاستعارة الى باب التشبيه لاستيفاء الخيط الابيض
بالفجر قرينة على ان الخيط الاسود ايضا ممتنع بسواد الليل مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز
المقترن بنى يدل عليه كالمعرف باللام المستغرق باعتبار احد انواع المجاز اذ لا خلاف فى انه لا يجب جميع ما
يصلح له اللفظ من انواع المجاز لانه ضرورى يصار اليه لتوسعة فيتقدر بقدر الضرورة وهى تندفع بارادة

بعض

بعض الافراد فلا يثبت الكل فلنا الضرورة فى استعماله ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى
ان المتكلم لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه ممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز مع القرينة على الحقيقة
لاغراض يسجى الزمخشرى الدهر ويسوى المجاز احد نوعى الكلام اى للمتكلم اذا اراد المعنى طريقان الحقيقة والمجاز ايهما
شاء بل قد يجب العدول الى المجاز لعلو درجته وارتفاع طبقته عن طريق الاعتبارات ومحاسن الاستعارات
ما ليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقولك ما يريد ان ينقض استعير الارادة للمداناة والمشارفة وقولك
لما طغى الماء حملناكم فى الجارية استعير الطغيان للعجز عن استمرار الحقيقة والضرورات الى استعمال المجاز هذا اذا اريد بالضرورة
الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال وفيه نظر لان المتكلم كما يضطر الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك يضطر اليه
لاجل المعنى العام حيث لم يجد لفظا يدل على جميع افراده بالحقيقة فلانه انه العموم فى المجاز والمانع اريد الضرورة
من جهة الكلام والسامع بمعنى انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام
فلانم ان هذه الضرورة تنافى العموم فانه يتعلق بارادة المتكلم ودلالة اللفظ فعند الضرورة الى حمل اللفظ على
معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة سواء كان عاما او خاصا و
القياس على المقتضى باطل لانه مقلى فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام مع غير انبات العموم الذى هو صفات
اللفظ خاصة نظيره اى نظير عدم العموم فى المجاز قولهم صلوا لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
وقد اريد الطعام اجماعا وهو مجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال والاستدلال غير مكمل عند
وفيه نظر لان تخصيص الشافعية الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم عن علة الطعم فى باب الربا لا عدم عموم
المجاز على ان هذا النقل عنهم غير موجود فى كتبهم المشهورة وانه لا يتصور فى النزاع فى صحة قولنا جاء الاسود
الزمانة الا ترى ان مسئلة ان الفظ الواحد اذا صح معناه الحقيقى والمجازى معا بمعنى انه يستعمل اللفظ ويراد
فى الحالة الواحدة معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم احدهما حيث انه مدلول الموضوع له
والآخر حيث انه متعلق به بنوع علاقة مثل لا يقطع الاسد وتريد الشجاع والرجل الشجاع وكان اللفظ بالنظر
الى هذا الاستعمال مجازا فان النزاع فيه ولما كان المجاز موضوعا بالوضع النوعى بالنظر الى الوضع الشخصى هذا الاستعمال مجاز
فان النزاع فيه ولما كان المجاز موضوعا بالوضع النوعى بالنظر الى الوضع الشخصى اى وضع الحقيقة ووضع المجاز كالمشترك
ثم جوز ذكر المشترك جوز فى المجاز ومن لم يجوز لم يجوز ولا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى
الحقيقى من افراده وداخلا فيه كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض فانه مجاز عرفا مع ان معناه الحقيقى
وهو الفرس عرفا داخل فيه وكذلك لا نزاع فى انه يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون استعارة ومجازا
كاطلاق المقتفر على سفينة الانسان فانه اريد تشبيهها بمفر الابل فى التقاط يكون استعارة وانه اريد انه اطلاق
المقيد على المطلق وغير قصد تشبيه يكون مجازا مرسلا ولا نزاع فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى
بحيث يكون اللفظ حسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا للفظ اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وصح استعماله

الألوكة
www.alukah.net

في المعنى استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا بالاتفاق ولا يلزم لزيكون المعنى الموضوع له مرادا
وغير مراد باعتبار لزالمجاز مشروط بالقرينة كما مر غير ان الدلالة الموضوع له لما لم تشترط لزيكون قرينة على ان
الموضوع له مراد ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا في المراد وانما عدل المصنف عن عبارة العوام وهي لا يجوز
ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا الى قوله لا يجوز اللفظ الى آخره الى لم يكن اللفظ حقيقة ومجازا غير متصور
للزالمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له لرجحان المتبوع وهو المعنى الحقيقي على التابع وهو المعنى المجازي
والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به وجوز الرازي وقوعه مطلقا لانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار
اللفظ بين المتبوع والتابع فيما اذا اقامت قرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين احدهما بحري والآخر
يفترس ولهم استدلالات بوجوه ضعيفة على امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والحق
لزهذا الاستعمال ما ثبت في جهة اللغة ولما ذكر هذا اللفظ الاصل اورد فروعه ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة
الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز او العكس فيمتنع ارادة الحقيقة والاولى اما في المفرد او في النسبة والاضافة فقال
فلا يتحقق معتق المعتق سابع وجوه المعتق اذا اوصى لموالي لزيد فمولى زيد حقيقة في معتقه لزالاضافة
المشتق يتقيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار هو هو مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته
ومجاز في معتقه لوجود العلاقة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة وهذا مثال ارادة المجاز في الاضافة
واما دخول بني البنين في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع
اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على السيئات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم
فجعل مجموع صورة الاسم شبيهة اثبتت بها الامان بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات فانه لا يتناول
الاجداد والجدات لانهم لم يكونوا تبعا في تناول اللفظ لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف
الذي يوطاهر الاسم للاصالة الخلقية تعارضه ولا يحل غير الخمر حتى المسكرات بقول من شرب الخمر فاطرقوه
لانه اريد بها ما وضعت له الخمر ولا يحرم الخمر بالمسكر ما يخامر العقل فثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز
لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وصفه والاقرينة وانما يجب الحد في غير هاصن
المسكرات بالدليل القطعي اجماع اوسنة وهذا مثال ارادة الحقيقة في المفرد ولا يحل المس باليد في قوله او لامستم
النساء ولم يكن الملامسة حقيقة فيه لقد الوطي وهو المجاز فيها حمل بالاجماع حتى حل للجنب التيمم والمراد
بالاجماع اجماع عامة الصحابة فلا يقدح مخالفة ابن مسعود فان عند المراد بها المس باليد ولا يصح تيمم
الجنب فان قلت فعلى هذا اجمعت الصحابة على احد الامرين وهو المراد الوطي ومحل يتيمم الجنب
او المس باليد ولا يحل لكم وهذا مخالف لاجماعهم قلت لا مخالفة له لقد عدم القول بان المراد المس مع جواز
التيمم ليس قولا بالعموم وانما لزم المخالفة لو دفع ذلك امر استقر عليه والاجماع بينهما اي بين المعنى الحقيقي و
المجازي بالجنب حافيا او متنعلا في قوله اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان والدخول حافيا معناه

الحقيقي والباقي بطريق المجاز لانه اي لفظ لا يصح قيامه في العرف مجازا عن ابدا ظهر الوضع الشيء في الشيء ان
بجعل الثاني ظرفا للاول حلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والبيت والمعنى الحقيقي متعذر لانه لو اضطجع
ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال له انه وضع القدم في الدار واذا كان
الدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فلم قال في الشرح الدخول حافيا معناه الحقيقي لانا لا نسلم انه
فلا حرف قال معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة وضع القدم في الدار بخلاف ما انه ح
اذا دخل متنعلا او راكبا فيجب ان يكون مجازا لانه لا يقال وضع القدم في الدار الا مجازا
لان من باب عموم المجاز لا يدخل دار فلان ويراد به مسبة السكنى اي يكون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة ومعنى ان الدار لا تعادى ولا تحب لذاتها بل بعض ساكنها الا ان السكنى
قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيجب بالدخول في دار يكون
ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غير ساكن فيها ام لا لقيام الدليل على السكنى التعذري
وهو الملك كذلك قال بعضهم وقال بعضهم لا يحنث لانقطاع النسبة بمعنى غير وقول
المصنف في الشرح لا يحنث ليس على اطلاقه وليس سياق كلامه يدل على عدم الحنث وانما يدل على وجوه ح
ومعنى اي مسبة السكنى تعم الملك والاجارة والعارية لان مسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز حتى يلزم
الجمع بينهما ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في قوله امرأته كذا اي طالق يقدم فلان واليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل لانه اي لفظ اليوم يذكر للنهار حقيقة ويذكر للوقت مجازا لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
والمراد باليوم في الآية الوقت لا ذكر ضابطا يعرف به لفظ المراد باليوم النهار او مطلق الوقت فقال
فاذا تعلق اليوم بفعل ممتد بان يكون عاملا فيه لا معمولا له فللنهار اليوم ويعين فعل ممتد فللوقت لفظ الفعل
اذا سبب الظرف والزمان بغير في لفظ بالتقدير بمقتضى كونه اي كون الظرف معبارا الى الفعل وهو ظرف
لا بفضارع المظروف نحو صمت الشهر بدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فان امتداد الفعل اعتبار
فيه باليوم النهار لانه ح يصح حمل اليوم على حقيقته وهي ما امتد من الطلوع الى الغروب والا بعد عنه الاعند
تعذر وان لم يمتد الفعل كوقوع الطلاق هنا اي في قوله امرأته طالق يوم يقدم زيد لامتداد المعيار لان
الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد ح لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء الزمان
لا يعتبر فيه العرف ممتدا وفيه نظر لانا لم نر امتداد الفعل يقتضي استغراق الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن لا
يلزم من ذكر حمله على بياض النهار في الاول وعلى ذكر الجزء في الثاني قبل به الآن لانه ذكر الجزء سواء كان من
النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولية عن الزحف حرام في الليل والنهار وانما
يراد به الآن للعلة فالمراد مطلق الآن جزء الآن اليومي وهو جزء اليوم وقد وقع في كلام كثير من المشايخ
ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه لا الفعل المعلق به حيث قالوا لو امتد انت طالق يوم ان وجد او

www.alukah.net
الألوكة

أكلمك ان التزوج او التكليم لا عندو ذكر عرستا معهم حيث لم يختلف الجواب بوافق المعلق به والمضاف
اليه في الامتداد وعدمه والفعل المضاف ولو كان اليوم ظرفا له لكن لا يلزم امتدادا متداد وعدمه
لانه ولو كان ظرفا له وحيث المعنى الا انه يتعلق الفعل به بتقدير كما في صمت الشهر فيوم يقوم زيد عمرو اليوم
الذي يقوم فيه زيد فيكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء جزء اجزائه واما اذا خلفنا متل المركب بيد كريوم يقدم زيد فقد
اتفقوا على ان المعتبر هو الفعل المعلق به لا المضاف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لكن الامر بيدها
ممتدا وانما جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه لم ار بيد انشاء الامر واحدا
ثبوته ممتدا في الكل ولم ار بيد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العدم معتقا ممتدا
لانهم اراد وا في الطلاق والعتاق ووقوعها وهو غير ممتد لعدم القابل في تقييد كونها مطلقة وكونه
معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت فيصح ان يكون يوما او اكثر ثم ينقطع فيقبل التوقيت بالمدة والضابط
المذكور انما يكون عند الاطلاق والخلو عن القرائن وبجوز مخالفته بعونة القرائن مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو
واحسنوا اليه انظر يوم يأتيكم الموت فان الفعل فيها ممتد مع انها اليوم المطلق الوقت وعكسه
نحو انت طالق كل يوم تصوم وانت حر يوم تكسو الشمس والجمع بينهما بالحث باكل الحنطة وما
يتخذ منها عند ما في قول لا باكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة من اجزائها والاكل من الحنطة يعم
اكل عينها وهو الحقيقة واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحو دقيق السويق فانه عندها حنث لتقوم دقيق حسن
الرقيق فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قولهم لو صام اي صيام على مسئلة امتناع الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
فيمن قال لله علي صوم رجب وقع رجب في عبادة في الاسلام غير متعين للنذر اذ لو رجب بعينه فهو
معدول عن الوقت بعد الرجب وهو الذي عقب النيير وهو انه نذر وعين هذا معقول فقول ابي حنيفة
حتى لو صام رجب لم يجب القضاء لكونه نذرا وجب الكفارة لكونه يمينا واذا كان نذرا او يمينا يكون جمعا بينهما للفظ
هذا اللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة وهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين مجازا في اليمين وانما
لا يمين لانه اي لفظ هذا الكلام نذر بصيغته وهو ظاهر لكونها موضوعة له عين بوجوبه اي بلازمه المتأخر
عنه وانما كان عينا بوجوبه لفرار ايجاب المباح الحاصل بالنذر وهو صوم رجب مثلا بوجب تحريم ضد النذر
وهو مباح ايضا كترك الصوم لفرار ايجاب الذي يوجب المنع عرضه وتحريم الحلال عين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون مجازا الا اذا استعمل
في اللازم ويراد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فان الحقيقة تدل على الجزء المعنى واللازم بالمعنى
والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء واللازم قد يكون عرضا حيث انه جزء الماهية واللازم واللفظ حقيقة
والحاصل ان الصيغة حقيقة لا يجوز فيها واليمين لازمها فلا جمع وفيه نظر لان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا كما بيناه ذلك فيما ذكر فان اريد المعنى الحقيقي

للصيغة

للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز اذ المعنى لاستعمال اللفظ في المعنى الاراده المعنى عمل
اطلاقه وفي النظر نظر لانه انما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز المعنى المجازي والحقيقي اذا كان لفظ المجاز يدل
عليه وهنا لفظ الحقيقة يدل عليه لكن جوابه لئن المصنف عدل في تحرير المحث عن عبارة القوم الى قولهم
لان اللفظ بمعناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين
الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا ام لا وفي هذه المسئلة ستة اوجه للمزاقنا بالمالكية لا يقوى
شيء او بنوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او بنوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او بنوى النذر واليمين جميعا
في الثلثة الاول نذر بالاتفاق وفي الرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين اختلاف عند ابي يوسف
الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وبهما يحلفان الاول يوجب الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت لا الكفارة والثاني يوجب المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء
كان شرى القريب شرى بصيغة تحرير موجبه فلذكر بهذا نذر بصيغة يمين موجبه قال المصنف وبهذا
وقع في خاطري اشكال وهو قولهم يرد عليه انه لو كان هذا موجبه يكون يمينا ولزم بنوى اليمين كما اذا اشترى
القريب بعتق ولزم بنوى العتق وان لم يكن هذا موجبه يكون ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن ان يقال
في جواب الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجعل الاشكال الوارد على جواب القوم لا جمع
بينهما في الافادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكن ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته وذلك غير الكلام
موضوع للنذر وهو انشاء فثبت الموضوع له ولزم بنوى يمكن ان يثبت للكلام في انشاء المعنى الحقيقي و
المجازي لكن المعنى الحقيقي بحكم الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي لم يرد فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
فلا يلزم الجمع بينهما وهذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا والا معنى للجمع بينهما الا هذا وفيه نظر لانه لا جمع بينهما في لفظ واحد على تقدير ارادتهما وذلك لان
لفظ الله بمنزلة باله كما في ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلما سمع ما عوتب النسمي حتى خرج ولفظ على
نذر الا ان صدر الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواها فقد نوى بكل لفظ
ما هو محتمل له فلا يكون ذلك جمعا بينهما في لفظ واحد بل في لفظين ولكن هذا الجواب يقتضي ان لا يقع الجمع
في صور حرف الان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ ولا عبرة بارادته ولا اثر لها واما الجواب عما وقع في
خاطر المصنف ولم يقع ايضا في خاطر غيره والاعبرة بارادته قوله الصيغة لما استعملت في محل اصل
خرجت اليمين من ان يكون مرادة صارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت فكر غير نيته والظاهر تحكيم المذور
بثبت موجب النذر ولا يتوقف على القصد والماكونه يمينا فيتوقف على القصد لان الشارع لم يجعل يمينا
الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشارع جعله اعتاقا قصد اه او لا فان قيل يلزم ان يثبت النذر
ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لما ان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت ولو نوى انه ليس بنذر

الألوكة
www.alukah.net

قلنا المانوي مجاز وهو المميز وفي حقيقته وهو النذر يصرف ديانة لان هذا حكم بينه وبين الله تعالى
فاذا في النذر يصرف بينه وبين الله تعالى والمدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصرف في نفيه
نحو الطلاق والعتاق فانه لو قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق قضاء لان هذا
حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي اصلا فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة سواء جعلت
جزء مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما راي ابمة الاصول واشار الى
انقسامها بقوله عقلا او حسا او عاديا وهي بحسب العرف والخاص وقيل العلة تستعمل في الافعال
العرف في الاقوال اوشرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام بان لا يكون صفة للمتكلم ولا يكون من جنس الكلام
كدلالة تحريم الخمر الخمر الاصل فان ارادة الخمر اذا غلب استعمال الخمر في المسكر غلب استعمال للحال التي الالتباس فيها
فيقال رجع الى فلان فرده اي ساعته ومن قبيل لم يسكن كما اذا دلت المراة الخروج فقال لم خرجت
فانه طلاق محمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا او هي معنى
من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى امر ابليس بالمعصية واعوانه العباد فالقرينة
المانعة عن ارادة حقيقة الامر معقلا هي كون الامر هو الله تعالى الامر بالمعصية لانه محال عن تمكينه من ذلك لعلاقة
ان الامر يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه وهذا الكلام يدل على ان التبادر مثلث حالة في نصه على من
يفوه بحقوق او وقع على قوم فصوت بهم صوتا يستفزهم باماكنهم ويقلقهم عن اماكنهم واجلب عليهم بخيله
من خيالة ورجالة والاستفزاز الاستخفاف ويقال استفزه الخوف اي استخفه ورجل فز اي خفيف او لفظ
خارج عن هذا الكلام الذي فيه المجاز كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وسوقه
انا اعتدنا بحزه لمن يكفر فهو من شاء فليؤمن للتخيير الذي مثل هذا الكلام حقيقة فيه فللاذن لكل احد
ان يختار احد الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ الاعتداد اخبار فيه وهذه القرينة
لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذلك كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة لما الاول
فبقرينة من شاء لان الامر بالايمان لا يحتمل بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل قوله انا اعتدنا ونحو طلق
امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا والحقيقة ممتنعة عرفا بقرينة لم تكن رجلا او لفظ غير خارج عن هذا
الكلام بل عين هذا الكلام او بعض منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة وهذا القسم على نوعين اشار الى الاول فاما
لم يكن بعض الاوائل اولى من بعض ويكون دالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض الاوائل لا
حقا ص البعض الاخر بقضاء كالمكاتب حر فوائد المملوك او بنماء كالعنب حر فوائد الفاكهة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهو غير المكاتب وغير العنب كما ذكر ناي التخصيص وذكر هناك
ان كون بعض الاوائل اولى حكم التخصيص عن الكلامي وهنا جعله من القرينة اللفظية والفرق بينهما ان
المراد بالمخصص الكلامي لم الكلام بصيغة يوجب في بعض الاوائل حكما مناقضا لحكم بوجه العام وكل مخصص

جعلت احد ان سعد م و هو
الحال م مصدر

ليس كذلك لانه يكون كلاما فيكون بعض الاوائل اولى بكونه مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا يعني بالقرينة
اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مامول لي حرفوهم من اللفظ عدم تناول
المكاتب فيكون بقرينة لفظية اولم تكن بعض الاوائل اولى بحوقوهم صلوا الاعمال بالنيات وتروى انما الاعمال
وكلامها يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى لجاء الفعل ودفع الاثم الخطاء
والنسيان ففي هذا الكلام بدل عقلا على عدم ارادة حقيقته لان عين الفعل الجوارح لا يكون بالنية اذ قد
يحصل الفعل وغير نية وغير الخطاء والنسيان غير مرفوع لكثرة وجوهها بل المراد بالاعمال ودفع الخطاء الحكم
اي حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه وهو نوعان الاول وهو ما يتعلق بالاخرى الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والثاني في الافعال المحرمة والثاني وهو ما يتعلق بالدنيا الجواز والفساد وحوهما كالكراهية
والاساءة والنوعان مختلفان واشار اليه بقوله والاول بناء على صدق عوامله وخلوص نيته فان وجد وجد الثواب
والا فلا والثاني بناء على ركنه وشرطه اي مبني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة بالشرع حتى لو وجدت
صح الثاني والا فلا سواء كان معه صدق العزيمة ام لا فان من صلى تماما بخس جاهلا وصلى لم يجزه الحكم لفقد
شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكم صار الاسم بعد كونه مجازا عن النوع المختلف مشتركا بحسب
الوضع النوعي فلا يعم اي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عند نا فلانه المشترك لا عموم له واما عند هم فلان المجاز لا عموم له
لم يلزم حمله على احد المعنيين محتملة على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثه النبي صلعم بيان الحكم
والحرمة والصحة والفساد وحوذكر وهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى لتصحة الاعمال لا بالنية لان
ثابت بالاتفاق اذ الثواب بدون النية اصلا فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او عموم المجاز وانه اشار
بقوله فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت النوع الاخر وهو الصحة ولانه لو
حمل على الثواب لكان جاريا على عمومه اذ الثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانه قد يكون بدون النية كالبيع و
النكاح وفيه نظر لان الاسم المشترك يصير استراك اللفظ بان يوضع بازاء كل منها وضعا على حدة بل هو موضوع
لا تراني ولازم فيه الثواب والاثم والصحة والفساد عموم الجنس لانواعه كما يعم الحيوان الانسان والفرس واللون
بعموم السواد والبياض على ان الاثم ليس الثواب حتى يلزم من عدم الثواب بدون النية بالاتفاق وقوعه اذ الثواب بدون النية
الحكم للدليل وهو لا يقتضي بقوته وقوعه وحوذا كل من هذه الشجرة عطف على قوله لا تاكل من هذه الشجرة
الرفيق فيها الحقيقة ممتنعة حسا لا يتاتى مع هذا البر الحقيقة ممتنعة حسا وعرفا وذلك لان المحلوف عليه عدم اكلها في
لا اكل وهذه الشجرة وهو غير ممتنع حسا وعرفا لانه لو اكل ميتة او غيرها اذا حلفت في النفي كانت للمنع فوجب البر ليصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا حسا او عاديا لا يكون ممنوعا باليمين حتى اذا اسف او كل لا يحنث هو كوع في الماء اذا
ادخل الكاره فيه للشرب واصل ذكر الدابة لان الاكل دون الاباد خال الكاره فيها فيه ثم قيل للانسان كوع في الماء
اذا شرب الماء فيه خاص اولم يخص اولم يخص واسف وسف وبار علم بمعنى اكل دواء غير معجون فهو سفوف

الألوكة
www.alukah.net

بفتح السين وكرع في الماء يكرع كرعا تناوله غير لشرب بكفيه ولا يقال آوفيه لغة لغوي كرع بالكسر والكراع في الغنم والبقر عنزلة الوصيف في الفرس والبعير وهو مستدق الساق يذكر ويؤنث والجمع أكرع ثم أكارع وكحو

الاصح قدمه في دار فلان الحقيقة ممنعة عرفا وكالا سماء المنقول فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة

اللغة عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة وكحو كليا بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة

شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز فيصرف الى مطلق الجواب الذي هو البحث وانتفى

عن حقيقة الحال ثم العلم بوجوبها اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء

على عموم الجواب حتى يصح اقرار على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل لا يصح شرعا الا بما يملكه الموكل بنفسه

وهو لا يملك الخصومة والانكار عند معرفته ان المدعي محق لان معناه الحقيقي وهو الانكار والخصومة تجحود

شرعا وهو كالمجحود عادة فلا يعتد به حالا يعتد بالحقيقة في مسايل الكل النخلة والرفيق والشرب حر البيع فتفاهل

الاقرار والانكار عنه عطف على قوله لا بد في المجاز من قرينة فقوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا

اي غالبا في التعامل عند بعض وفي التفاهم عند بعض آخر فعند اهل صنعة الحقيقي اولى لان الاصل الاثر

الا الضرورة ولا ضرورة ههنا وعندهما المعنى المجازي اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المكجوة فيذكر

ضرورة وفيه نظر لان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة وجنسها والمعنوم

وكلامه هنا ان المجاز المتعارف راجح عندهما سواء كان عاما متنا ولا للحقيقة ام لا وكلام غيره يدل على انه

راجح عندهما عند عموم المجاز حيث قالوا ان هذا الاصل مبني على الاحتلاف وجهة خلفية المجاز فعلى ما

كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وعندهما لما كانت في الحكم كان حكم المجاز لثبوت

حكم الحقيقة اولى وتطبق الاباكل وهن الحنطة يصرف الى القضم وهو الاكل باطراف الاسنان يقال قضم الدابة

بالكسر قضما علفه وعندهما الى اكل ما فيها سالة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته وهي اكبر

سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اذا كانت اصغر فان تعذر الحقيقة فيها اظهر لان الاصغر المجهول النسب مع

انه لا يثبت التحريم فيها الا انه اذا صرح عقب ذكر وقوع بينهما كذا في المبسوط اما الحقيقة اي اما تعذر المعنى الحقيقي

وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا فظاهر واما تعذر في الثاني اي في معروفة النسب فلانها اي الحقيقة

والمراد المعنى الحقيقي اما لم تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من استهر النسب منه اي بكون المراد المعنى الحقيقي

دعوته معتبرة في حقها بان يثبت النسب وينفي عمن استهر منه لا يمكن هذا اي ثبوت النسب عن المدعي وانتفاء

عمن استهر منه صوابه ولا يمكن بالواو لانه اي لهذا النسب ثبت من استهر منه او ثبت النسب في حق نفسه فقط اي

وغير لم ينفي عمن استهر منه وذا اي الثبوت في حق نفسه فقط متعذر لان الشرع بكذبه لاستهار الغير والا يكون

تكذيب الشرع للمدعي اقل عن تكذيبه بنفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل الا النسب

ان يذكر قوله بخلاف العتق معد بيان تعذر المجاز ايضا وقوله والمجاز عطف على قوله اما الحقيقة وسواء المعنى المجازي

التحريم فالمراد التحريم الذي ههنا اي بقوله هذه بنتي وهو التحريم الذي هو لوازم البنتية منافي يملك النكاح والوطء

لا يملك اثباته اذ ليس له ان يبدل محل الحكم وانما يملك التحريم القاطع للمحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا

القول اذ لا دلالة على الطلاق فالحاصل ان التحريم الذي يملكه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له لا يملكه فلا

يصح اثبات التحريم بهذا اللفظ على طريق المجاز بخلاف العتق فان موجب البنوة بعد البنوة عتق قاطع

للملك كانشاء العتق لا عتق منافي للملك ولهذا يصح نذر امته وبنته فاثبات العتق القاطع للملك يملك

له وضع وصوقه فيجعل قوله هذا ابني مجازا عنه وعتقه مسلة الداعي الى المجاز لا بد في المجاز من ستة اشياء

المستعار منه والمستعار له واللفظ المستعار والعلاقة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى المعنى

المجازي والامر الداعي الى استعمال المجاز وهو اما لفظي او معنوي واشار الى ذلك بقوله احتصاص لفظ اي

لفظ المجاز بالعربية او الداعي صلاحية الشعر بان يستقيم الوزن بلفظ المجاز دون لفظ الحقيقة او صلاحية

السجع الحاجة الى ذكر لفظ في قوله واضاف البدايع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة

والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانها ربما تاتي بالمجاز دون الحقيقة او الداعي اختصاص معناه بالتعظيم

كاستعارة اي صيغة لرجل عالم او التحقير كاستعارة النهيق وهو الرباب الصغير لجاهل او الترغيب كاستعارة

مدة الجوع لبعض المشروبات ليرغب السامع او الترهيب كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع

او رياء السبان فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم فيكون استعمال المجاز دعوى بينة لان فيه ذكر الملزوم

واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او الداعي تلطف الكلام كاستعارة مسك وابريق موجه الذهب لفحم فيه جمر

موقد فيقبل لرقة تخييلية ورياء سوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم او الداعي مطابقة تمام المراد

قال المصنف يقع تطويله الكلام في ذكره اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة

بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا لان المجاز اوضح من الحقيقة وفيه نظر لانه لا يدري بالمعنى ما قصد باللفظ

حقيقة او مجازا كالمجنة والعلم فلا خفاء في ان دلالة اللفظ على الموضوع له اوضح عند العلم بالوضع مجردا عن اللفظ

الشمس والنور عليه ولو سمع قرائن وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له فليس لفظ

المستعار منه حقيقة فيه واللفظ المستعار له فالاولى ان يقول ان تمام المراد لا يمكن بالالفاظ الحقيقية لتساويها

في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح

والخفاء فاذا اوضد مطابقة تمام المراد عدل عن الحقيقة الى المجاز او الداعي غير ذلك مما ذكرناه في مقدمة كتاب الوشاح

وفي فصلي التشبيه والمجاز فصل وقد يجري الاحاجة الى هذا القول والاستعارة السعية في الحروف كما يقع

في الفعل والمشتقات فان الاستعارة تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل والصفات فان الاستعارة اولا

في متعلق معنى الحرف ثم تقع فيه اي في الحرف والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر عنه عند تفسير معاني الحروف حتى

يقال من لابتداء الغاية واللام للتعليل لان ليست معانيها هو الا كانت اسماء لا حروفا وانما في متعلقات معانيها

بمعنى ان الحروف راجعة الى هذ النوع استلم كذا في المفتاح والمصنف تبعه في ذلك قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر وكل صحبة ملك ينادي لدوا للموت وابنوا للخراب بشنه
ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلم الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه
اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية
وتبعتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه
السبكر المخصوص كذا في المفتاح ولكن المصنف اعتبر ذلك واشار اليها بقوله كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل
للتعقيب ثم بواسطتها يستعار اللام له كولدوا للموت فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول عقيب العلة
قال المصنف فيدل بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول لو كان لفظ المعلول مرفوعا فمعناه
ان ه ظاهر ولو كان منصوبا فمعناه بتعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها وفيما قال المصنف نظر لانه فيه تكلفا
لا حاجة اليه لان التعليل بيان العلة للزم بيان المعلولية واللام انما تدل على محرورها علة سواء كان معلولا باعتبار
تخويف زيد للتاديب اولا نحو قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فرض اللام عليه وجهة
عليته لامن جهة معلوليته وكونه علة غائية كان فيه اعتبار الترتيب على الفعل وعلى هذا فوقع في الشرح و
هذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية ممنوع وكذلك في المفتاح تكلف لا حاجة اليه وذكر لابمعنى قولهم
الحرف يدل على معنى في غيره على ما فهم من كلام سيبويه ان الحرف اذا دخل على لفظ حصل في ذلك اللفظ معنى
زايد على معناه ويكون الحرف علامة لحدوث ذلك المعنى فيه فالرجل المعرف باللام منصرف لما وضع له والتعريف
فتقول لو كان معنى اللفظ الداخل عليه الحرف صالحا لحدوث معنى الحرف فيه بالنظر الى ما قبله فالحرف حقيقة
في استعماله مع ذكر اللفظ نحو زيد في الدار والا فمجاز كما مر المذكورين فان كونه عدوا لابصلح لان يكون علة للالتقاط
والموت لا يصلح لان يكون علة للولادة وهذا ذكر حروف يستدل الحاجة اليها للوقوف كثيرا على المسايل الفقهية عليها
وسميت حروف المعاني وهذه بخلاف حروف المباني فالهمزة المفتوح لو كانت للاستفهام او الدال في حروف
الوجه المعاني والامر حروف المباني التي تنبيت الكلمة عليها منها حروف العطف او لمطلق الجمع اي للجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه في الحصول كقولك قام زيد وقعد عمرو او للجمع بينهما في الحكم بها او في الحكم عليها او لمطلق الجمع
في الزمان وعدم المعطوف عليه على المعطوف فيه وبالعكس واستدل عليه باربعة وجوه لكن الوجه الرابع لا يمنع
المقارنة وانما يمنع الترتيب وهو الاهم بالتفكر في ادلة اللغة فان سيبويه نص عليه في مواضع من كتابه وقال ابو علي
الوجه ج انه مجمع عليه واستقرأ مواضع استعمالها فان الواو استعملت في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة وهي
الاسيء ه اي واو العطف بين الجملتين المختلفتين كالامر للتثنية بين المخبرين فانه يمكن جاء زيد لان بادخال الالف بين المخبرين ولم
يمكن هذا في رجل وامرأة اي ادخال الالف بين المختلفين فادخلوا واو العطف وكما لا دلالة لنحو جاء رجلان على مقارنة
وترتيب اجماعا كذلك لا دلالة في جاء رجل وامرأة عليه وقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلو كان الواو

للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء ثم فيه فعند المصنف لزم الواو هنا للعطف وتشرب منصوب
باضمار ان فيكون في معنى مصدر معطوف على مصدر صريح من مضمون الجملة السابقة اي لا تكن منك
اكل السمك وشرب اللبن وقال بعضهم ان الواو بمعنى مع وان تشرب منصوب المحل على انه مفعول معه
وقال لزم الواو للحال اي لانا كل السمك والحال لزم شرب اللبن حاصل وهذا هو الاولى فلهذا اي لما ثبت
ان الواو لمطلق العطف او لما بينا انه لا يوجب الترتيب فيكون قوله فلهذا لتعليل السلب اي لسلب
التعليل لا يجب الترتيب في اعضاء الوضوء ليلا يلزم الزيادة على الكتاب بغير دليل ولا يدل عليه قوله
فاغسلوا وجوهكم بناء على ان الفاء يدل على ان غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل
سايل الاعضاء وهو يحب الترتيب المذكور بعد الفاء بل وغسل مجموع الاعضاء وذلك لا يقتضي الا كونه عقيب
القيام الى الصلوة وهو حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب بين الاعضاء استدل على ان الواو للترتيب
بقوله ان الصفا والمروة من شعاير الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بانهما بدا فقال صلعم ابدوا بما
بدا الله به فان النبي صلعم امرهم بالترتيب منه فامرهم به فاجابوا عنه بقوله وانما الترتيب في السعي بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب بينهما بقوله صلعم ابدوا بما بدا الله به لانه لو لم يكن للترتيب لما كان للامر
علم وجوب الترتيب بالاحرى لم يرد حتى غير منقول والامة علموا الترتيب بهذا الحديث بقوله صلعم ابدوا بما بدا
الله لا يدل على ان بداية الله به موجب لبداية الصحابة ولكن تقديمه في الاية لا يخرج عن صلاحية كالتعظيم والاهمية
وهذا لا ينقض وجوب الترتيب بمقتضى الاولوية فان كونه صوابه كونها من الشعاير وهو الحكم في الاية
لا محالة اي الترتيب ولزم احتمال الواو في الاستعمالات الثلثة معاني الترتيب والمقارنة او لا معنى لتقديم ٢ و الاطلاق
احدهما على الاخر في ذلك الحكم فان الصفا في الزمان الذي كان عليه الشعاير كانت المروة ايضا منها فيه ورد البعض
انه اي الواو للترتيب عندي ضعيف ه للمقارنة عندها استدلالا بوقوع الطلقة الواحدة عند والطلقات
الثلث عندهما في قوله لزوجته الدار فانت طالق وطالق وطالق لقصد المدخول بها فرعم ذلك البعض ان
هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء ثم
وعندها المقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال لزوجته دخلت الدار فانت طالق ثلثا وهذا اي زعم ذلك البعض
باطل بل الخلاف بينه وبينهما راجع الى الزمان عنده كما يتعلق الطلاق الثاني والثالث بواسطة الاول اي تعليق
الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله لزوجته دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما
بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الاقاء الى الاولى فيكون تعليق
الثانية بعد تعليق الاولى وتعليق الثالثة بعد ما يقع الطلاق كذلك على التعاقب لا على الاجتماع فان المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز يقع وقوله عندهما قوله انت طالق وطالق وطالق بالاتفاق
لانه لا بقي المحل للثاني والثالث وعندها يقع الكل جملة اي دفعة لان الترتيب في النكاح لا في صيرورة اي

الألوكة
www.alukah.net

لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند الشرط لاقتران الوقوع بوجود الشرط ووجه الشرط والترتيب انما يتوهمان في ادخاة التعليق لا في ادخاة التطليق كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها فقوله بالنصب مفعول كرر ان دخلت الدار فانت طالق بان قال لم دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند وجود الشرط ينزل الوصف بوقع الثلث لان كلا واحد منعلق بالشرط بلا واسطة كما يقع الثلث ههنا اي في قوله كرر مع غير المدخول بها لم دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لان المعدد كالملفوظ ولان عطف الناقصة على الكاملة اليها تكميلا لها فان قلت لم يقع الثلث عندما كرر مع المدخول بها ومع غير المدخول بها مع لزم اللفظ واصوفيها قلت للاحتياط وذكر لان الاحتمالات الثلث الغفلة حاصلة في العطف بالواو في المدخول بها بجعله منزلا ثم في الحكم بوقع الطلقات الثلث ولا يحمل الواو على احتمال المعية ليقع طلقة واحدة بنية التاكيد للاحتياط فيقع الثلث وان قدم الاجنبية بان قال انت طالق وطالق وطالق لم دخلت الدار يقع الثلث بالاتفاق لانه اذا قال لم دخلت الدار تعلق به الاجزية الموقفة عليه دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير آخره يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه للتعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وفيه اشارة الى النقض على قول من ذكر البعض فانه لو كان للترتيب عنده والمقارنة عندهما اتفقوا ههنا كما اشار قبل الى قوله بالحل والنقض ايضا في النحو وما ردّه بالمنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمالها ان يكون ذلك مستفادا من الواو لان المطلق لا يحقق في الخارج الا مقيدا فان قيل اذا تزوج امتين بعقدين ولو مما اذ لو كان بادنه لا يبطل نكاحهما بالاعتاق ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما واعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او منفصلا بحرف العطف بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه اي الواو للترتيب حتى جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا حتى بطل نكاح الثانية ولم يزوج الفضولي امتين بعقدين فاجازهما المولى متفرقا اي متراخيا مع سكوت بطل نكاح الثانية ولم اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف صوابه او بواو العطف لانه لو كان ثم بطلت الثانية بان قال اما اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة التثنية ولكن هذا دليل على ان الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في متراخيا على المقارنة لانه يقال في الانسان يثبت الحكم لهما معا وان قال اعتق في مرضه موته هذا وهذا ولا وارث له سوى ذلك الابن اذ لو كان له اخ وارث لم يتحقق ذلك الحكم الا في نصيب ذلك الابن ولا مال سوى ذلك وقيمة العبد على السواء لانه لو كان قيمة الاول اكثر مثله لم يعتق كله فان اتى متصلا بان لا يسكت عقيب كل تثنية وذلك ظاهر ولم يسكت فيما ذكر الكلام عتق الاول كله لانه تخرج الثلث واذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول ووجه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه لما قال وهذا فوجه عتق ثلث الثالث مع

ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث فجعلتموه اي واو العطف للقران اذا اتى متصلا عن قوله اعتقتهما اي معا لانه لو لم يكن للقران بد للترتيب كان كسكوت السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الامة الاولى لم يبق الثانية محلا ليتوقف النكاح في حقها او نكاح الامة على الحرة لا يجوز بل يطرأ توقف نكاح الثانية عقيب الاولى قبل الفراغ عن الكلام باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل واما قال ليتوقف لان الثانية بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره معبرا لاوله لتثبت حكمها معا عملا بالشرط والاستثناء ولذكر لا يوصف الغير الا اذا كان متصلا بالاول فلا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا ومتراخيا وههنا اي في الثاني والثالث كذلك اي لكون الكلام معبرا لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى فاذا قال اجزت نكاح هذه لا يحصل الاجازة لانها يتوقف على قوله وهذه واما في الاخبار باعتاق ابنه فلانه وصل اعتق اي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا لو جب ان يكون الثلث بينهما فيكون معبرا لاول الكلام فان عندي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عندما يتغير على حرهم وعندهما يتغير ويراد الى استغلال لانه يبدو من آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج عن الثلث وبعد اعتاق الاختين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته بخلاف الاستيلاد في المسئلة الاولى فان آخر الكلام ليس بمعبر لاوله لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى وقد يدخل الواو بين الجملتين فلا يوجب الشركة كما اذا وقعت في موضع لا يكون الجملة الثانية بتعلق بالجملة الاولى فان الواو لا يفيد الجمع بينهما الا في حصل مضمونها لانه تحتمل يدخل الواو الرجوع من الاول والاضراب اما اذا كان لها تعلق بها كما اذا وقعت الثانية جزء المبتدا او جزاء الشرط فالواو يفيد الجمع بينهما في ذكر التعلق في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي اي المشاركة سواء كانت في عطف الجملة او المفرد اذا افتقر الآخر الى الاولى فيتدارك الآخر الاول فيما يتم به الاول بعينه اي بعين ما يتم لا بقدر مثله اي مثل ما يتم لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمنع الاحكام بين المعطوف والمعطوف عليه فيما يتم الاول بعينه نحو لم دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس هذا المثال كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عندي صفة ردّه ههنا اي في هذا المثال لانه لا يمنع لم يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيما يتم به الاول فيتعلق طالق وطالق وطالق بغير الشرط المذكور لا بقدر شرط آخر مثله كخلاف التكرار كقوله لم دخلت الدار فانت طالق لم دخلت الدار فانت طالق لم دخلت الدار فانت طالق خلافا لهما فانهما قالا لم المثال الاول في تقدير هذا فيقع الثلث وبتقدير اي بتقدير مثله قال المصنف عطف على قوله لا بتقدير مثله وفيه نظر لانه عطف على قوله بعينه ويدفع ما قال قوله لم امتنع

الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ولنر بكونه مجيء زيد غير مجيء عمرو فلا بد من تقدير لا تقدير عينه بان يقال بتقدير جاء زيد وجاء عمرو وفيه نظر لان المجيء المستفاد من جاء امر كلي عكن تعلقه بالمتعددات وهذا اجمعوا على انه من باب عطف المفردات ونصب العامل على المعطوف عليه والمعطوف اضافة واحدة وان كان ما صدر عن احدهما غير ما صدر عن الآخر في الواقع لكن المعاملة مع اللفظ وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يحب الزكوة على الصبي كما لا يحب الصلوة عليه ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة ويمكن ان يقال كما قال المصنف انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة لان الصدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه وانما كانت محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يدفعه الى الفقير ولا يدري العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن ينوب عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة والقاعدة ان وجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة بتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه والاولى ان يقال ان الصبي اهل للعبادة ولهذا يصح ايمانه وصلوته وصيامه لكن عدم لزوم العبادة عليه بلازم ضروري وعجز عن الاداء ولا بد في النيابة من اختيار كامل شرعا من المنوب ليحصل معنى الابتلاء وهذا غير موجود في الصبي وهذا اي الاتحاد الشركة في الجمل فاسد عندنا للشركة انما تثبت اذا افترقت الثانية الى الاولى ففي نحو دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا كما يتعلق به الطلاق لان هذه الجملة في حق الفرد الاخير جزاء الشرط بعض الجملة وهي عطف عليه وفي حكم الافراد يعطف على الجزاء فيكون الواو على اصلها للانتظام في الشركة وعلى عطف الجملة الاسمية على مثلها فيرجح كونها للعطف على الجزاء على العطف على مجموع الشرط والجزاء لانه حينئذ لا يكون الواو على اصلها ولا يكون من المعطوف وهو الجملة الاسمية والمعطوف عليه وهو الجملة الشرطية مناسبة واذا امكن حملها على الشركة فلا تحمل كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو ههنا لمحض النسق والترتيب بحلاف نحو ان دخلت طالق فانه لا يتعلق بالشرط من قوله لم تدخلت الدار فانت طالق وضرتها طالق اخبرها اي في ضرتك طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء وعدم عطفه على الجزاء لانه لو كان معطوفا عليه لكفاه ان يقول وضرتك وهذا اي لا صلاحية ما ذكرنا في قوله عبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق يوجب قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء فعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهو جملة انشائية معطوفا على الجزاء وهو قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة واحدة منها جملة انشائية والمخاطب بكل واحدة منهما الائمة مع المشاركة فجاز ان يكون المحذوف وهو قوله وهو الجلد وذلك لان الانسان يتألم بزوال كلامه وعدم قبول شهادته كما يتألم بالضرب وهو مناسبة للازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه والايلام

الحتى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان بعض الانسان لا يتألم بالايلام بترك الكلام وعدم قبول الشهادة ويبلغ فيه بقوله ثم ولا تقبلوا لهم شهادة ولم يقل لا تقبلوا شهادتهم لا قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة اخبارية وليس المخاطب به الائمة بدليل ان واو الكاف المتصل باسم الانسان فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وقلنا اولئك هم الفاسقون فيكون معطوفا على جملة اسمية وهي قوله والذين يرمون المحصنات الآية لكن بحكم عطف الخبر على الانشاء وبالعكس عند اختلاف الاغراض ويجوز ان يكون قوله كاف الخطاب المتصل باسم الانسان في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم وبعد ذلك على ان قوله الذين يرمون في محل النصب بفعل محذوف يفسره الظاهر اي اجلدوا الذين يرمون وهو المختار لان المفسر طلب وهي جملة فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فلا يجوز عطف واولئك هم الفاسقون عليه وان سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع خبر وهو فاجلدوهم ثمانين جلدة وصرف عن الانشائية وهو اولى الاكثر وحينئذ يجوز ان يعطف عليه واولئك هم الفاسقون لكونه خبرا ويدل على هذا الباقي في قوله فصل الاستثناء حيث قال الا الذين استثنى من اولئك هم الفاسقون او عين الفاسق هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا الفاء للتعقيب ومعناه في عطف المفرد في غير الصفات التي موصوفها واحد بفيد ان ملابسة مضمون العامل بعد المعطوف بعد ملابسة بالمعطوف عليه بلا مهلة نحو جاء زيد فعمرو ويقدم الاقرب فالاقرب واما في الصفات التي موصوفها واحد فلا يجيء لهذه الملابسة بل الملابسة في مضمون تلك الصفات نحو جاء زيد الاكرم فالنابه اي الذي بلغ في الكرم فنام وفي عطف الجملة يدل على ان مضمون الجملة الثانية بعد مضمون الاولى في الوجود نحو قام زيد فقعد عمرو واما في الذكر كما يذكر مدح الشيء او ذمه بعد كقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين وبئس مثوى المتكبرين وكما يذكر تفصيل الشيء بعد اجماله كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا هم قائلون فالفاء في فجاءها بأسنا تفصيل لقوله اهلكناها وقوله حاجة الى تقدير محذوف اي اراد اهلاكها فلذا اي كون الفاء للتعقيب يدخل في الجزاء لفظ الجزاء بعد الشرط فان قال لم دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل على الترتيب من غير تراخ وقد يدخل الفاء في المعلول لان المعلول يعقب العلة نحو حاء السقاء فتاهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون المعلول غير العلة في الوجود لكن يكون في المعلوم غيرها نحو سقاه فاروا ولا شك ان العلة مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود والعلية والمعلولية انما يكونان في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما فكيف يتصور اتحادهما الا انه سامح في العبارة حيث لم يحقق من الفاعل الافعل واحد بخصوصيته تأديبا فان التأديب هو غير الضرب وكذا في المثال المذكور فانه لا يصدر من الفاعل الافعل واحد والا فالسقي يحصل وضع الماء على يد او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد سقي بعد اخرى وتذكر عجز ان يقال فما اراده واما قوله ثم فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فقال صاحب الكشاف اي اردت جدالنا ونزعت فيه فاكثرت وح يتحقق التعقيب ويجوز ان يقال ان مرتبة المفسر بعد مرتبة المفسر ومرتبة المعلول

الألوكة
www.alukah.net

بعد مرتبة العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب في الرتبة وتحول بحري ولد والده حتى تحلله
الولد مملوكا فتبين به فيعتقه فالفاء لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان اذ بالاشتراء يحصل
الملك وبالملك يحصل العتق فيصح اضافة العتق الى الاشتراء بهذا المعنى والا فالاشتراء لاثبات الملك والا
عتاق لان البائنة فلا يكون الاعتاق كمالا ومعناه ان الوالدية سبب لجزئية الحقيقية لنبو بالاعتاق يصير سببا
لجزئية الحكمية لان الرق موت حكمي فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر قبلت يكون قبولا للبيع لانه
رتب العتق على اكتساب البيع بحرف التعقيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال
قبلت لوجه كذا ولوجه كذا او نحو لعدم ما يوجب التعقيب فانه يحتمل ان يكون رد الايجاب بثبوت الحرية قبله
ويحتمل ان يكون انشاء للحرية في الحال فلا تثبت العتق بالشك ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال
نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي بعض الخياط كما لو قال لترجمان فاقطعه فانه يصير كلاما وقولي اقطعه
وذكر لفظ القطع بدل الفاء اذ تطلق ومع الفاء مقيد بالشرط وقد يدخل الفاء على العلة وان كان الاصل
ان يدخل على المعلول لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة الفاعلية فيصير العلة
معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلول لا باعتبار انها علة نحو اشبع فقد اتاك الغوث فالمعلول
الذي هو الحكم السابق على الفاء نحو الاشباع علة غائية للمعلول الذي دخلت عليها الفاء كالاخبار بالبيان
الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية
ولكن الظاهر ليس الاشباع ليس علة غائية لابتاء الغوث وكذا في قولهم توضأ فدخل الخلاء فتوضأ التقوي الامر
بالتوضؤ ليس علة غائية لكون خبر الزاد التقوي وكذا في قولهم اذا ملكم لم يكن ذاهبه فدعه ودولته ذاهبة
ليس الامر بتركه علة لذهاب دولته لكونه ليس صاحبه وانما هو علة غائية للاخبار بهذا الاخبار على
ان العلة الغائية ليست بعلة للعلة بنفسها وانما هو علة لعلية العلة ونظيره اذا ابى الفاء فانت حر يعتق
في الحال بخلاف قوله اذا ابى الفاء انت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا بمضمون العامل وهو
مادة الالف وهي حال مقدرة اي اذا مقدرا الحرية في حال الاداء وكذا ان دخلت امن يامن في الحال ثم للترتيب
مع التراخي واما قوله انت طالق ان دخلت الدار فطالق ان كلمت زيدا فانه يقع عند وجود الشرط
لان الايقاع في الحال لم يوجد لعدم الاهلية والتعليق بالشرط لم يوجد لعدم الشرط فيقع عند وجودهما
وهذا ظاهر على قول من يقول بان الجزاء هو المتأخر من الشرط والجزاء واما على قول من يقول بان
الجزاء هو المتقدم منهما فلا يقع الا عند وجود الشرط الثاني لان الجزاء هو المتقدم منهما وهو
الايقاع في الحال لعدم الاهلية والشرط هو المتأخر منهما وهو التعليق بالشرط لوجود الاهلية عنده
فيقع عند وجود الشرط الثاني لان الجزاء هو المتقدم منهما وهو الايقاع في الحال لعدم الاهلية
والشرط هو المتأخر منهما وهو التعليق بالشرط لوجود الاهلية عنده فيقع عند وجود الشرط الثاني
وهذا على قول من يقول بان الجزاء هو المتقدم منهما وهو الايقاع في الحال لعدم الاهلية والشرط
هو المتأخر منهما وهو التعليق بالشرط لوجود الاهلية عنده فيقع عند وجود الشرط الثاني

جميعا

جميعا وبنزلين مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا ان قدم
الشرط وعنده في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء يقع الاول في الحال ويلغو الباقي لعدم تعلقه بالشرط كانه
قبل انت طالق وسكت لان التراخي عمل في التكلم فصار كلامها بمنزلة كلام منفصل عن الآخر فيلغو الباقي
لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها ولو قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال لغير مدخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وانما قيدوا العطف مع مبتدأه
بيع انه لما جعل بمنزلة السكوت يكون ما بعده في حكم المنقطع عما قبله فكانه قال طالق وغير عاطف و
لا مبتدأ وهو لا يثبت به شيء الا ان يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مع التراخي مقام الجمع وهو
معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط
فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وقابل تعلق الاول بالشرط انه لما ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال
لعدم تعلقها بالشرط كانه سكت عنها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وما كانت المرأة مدخولا بها
يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث بقربه بالشرط ولو قدم الشرط تعلق الاول ونزل الباقي
وهذا ظاهر بناء على الاضراب عما قبله واثبات ما بعده ومعنى الاضراب جعل حكم المعطوف عليه كالمسكوت
عنها بالنسبة الى المعطوف وكان حكم يحتمل ان يكون صحيحا ولئلا يكون وهذا اذا لم يتضمن بلفظ لا فان اتصلت
البه يكون نفيا في الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وفي عطف المفرد يكون للاضراب بلا خلاف اذ كانت بعد ايجاب
او امر نحو جاءني زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا ولئلا كان بعد نفي او نهي نحو ما جاءني بكر بل خالد قيل للاضراب ايضا
عند الاكثر وقال ما اكرم عمرا بل لكن بعدها ففي قولك ما جاءني زيد بل عمرو عدم مجيء زيد متحقق كان عدم مجيء
ما جاءني زيد لكن عمرو وكذلك هذا حكم بالنظر الى ما قبلها واما حكم ما بعدها بالنظر الى ما قبلها فان كانت بعد
ايجاب او امر فلا خلاف في انها تفيد الاثبات ولئلا كانت بعد نفي او نهي عند الجمهور انها تفيد الاثبات
ويكون الغلط في الفعل وعند المبرد تفيد النفي وقال الغلط في الاسم المعطوف عليه فقط واما في عطف الجملة
على الجملة فعايدتها الانتقال وحملة الى الغرض الاهم والاولى كقولهم ان تزوج الذكور من العالمين الى قولهم بل انتم
قوم عادون فقولهم وانبات ما بعد ليس مرادا منه ان ما بعد بل يكون موجبا وانما مراده اثبات الحكم
لما بعد سواء كان ما قبله موجبا ام لا على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو وليس معنى التدارك ان الكلام
الاول باطل غلط وانما معناه ان التكلم بما كان ينبغي ان يقع قبله اي لكن بل للاضراب قال رفرفر في انه عن
في له على الف بل الفان يجب ثلثة الالف لانه لا يملك ابطال الاقل والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم
يكن للاضراب بل للتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة ويتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على
انها للاضراب لا للتغيير كقولك انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا فلنا فرق بين المقيس والمقيس عليه

الألوكة
www.alukah.net

الاخبار وموقوف له على الفور الفاء لان الاقرار اخبار يحتمل التدارك وذا التدارك في العرف الاحتراز في الاعلام عن انقراده اي انفراد ما اقربه لانه في اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال مع ذلك الف الفاء اصل لزوم وذكر بكم العرف بخمسة سنون بل سبعون بل ثلاثة زيادة عشرة فقط بكم العرف الانشاء وهو انت طالق واصلة بل شتيرة فانه اي فان الانشاء لا يحتمل الكذب لعدم احتمال الانشاء الصدق والكذب فلا يحتمل التدارك لصيرورة الكلام بالتدارك تدارك الكذب وهذا فيما اذا لم يختلف جنس المال اما اذا اختلف بحوله على الفور نحو الفاء والثوب بلزمه الجميع وعلى ما مضى بنا الاضراب يندفع فيصير رجوعا عن اصله فقلنا بناء على ان الانشاء لا يحتمل التدارك يقع الواصلة اذا قال ذكرا اي انت طالق واصلة بل شتيرة لغير المدخول بها لكن يمكن التدارك لكونه انشاء ولم يبق المحل ليقع بقوله بل شتيرة ثنتان بخلاف التعليق بالشرط وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واصلة بل شتيرة فانه يقع الثلث عند وقوع الشرط لانه قصد ابطال الكلام الاول وهو تعليق الواصلة بالشرط وقصد ابطاله تعليق الكلام الثاني بالشرط مقام الاول اي مقصود اعنه منضم الى الاول ولا يملك الاول وهو ابطال المذكور وبملك الثاني وهو الايقاع المذكور فيعلق الثاني وهو قوله بل شتيرة بذلك الشرط فيصادف الثاني كما قال لا بل انت طالق شتيرة ان دخلت الدار لكن زيادة لفظة لا في قوله لا بل لا دلالة للكلام عليها مع انه يفسد المعنى في الاخبار فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق والثاني لم ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق على تقدير الاول اي مع تقدير الاول فيعلق الثاني بغير ما تعلق به الاول عن الشرط مع غيره بتقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند وقوع الشرط على الترتيب ولما لم يبق المحل بواسطة وقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولما في العطف بلفظ بل فان الثاني تعلق بشرط مقدر مثل المذكور لا بالمذكور ويكون ثم عند نزلة التفريع بتكرير الشرط لم ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واصلة وفيه نظر اذ الدليل على وجوب تقدير شرط بان وامتناع تعلقه بالشرط المذكور وابطال الاول لا يقتضي ذلك لان القصد الى ابطال المعطوف عليه وهو واحد لا الى ابطال نفس الشرط حتى لم عطف اثنين على واحد عطف مفرد على مفرد غير عامل له فضلا عن تقدير شرط ولكن للاستدراك وهو قوله لم يتولد من الكلام السابق مثله اذا قلت جاءني زيد فكان سوداء يتولد لم نحو ما ايضا جاءك لما بينهما من الالفة والمصاحبة فرفعت ذكر التوهم بقولك لكن عمرو لم يجئ بعد النفي اذ ذكر الاستدراك في المفرد لان الاستدراك يقتضي المغايرة بين ما قبلها وما بعدها واذا عطف بها مفرد والمفرد لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا بحصر المغايرة وان دخل الاستدراك في الجملة نحو ما جاءني زيد لكن عمرو جاء وقام زيد لكن عمرو قاعد بخلاف ما لو كان ما قبلها مثبتا وما بعدها منفيا او بالعكس والمراد بالمغايرة المغايرة المعنوية سواء كانتا مختلفتين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو ما سافر زيد لكن عمرو حاضر فيما عطف الجملة فيقبل بل في

الوقوع

الوقوع بعد النفي والايجاب لا في الاضراب وفي عطف المفرد بقيضه لا حيث تخصص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وهي بخلاف بل ولو كانت نظيرتها ففي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور فالحكم فيما بعدها فقط حتى لا يكون في العطف بها بل الاحكم والعدو ليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان احدهما بالنفي والآخر بالاثبات فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل قوله لكن لعمرو بقوله ما كان لي قط بان لا يكون مستراحا عنه فلعمرو اي فالعبد لعمرو ولم يفصل عنه بان لا يكون مستراحا عنه فلا يقبل اي العبد للمقر لان النفي وهو قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار فيكون النفي ردا للعبد الى المقر ويمكن ان لا يكون النفي تكذيبا له اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد ولم يكن معروفا بانه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فقوله لعمرو بيان تعميم لذلك النفي الظاهر الكلام فيتوقف النفي عليه اي على قوله لكن لعمرو لقصر الكلام في بيان التغيير موقوف على تمام شرط الوصل اي وصل قوله لكن لعمرو بالنفي لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا ليثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مستراحا لان النفي حتى يكون ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو نحو الاخبار وعلى هذا قالوا فيما لو قضي له بدار بالبينة اذا قال المقضي له ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد كذلك لكن ههنا مسألة وذكرها في المسألة الاولى محققة للتنبيه على انه لكن للاستدراك سواء كان حرف عطف ام لا وقال يا عني المقضي له او وهنيئا بعد القضاء ان الدار لزيد فحرف صدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن لي قط بعد هذا الكلام ويكون الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اي المقضي له اذا وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فثبت موصولا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا وانما احتيج الى انتهائهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا انتقض القضاء ويصير الملك للمقضي عليه فالاستدراك لم يكن اقرارا على الغير واخبارا ان ملكه لغيره فلا يصح ثم تكذيبه التوهم واثبات ملك المقضي عليه لازم لزوم النفي وهو قوله ما كان لي قط لانه نفي الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم وهذا النفي تكذيبه لتوهم المستلزم لاثبات الدار للمقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد وهو معارض لثبوت الملك لزيد لما ذكرنا انهما معا فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار والثاني لزيد وهو الاقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال توهم التوهم وهو اقرار على نفسه فيسمع فثبت ملك المقضي عليه بعد ثبوت موصى الكلام منه وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون هذا النفي حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضم المقضي له القيمة لانه اتلف الدار بالاثبات لزيد ثم رجع الى اول البحث بقوله ثم ان اتسق الكلام وارتبط واكمل الاولى ان يصل ان يكون بعد لكن تدارك لما قبلها نحو ما جاءني زيد لكن عمرو جاء وقام زيد لكن عمرو قاعد بخلاف ملحق زيد لكن دكب الامير يعلق ما بعدها بما قبلها اي يحملها بعد على التدارك ما امكن لان الاتساق هو الاصل والا يتسق بان لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها فهو اي ما بعدها كلام مستانف يحمل على الفرض

فقال المقر له لا لكن غصبت الكلام مستدرك فصح الوصل على انه نفى السبب لا الواجب فان قوله لا الا بكر جعله
على نفى الواجب لانه لو حمل عليه لاستقيم قوله لكن غصبت فلا يكون الكلام مستدركا فحمل على نفى السبب ولما نفى
كونه قرضا تدارك بكونه غصبا بخلاف ما اذا تزوجت امة بغير اذن مولاها بائنة فقال مولاها لا اجيز النكاح
لكن اجيز بائنين بنفسير النكاح وجعل لكن مبتدأ لكن لا يمكن اثبات هذا النكاح بائنين لانه نفى اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بائنة او بمائتين والا لزم نفى ذكر النكاح واثباته بعينه فلا يكون الكلام
مستدركا وانما يكون لو قال لا اجيز بائنة ولكن اجيز بمائتين فحينئذ يكون مستدركا لانه تدارك فساد المهر لا فى اصل
النكاح او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد بثوت الحكم لاحدهما او على احدهما ولئن كانا جملتين يفيد حصول
مضمون احدهما لا للشك كما ذهب جماعة وراية النحو والاصول الى انها فى الخبر لشك المتكلم فان الكلام وضع
للافهام والافهام مع الشك وفيه نظر لانه كما يكون قصد المتكلم الى افهام معين يكون قصده الى افهام غير معين
لغرض له من الاغراض وانما يلزم الشك والجهل وسواء الاخبار فان الاخبار يجرى احد الشخصين قد يكون لشك المخاطب
بان يعلم ان الجانى احدهما او لا يعلم بعينه وكذلك غير الشك فى سواء الاستفهام انه قد يكون لشك السامع حيث
اراد المتكلم الافهام عليه وقد يكون الاظهار الانصاف كقوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين وقد
يكون لتفصيل انواع شئ نحو الكلمة اما اسم او فعل او حرف وفى كل هذه الاستفهامات المعنى الموضوع له او ما تواطأ
الامر من حاصل بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فانه حينئذ اى حين اذ كان
فى الانشاء للتخيير او الاباحة او التسوية ما يناسب المقام كاية الكفارة كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا وعرفا لانه لم يحقق اثبات
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتا قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى قولهم انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق فى ايهما شاء ويكون هذا
اى ايقاع العتق فى ايهما شاء انشاء والاخبار الاول فى حكم الانشاء لانه نزل منزلة الامر لانى معين فلا يمكن
اثباته فى غير ما وجب والعتق انما يتحقق فى المعين بالبيان حتى يشترط صلاحية المحل حتى اى صير ايقاع
العتق فى ايهما شاء واخبار لغة وحقيقة لانه وضع للاخبار وهو عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه
اظهار الواقع فيتخير عليه اى على البيان ويكون انه اخبار لغة لوضع بزر حر وعبد وقال هذا حر او هذا الابعق
العبد لاحتمال ان العبد هنا من حيث انه انشاء يكون له التخيير اى ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ويكون
هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبار الجهل فعليه ان يظهر ما فى الواقع و
هذا الاظهار لا يكون انشاء بل هو اظهار لما هو الواقع فلهذا شبهناه بالانشاء وشبه الاخبار وعملنا بالشبهين ثم
حيث انه انشاء شرط صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما وقال اردت الميت لا يصدق ومن
حيث اخبار يجرى على البيان فانه لا يجرى فى الانشاء بخلاف الاخبار كما اذا اقر بالمجهول حيث يجرى على البيان

وهذا

وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه كما ذكرنا وفى قوله وكلمة هذا او هذا اشارة صح
حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعده ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل فلهما اى فلكل منهما
او فى الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير فى كل انواع قطع الطريق كقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او يقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا فلنا ذكر الاجوبة مقابلة لانواع الجناية وهى معلومة على من قتل
او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف والجزاء بهذه ادبار دلالة الجناية وبقدر بقدرها وبعد
مقابلة اغلظ الجناية باغلظ الجزاء وبالعكس وجزاء سبعة مثلها فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية
فوزعت الجملة المذكورة فى بعض الجزاء على انواع الجناية المعلومة عادة على حسب ما يقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه القتل او الصلب او اخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفى اى الحبس الدائم
على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال كما روى ابن عباس رضى الله عنه ان النبى صلعم وادع ابا برزة
على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه
بالحد فرهم انه من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال وظلم بقتل قطعت
يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما يهدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية ومن اخاف الطريق ولم
يأخذ المال ولم يقتل وقوله يريدون الاسلام المراد به تعلم احكام الاسلام وهم مسلمون فلا يرد النقض
بان قطع الطريق على المسلمين لا يوجب الحد او المراد من دخل دار الاسلام ليسلم فهو غير له الذمى فيجد
قاطع الطريق عليه وان اخذوا قبل قدرة ابى حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل وصلب
محمله ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة وهى حالة الاخذ والقتل بحيث لا يجوز فى غيرها لاعلى
اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيما عين وللامام الخيار فيه بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع
ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان الجناية تحتمل الاتحاد حيث انها قطع الطريق فيقطع او يصلب
ويحتمل التعدد حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين وهذا اى والاصل ان او
لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فى هذا حر وهذا العبد ودلالته انه اى هذا الكلام باطل اى لغو
لا يثبت به شئ لان وضعه اى وضع او لاحدهما الذى هو اعم كلامها والاعم يحب صدقه على الاخص وهو اى
الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق هنا وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه نظر
لان ما صدق عليه انه احد الشيئين الذوات صالح للعتق وهو المراد ولئن كان المفهوم الاعم الذى يصدق على
العبد والدابة غير صالح له وهو غير المراد لان الاحكام انما تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وظاهر كلامهما
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح يحمل على الواحد المعين مجازا
والعدول الى المجاز اولى من ابطال الكلام والمعين من مختلف الكلام اذا العمل بالحقيقة متعذر وهو الاعم الاعم
وعملنا العمل بالحقيقة هنا متيسر لا متعذر ولو قال لعبده الثلثة هذا حر او هذا وهذا بعطف الثانى بالواو

الألوكة
www.alukah.net

والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين ونشر بكر الثالث فيما سيق له الكلام فصار كانه قال احدهما حر وهذا او قبل لايعتق احدهم في الحال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله والجمع بالواو يعمل الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين قال المصنف لكن حمله على الوجه الاول اولى لوجهين الاول انه يكون التقدير هذا حر او هذا حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لالفظ حران والاولى ان يضمر في المعطوف ماهو مذكور في المعطوف عليه لكن المقدر قد يغاير المذكور نحو هند خالته وزيد وكفوله يحثن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف فلذكر جعله سببا للاولوية لالامتناع وفيه نظر لجواز ان يكون التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وح يكون المقدر كالملفوظ ولترسم كثرة الحذف فيه فنقول معارض بقربه بالمعطوف عليه وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا والثاني لترجح احدهما او هذا حر فوجه هذا حر او هذا او هذا مغير لمعنى فوجه هذا حر بتنوين حر وهذا مغير لما قبله بالعطف الواو والتشريك ومقتضى وجه الاول فيتوقف اول الكلام على المغير ليثبت التخيير بين الاول والثاني فلا يتوقف على الثاني فيضر معناه احدهما حر بتنوين حر وهذا يكون عطفا على احدهما وفيه نظر لان التشريك لا ينافي التغيير بوجه وذكر لانه على تقدير عدم التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وعلى تقدير وجود التشريك الثالث للثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب التخيير بين الاول والاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره فلم يثبت حرية احد الاولين واذا استعمل او في النفي سواء اخبر او انشأ بعم النفي المعطوف والمعطوف عليه نحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان التقدير لا تطع احدا من هذين الصنفين فيكون نكرة في موضع النفي فيفيد العموم لان النكرة في الاصل لعموم لا بنفسها لان الجموع فاقدة لنا اسم بمعنى الواحد فضلا عن ان تكون مقابلة عن الواحد وجمعه آحاد وقد يجاء اسما لمجرد الجمع ويستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وتمرته اصلية وهي معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كقوله لا افرق بين احد من رسله وليس او بمعنى الثاني وانما قدره المصنف بقوله لا تطع احدا منهم ليكون نكرة في سياق النفي فيعم الا لنزعم النحاة منهم ابن يعيش ان في احد من الابهام ما ليس في واحد نحو هل جاءني احدهما او احد منهم والمراد واحد منهم ولو كان مضافا الى المعرفة فان قال لا افعل هذا او هذا حنث بفعل احدهما فان قال لا افعل هذا وهذا حنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد المجموع لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا حنث بفعل البعض بل بفعل المجموع وح هذا اشارة الى رد قول من قال لفظ او في الآية بمعنى الواو الا لنزعدل الدليل الى قرينة حالية او مقالية على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والكبائر بين الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا تفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك ودلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يكون هذه الدلالة بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي انما سغه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول الكل السكر والدبس فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث بخلاف الصورة الاولى فان الدليل

كان ح

لو ح

دل على انه انما حلف لاجل ان كلامنها محرم في الشرع فالمراد ح نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وفيه نظر لان ما ذكره المصنف من انه كان للاجتماع تاثير في المنع فهو لعدم الشمول والافلسلم العدم ليس بمطرد لانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو النفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع بل الضابط هو انه اذا كانت قرينة في الواو على انها للشمول العدم فهو له كما في الصورة الاولى وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي نحو ما جاءني زيد ولا عمرو والا فهو لعدم الشمول كما في الواو والجمع ونفي الجمع يجوز ان يكون بنفي واحد وبعكس ذلك فانه اذا استعمل في النفي فهو نفي لكل واحد من الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا دلت قرينة على خلافه فح يفيد عدم الشمول وقد يكون اولا واباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد في احدهما فلا يمكن الجمع بينهما بحال والاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين قال المصنف اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو وفيه نظر لما ذكرنا من ان الفرق هيهنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد فلا يكون المراد بالاباحة منع الخلو لان الاباحة لا يقتضيه وفي التخيير يجب الاتيان بواحد وح ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز لعارض الامر كما اذا قال به عبيدي هذا او ذاك عنع الجمع ويجب الاقتصار على واحد لانه المامور به ولو كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية كما في خصال الكفارة فعلى هذا ليس المراد بالتخيير منع الجمع اللهم الا ان يقال ما ذكره المصنف مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به فان التخيير والاباحة قد يضافان الى صيغة الامر وهو المراد هيهنا ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منها اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسها جميعا كانت مجالسة كل منها اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحد منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن الاباحة بحكما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يضاف ان الى لفظة او وبهذا الاعتبار يقال في الفرق وهو المشهور بينهم انه عنع في التخيير الجمع ولا عنع في الاباحة ويعرف بدلالة الحال ان المراد انها اي التخيير والاباحة وتحقيقه ان لفظة وضعت لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب ما اراده استعمالها ودلالة القرائن فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة لا تخيير وقد يستعار او الى حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب وقبلها فعل ممتد غير مضارع منصوب بقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو قولك لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد بثبوت احد الفعلين وانما المراد بثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كقولهم لالزمن الامير او يعطيني حقي اي ليس لكن الامير عذابهم او استصلاحهم حتى يقع توبتهم او تقديمهم وفي الكشاف انه عطف على ما سبق وفيه ليس لكن الامير مرئي اعتراض والمعنى ان اسرف ما لكن امرهم فاما ان يهلكهم او يعذبهم او يتوب عليهم او يعذبهم واشار الى جهة الاستعارة بقوله للفرد احدهما اي احد الامرين وبرتفع بوجوه الاقوال تغيير كل منها

الألوكة
www.alukah.net

باعتبار الخبر فاطع لاحتمال الآخر كالمعبانى حتى يرتفع بالغاية وينقطع عندها فان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل المعبا فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل ثم بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبل مضارع
منصوب حتى يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية فان دخل الدار الاولى
حنث وان دخل الثانية اولا بر فى يمينه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس واما اذا كان او ادخل مرفوعا فيجوز ان يكون عطفا على الفعل المنفى مع حرف النفى وح يكون
المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الدار الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى لم يحنث بدخول الثانية حتى
والا فلا ويجوز ان يكون عطفا على الفعل وحده ويكون الفعلان حينئذ فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع
او فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت حتى للغاية اى ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء
كان جزأ منه او غير جزء نحو حتى مطلع الفجر وهو غير جزء وما كلمت السمكة حتى رأسها وهو جزء وقد يجئ حتى للعطف
فيكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه اما افضل او اخس ويجب ان يكون الفعل مما ينقضى شيئا فشيئا حتى
الى المعطوف ولا يعتبر فيه الترتيب الخارجى لجواز قولهم قوى الله الكرام حتى آدم وانما المعتبر الترتيب الذهنى
من الاضعف الى الاقوى او بالعكس نحو مات الناس حتى الانبياء او قدم الحاج حتى المشاة لكن ليس
بواجب ان يكون المعطوف جزء حقيقة وانما الواجب ان يكون جزأ مما قبلها او كالجزء نحو اكرمت السادات حتى
عبيدهم فان العبيد صارت بالاختلاط مع السادات كالجزء منهم او يكون جزأ مما دل عليه ما قبلها بالالتزام
نحو قوله الق الصحيفة كى يخف رحله والزاد حتى نعله الفاها فان الفاء الصحيفة يدل بالالتزام
على ما يكون فعله جزأ منه كانه الفى جميع ما معه حتى نعله لانه اذا الفى الصحيفة التى لا متى الا لاجلها فقد
القى كل شئ معه وقد يدخل حتى على جملة مبتداة ويكون حتى ابتدائية سواء كانت الجملة فعلية او اسمية فان ذكر
الخبر نحو مرض زيد حتى عضال فان المصنف جوز الرفع محذوف اى فيها او فالخبر ذكر ومعنى فيها اى
فرح بالقضية ونعمت القضية والا يذكر يقدر الخبر من جنس ما يقدم نحو اكلت السمك حتى رأسها بالرفع
على الابتداء اى رأسها ماكول ومنصوبا على العطف ومجرورا على انها جارة ومعنى الغاية معتبر فى الكل
ويجوز ان يكون حتى فى البيت المذكور ابتدائية وان دخل حتى الافعال فى الظاهر والاتى الحقيقة داخل على
الاسم لان الفعل المنصوب بعدها ينقدر بالاسم فان احتمل الصدر اى ما قبل حتى الامتداد والا خر الانتهاء
اى انتهاء ذكر الفعل الممتد وانقطاعه اليه فللغاية لانه الاصل فيحمل عليه ما امكن نحو قوله حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون وسميت الجزية جزية لانهم يجزون بها من عن عليهم بالاعفاء عن قتلهم فان القتال
يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح ان يكون منتهى له وكقولك توفى حتى يسبنا سواء اى يسبنا ذو افاق المنهى حصول
بلبث الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح لان يكون منتهى له والا يحتمل الصدر الامتداد والا خر الانتهاء
فان صلح الصدر لان سببا للثانى وهو الفعل الواقع بعد حتى بكون حتى تعليلية بفيد السببية والمجازاة
نحو

لان جزء الشئ ومسببه يكون بمقصود اهنه بمنزلة الغاية من المعبا نحو اسلمت كى ادخل الجنة فانه اريد
بالاسلام احداثه لانه لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصح منتهى له بل الاسلام ح
يكون اكثر واقوى والا يصلح الصدر لان تسببا للثانى فللعطف المحض وعبر دلالة على غاية او مجازاة او
سببية وح قبل ان حتى بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وقيل بمعنى الفاء لمناسبة بين العقيب والغاية والى
ذهب المصنف كما سيجئ فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان قلع عن الضرب بقال احنث
الرجل فى يمينه فحنث بالكسر والاقلاع عن الامر الكف عنه قبل الصياح للغاية فى مثل هذا الصوت لان
الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له وعتق العبد لعدم تحقق الضرب
الى الغاية المذكورة وان قال عبدى حر ان لم انك حتى تغدينى فاتاه فلم يجده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى
لا يصلح للانتهاء اى لانتهاء الاتيان اليه بل دعوا الى الاتيان ويصلح الاتيان سببا له لانه احسان بدنى
يصلح سببا للاحسان المالى والغداء جزاء اى الغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان وانما فسرنا الغداء بالغدية
لان الغداء هو الطعام بعينه فى ص اذا قيل لك اذن تغدنى فقل مالى من تغدية ولا تتغدى ولا تقل مالى
غداء وعشاء لانه الطعام بعينه يقال غديته فتغدى والمراد بصلوحه للانتهاء اليه ليكون الفعل فى نفسه
مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب فحمل حتى عليه اى على
السبب لاجل الغاية والامتداد او عدمه كما يعتبر فى النفى نحو قوله حتى يستانسوا فانه جعل الاستيناس
غاية لعدم الدخول ويعتبر فى نفى الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المعبا بالغاية كما فى هذه الامثلة
فان اليمين فيها للفعل لا للمنع والاعتماد فى ذلك على القرائن ولو قال عبدى حر ان لم انك حتى اتغدى عندك
فللعطف المحض لتغدى الغاية بما ذكر انفا والسببية لان فعله لا يصلح جزاء لفعله لان المجازاة هى المكافاة
ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه نظر لانه قال ان حتى عند تغدى الغاية يكون بمعنى كى وهى تفيد السببية وح يجب لزوم
مكافاة من يتحقق نحو اسلمت كى ادخل الجنة والدخول على لفظ المعلوم فاعله لان الادخال على لفظ
المجهول فاعله على انه لا امتناع فى كون بعض افعال شخص سببا لبعض آخر ومفضيا اليه كالاتيان الى
التغدى فصار كقوله ان لم انك فانت عندى فعل حتى فى هذا المثال بمعنى الغاية حتى اذا تغدى وغبر
تراخ بتروالافلا حتى لو مات اوانى ولم يتغد اوانى وتغدى تراخيا حنث وليس لهذا اى للعطف
المحض نظير فى كلام العرب لعدم ورود استعماله حتى للعطف وعبر اعتبار معنى الغاية ولذكر صرحوا بامتناع
نحو ما جاء زيد حتى عمرو بل الفقهاء اخترعوه استعانة بمعنى الغاية للمناسبة بين الغاية والتعقيب حروف
الجر الباء للالصاق نحو به داء اى التصق به ونحو مررت بزيد اى الصق مرورى بمكان يقرب من زيد
والاستعانة وهو طلب المعونة تبنى على ما تركبت بالفعل فيدخل على انها للاستعانة على الوسايل اذ
بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود من البيع الانتفاع بالمملوك والثمن وسيلة اليه

الألوكة
www.alukah.net

لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات فيدخل الباء على الثمن الذي هو بمنزلة الآلة فان قلت بعت العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما يصير العبد راس المال والكر مسلما فيه فيراعى شرائطه من التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قال لا يخرج الا بادنى يجب لكل خروج اذن وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب للمستثنى في جنسه ووصفه فيكون المعنى لا يخرج خروجا ملتبسا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكلم الا زيدا المحذوف في حكم المذكور لان الاستثناء يقتضيه لان قبيل لا اكلم ولهذا قالوا لا اتيك الا يوم الجمعة يفيد العموم بسبب تقدير المستثنى منه العام اي لا اتيك يوما من الايام وزمانا من الازمنة الا يوم الجمعة وهي ما اذا قال لا اخرج الا ان آذن لك لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قال المصنف قالوا انه استثنى الاذن من الخروج لان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء ولو قدر لا اخرج الا خروجا اذن يكون كلاما محالا لا يعرف استعماله وفيه نظر يحتاج بيانه في ظهر البحث فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بينهما الاستثناء والغاية ظاهرة لان كلا واحد منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع ثم قال اقول يمكن تقدير على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام يقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقدير لا اخرج وقتا من الاوقات الا وقت اذني ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة لكن بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك انتهى وفيه ما فيه تأمل سلمنا عدم المعارض عند تعارض الوجهين المذكورين يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان قوله الا ان آذن هو بحذف الباء اي الا بان آذن وبكلمة بقدير باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير لطول الصلة وبهذا الوجه يستقيم وجود الكل دخول في قوله تعالى ادخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم او من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ذلكم كان يؤذي النبي وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح وهو اللمس بباطن الكف فالية آلة والممسوح محل نحو مسحت الحايط بيدي يتعدى الى المحل اي محل الفعل وهو الممسوح فيتناول كله لان الحايط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيجب استيعاب كل المحل ولا يعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود ولا يجب الاستيعاب لان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعل في وصول اثر اليه ولو ادخلت في المحل نحو قولك امسحوا برؤسكم وهي حروف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة لا يتناول كل المسح فلا يجب استيعاب كله ايضا لان المقصود من الصاق الفعل واليه اشار بقوله تقديره الصقوها برؤسكم فمن يكسر نصير الفعل

مقصود الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه مقدار ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التعميض مستفادا من هذا التشبيه لا من الوضع واللغة فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ الدليل على النزول والاجمال في الآية و ذهب ابو حنيفة رض الى ان الاقل ليس بمراد لحصول الوضع مع غسل الوجه عادة فنادى الفرض به بالاتفاق بدليل بعض مقدار فصار مجملا بينته السنة الفعلية وهو الربع وفيه نظر لان عدم النادي عند الشافعي رح ليس لانه اقل ما يطلق عليه الاسم بل لانه لا يحصل الترتيب على تقدير تاديته والترتيب عنده واجب على الاستعلاء حقيقة حكم زيد على السطح وبناء به الوجوب مجازا لحكم عليه دين لان الدين يعلو ويركبه معنى فكان ثقل الدين حمل على عنقه او ظهره ويستعلي على الاولى ان يقول فقد بالواو وقد يستعمل للشرط اي يفهم منه ان ما بعده شرط لما قبله نحو قولك ائتني بما يعود نفعه علي ان لا تكن بالله اي بشرط عدم الاشراك وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط وهو اي على في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى الباء اجماعا مجازا واشار الى بيان علاقة المجاز بقوله لان اللزوم المستفاد من على يناسب الالصاق المستفاد من الباء وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي لا يكون في المعاوضات المحضة لانها لا يقبل الخطر والشرط حتى يصير قمارا فاذا قلت بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا اذا جعل بمعنى الباء في الالصاق عندهما لان الاطلاق على المعاوضة من جانب المراة وهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج و على يحمل معنى الباء فيحمل عليه بدلالة الحال وعند على للشرط في الطلاق لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي عملا باصله وهو الحقيقة لان على اذا كان للشرط فهو بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء فمتى طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عندنا لانه للشرط عندنا واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط لان ثبوت المشروط بالشرط وباب المعاقبة لضرورة توقف المشروط على غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة وجب ثلث الالف عندهما لان على بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض في باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمنع تقدم احدهما على الآخر كالمضاف بغير اما من الجانبين فقدر من مسايلها في فصل العام في قوله من سبت عبيدي الى ان تاتي الغاية او الى ان تاتي بل الغاية اولا ان تاتي الى الغاية والمراد بالغاية جميع المسافة بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل واختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا وعند الاكثر انها لا يفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل لان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وجاز ان يتوغل في المكان كمن لا يمنع المحاذاة لان ما كان يصدق على الاسمى نهاية وفصل

المصنف ذكر بعد ذلك وصدر الكلام ان احتمله اى الانتهاء الى الغاية فظاهر بخوسرت الى البصرة والا
يحتمله فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك المراد بخوبعت الى شهر بنا جيل الثمن فان صدر
الكلام لم يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق فوق الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقولك بعت
واجلت الثمن الى شهر ولم يمكن تعلقه بمحذوف دل عليه صدر الكلام حمل على ما خبر صدر الكلام ان احتمله
اى صدر الكلام الناصر بخوانت طالق الى شهر ولا ينوى التاخير والتنجيز يقع عند مضى شهر خرقا الى الايقاع
واحترازا عن الاغرار وعند زفر يقع فى الحال فيبطل فوق الى اجل الناجيل صفة للوجوه فلا يدرس الوجوه
فى الحال فيبطل الوصف لعدم الطلاق لا يقبله واسنادا الى نفسها يقول لم الغاية لم كانت غاية فى الواقع قبل
تكلمه وغير مفتقر فى الوجوه الى المغيا بخوبعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذاك الحائط واكلت السمكة
الى رأسها لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا سواء كان المغيا بنا ولها كالسمكة للرأس اولا كالبستان للحائط
لانها غاية بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكن بعض النحاة ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء
كانت بنفسها ام لا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم لا عند المصنف ولم يكن الغاية فى الواقع
غاية قبل تكلمه بل يصير غاية بجر النكلم ودخول الى عليها فصدر الكلام لم يتم بتناولها فى الغاية لعدم
الحكم اليها فكذلك لا يدخل الغاية تحت المغيا فقوله ولم يكن شرط والجملة الاسمية التى مبتداها فصدر الكلام
وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها فكذلك وقوله فى هذا الحكم اعتراض لا جزاء
نحو قوله تعالى انتموا الصيام الى الليل فان صدر الكلام وهو الصيام لا تتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية
لمدا لحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه ولم تتناول صدر الكلام الغاية فذكرها الاسقاط ما وراءها
من الحكم لا لمد الحكم لان الحكم يمتد فيبقى هى داخلة تحت حكم الصدر نحو قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول
المرفق ومافوقه فيدخل تحت المغيا وهو جزء الفقه ولم تتناول وقوله فذكرها الاسقاط ما وراءها جملة
معترضة للتنبيه على علة الحكم وللنحويين فى اربعة مذاهب الدخول اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا
حقيقة لا مجازا وهذا مذهب ضعيف والمذهب الثانى عكسه وهو لم يدخل الغاية الا مجازا كالمرفق
فدخولها تحت حكم المغيا بطريق المجاز والمذهب الثالث الاستزاك وهو لم يدخل الدخول بطريق الحقيقة وعدم
الدخول ايضا بطريق الحقيقة والمذهب الرابع الدخول لم كان ما بعدها جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن
وما ذكر فى الليل وان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية فلا يدخل تحت حكم المغيا وفى المرفق ولم صدر الكلام
لما يتناول الغاية فيدخل تحت حكم المغيا ينا سب هذا الرابع قال المصنف وشرح ان معنى ما ذكرنا
ومعنى ما ذكر النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين لم الغاية
من جنس المغيا معناه لم لفظ المغيا لم كانت للغاية وفيه نظر لان معنى الكلام حينئذ ليس شيئا واحدا لان معنى كلامهم
ان كان متناولا للغاية يدخل الغاية سواء كانت الغاية موجودة بنفسها او مفتقرة فى الوجود الى المغيا وفى

مسئلة السمكة يدخل الغاية تحت المغيا وهو مختار القوم لم الصدر بينا وله وقد اختار المصنف
اولا انه لا يدخل ثم قال وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لم الاخذ به عمل نتيجة المذاهب الاربعة الا تعارض
الاولين اوجب الشكل وكذا الاشتراك اوجب الشكل فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت
دخولها تحت حكم المغيا بالشكل وان تناولها لا يثبت خروجها وفيه نظر لان الاول مذهب ضعيف لا يعول
له قابل فكيف يعارض المذهب الثانى وهو القول بعدم الدخول مع انه مذهب مشهور وعليه كثير النحاة
على انه ذكر هذه المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو الذى ذكرته فى اول البحث عزالى وبعض
الشارحين من المتاخرين كلام المقدمين حيث قالوا بوجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى
فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع وبعضهم الى انه لا دلالة له فى الاعلى الوجوب وعدمه وانما جعل داخلا فى
الوجوب للاحتياط ولهذا غسل اليد لا يتم بدون المرفق لشاكر عظمى الذراع والعضد وذهب بعضهم الى
ان الى غاية للاسقاط وذكروا هذا الكلام تفسير بين احدهما ما ذكره المصنف وهو قولهم قالوا الى اى
الى غاية ههنا للاسقاط لا للغسل فلا يدخل الغاية تحته اى تحت الاسقاط لم الغاية لا يدخل تحت
المغيا مطلقا عندهم فيدخل تحت الغسل حرون وذكر لم اليد اسم للمجموع الى الابط فلا يكون الغاية غاية لغسل
المجموع لم غسل المجموع الى المرفق محال فقولهم الى المرفق بفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط
غسله وهو البعض الذى بلى الابط فقولهم الى المرفق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل الغاية تحت السقوط
وعلى هذا التفسير يكون متعلقا بالاسقاط كانه قيل اغسلوا ايديكم مستطيرا الى المرافق فيجرى الغاية فى الاسقاط
فيبقى داخلة تحت الغسل والتفسير الثانى لم صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع وكان
ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم لم الاستدراك حاصل فيكون قولهم الى المرافق متعلقا بقولهم اغسلوا
وغاية له لكن لا يدخل اسقاط ما وراء المرافق حكم الغسل وهذا التفسير اولى لظهوره لم الجار والمجرور متعلق
بالفعل المذكور فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للمذكور لم الاول جزء ما فوقه والكل بدون الجزء
محال هكذا قال المصنف وفيه نظر لم الواحد جزء وكل عدد لكن اذا رتب معدود اى عشرة وحتى لا يلزم لم الواحد
الذى هو الاول فيها جزء ما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه وما بين الواحد والعشرة لا يكون الا الثانى
والثالث وهكذا الى التاسع والاول بمنزلة العاشر والحادى عشر والثالث عشر وغير ذلك مع لم كلا منها
واحد وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة ولذكر اذا قال له على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين
يدخل العشرين مع انها ليست بجزء التسعة التى بين العشرين والثلثين وليس الم الاول لم الاول جزء من العدد
الذى فوقه كالاثنين مثلا وبثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء والازم له يكون اللازم قولهم له على من درهم الى
عشرة اربعة واربعين لانه يكون بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة وهكذا الى عشرة واذا انضم اليه العشرة
لزم اربعة وخمسون وانما لم يدخل الاحاد التى بين الواحد والعاشر والنزاع فى انه هل يدخل كلها او احدها

ولذكر لم يفرق وابين هذا القول وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة وليس المراد ان الواجب عليه ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الحمل فيجب الاول ضرورة لان الفضايا قوانا بتوبير وصفي كونه اولا وكونه ثانيا لا يبر ذاتيها فانتفاع ما يتوان لا يوجب انتفاع ما يتواول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن وهذا من باب مغالطة اشتباه المعروض بالعارض فانا بدخل الاول لم يقال له على تجرد يدم الى عشر بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف لانه من باب اشتباه المعروض بالعارض لا الآخر عند اي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر لانه ذكر الغاية لمذكر الحكم الوجوب فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر فيجب عشرة لان هذه الغاية غير غاية بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكون كل منهما غاية مالم يا بنا وذكر انا يكون بالوجود وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب تسعة عملا بموجب اللغة وفرجاجه الاصمعي فقال ما قولك في رجل قيل له كم سكل فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع ستين فيخير زفر ويدخل الغاية في الخيار عند كما اذا باع على انه بالخيار الى غد وكذا يدخل الغاية في الاجل كوجعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان وفي التيمر يجوز لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رح وقوله لما ذكرنا اي الموافق من لذكر الغاية لاسقاطها وراءها يتعلق بمعنى المسايل الثلث ومعناه لزفر الخيار في المسئلة الاولى وعدم طلب الثمن في الثانية وعدم التكلم في الثالثة ينصرف عند الاطلاق الى مدة الحكم العمر قد ذكر الغاية يكون للاسقاط الا لمذ الحكم فيدخل الغاية في الخيار ورمضان في الاجل والبير فعلى هذا الاحاجة الى بيان المسئلة الاولى وتعليلها كما ذكر المصنف في الشرح لاستفادة ذلك من قوله لما ذكرنا والمصنف تبع صدر الاسلام حيث كان في اكثر نسخ اصوله في الآجال وفي الامثال اذ لا خلاف في رواية في اجال البيوع والديون في ان الغاية لا تدخل فيها في الظروف بان يشتمل المحدود به على ما قبله استلزاما امكانيا او زمانيا تحقيقا نحو الماء في الكوز والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها نحو زيد في داره والدار في يده والفرق ثابت بديهة اي اثبات في واضمان نحو صمت هذه السنة يقتضي تعلق استيعاب الفعل بجموعه لانه صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به فانه يقتضي تعلق الفعل بجموعه الا بدليل بخلاف صمت هذه السنة فانه يصدق بصوم يوم بان ينوي الصوم الى الليل ثم نقط للظروف قد يكون اوسع نحو زيد في البيت وفي الدار وفي البلد وفي العالم فلهذا اي انت طالق عند ابي حنيفة رح اول النهار ليكون محلا واقعا في جميع العدد فلو نوى فيه بعض النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد ان نوى حقيقة الطلاق في بعض النهار يصح ويصدق ديانة وقضاء لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه ومع عدم المزاحم ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع

في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح للظرف فيجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان نوى في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع كثير فيتعلق الطلاق به وقد يستعار في للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخول الدار وذكر الغير بين الظرف والمظروف مقارنة مخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول بمقارنا فلا يقع الطلاق بانت طالق في مشيئة الله لانه بمنزلة انت طالق ان شاء الله فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط الا مشيئة الله تعالى قد يتعلق ببعض الممكنات دون بعض ويقع الطلاق بقوله انت طالق في علم الله لان علمه تعالى متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق لان علم الله بلا يقع في الحال لانه بمعنى الله المعلوم فيصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن في معلوم الله ولكن لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم لانه يصح ان يقال هذا المعنى ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط به اسما الظروف مع للمقارنة فيقع اثنان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وبعد هذه المسئلة والتي بعدها بغير المدخول بها الان في المدخول بها لا تبين بالاولى فيقع الجميع وقبل للمقدم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا نحو قوله قبل واحدة ضمير عايد الى قوله واحدة اي واحدة ثابتة قبل واحدة فلا يبقى المطلقة محلا للاخر ويقع ثنتان لو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة لانه صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والمراد بالصفة الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فقبلها واحدة جملة ظرفية نعت للواحدة السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية وانما في وسعه ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة فثبت من فصل قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل وقوعها في الحال لتعذر الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة على ما بينا ثم قبل وعند زفر رح يقع واحدة لان عندي الفيكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا وانما يدل الحفظ على الحفظ كما وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولكن لا بنا في اللزوم حتى لو قال عندي الف دينا ثبت كلمات الشرط سواء كان اسما ام لا ان للشرط معنى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى فقط اي عرفا عتبارا طرفيه ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوقوع او قطعي الانتفاء الا التنزيل منزلة المشكوك لنكتة فان قال انت طالق ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع الطلاق في آخر الجزء من اجزاء حيوة الزوج او الزوجة لانه ما دام في الجزء يمكن ان يطلقها فلا يقع الطلاق ثم ان لم يدخل فلا ميراث والا فلها الميراث بحكم الفرار وانما يقع الطلاق والزوج في الجزء الاخير من الجزء الذي يتكلم بالطلاق وشرط القرن

الالوكة
www.alukah.net

لان المعلق بالشرط امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة الطلاق واذا عند الكوفيين بمعنى
وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما يقطع الوجوه والشرط بمعنى تعليق
حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه اذا ويجزم به المضارع عندهم ويكون استعماله في امر لا يعلم حظ
الوجوه واذا يكون كربما ادعي لها واذا الجاسم الحبس يدعى جذب فان اذا فيه للظرف والحبس الخلط ومنه
سمي الحبس ومعتقل يخلط بسمر وحاسن الحبس يحبسه حبسا الخزه وتحوفوه واستعمل ما اغلب ذكر بالفعلي
واذا فصبك حصاصة فيحمل اذا فيه للشرط اي لم تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى وتفسك وتكلف الجميل
او كل الجميل وهو النعم المواب تعققا وفي كلام مخ الاسلام ان اذا ح ليس باسم وكذا في كلام المصنف هنا
اشارة اليه ولانها هو حرف بمعنى ان بدليل استعمالها فيما ليس بقطعي وجوابها لذا اكثيرا ما يستعمل في المشكوك
تنزيلا له منزلة المقطوع وهي ههنا التنبيه على شيمة الزمان ذو المواهب وحط المراتب حتى لم اصابه المكروه
كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذكر فياتي مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف
ويضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنه قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقولهم تو
والليل اذا يغشى اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل فاذا بدل من الليل اي وقت غشيانه او متعلق
بمضاف محذوف يدل عليه القسم اي بعظمة الليل اذا يغشى وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف نحو اذا خرجت
خرجت اي اخرج وقت خروجك بتعليق الخروج على خروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوها للكمال
الشرط فلم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط وليس استعمالها في معنى الشرط عن سقوط معنى
الظرفية مجازا بل الحقيقة والمجاز لانها انما استعمل في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار ان الكلام
يقيد حصول مضمون جملة بمضمون جملة كالمبتدا الذي يتضمن معنى الشرط نحو الذي يأتيني فله درهم فجاز اذا الكثير
وفيه معنى الشرط والظرفية ثم يجيء لمجرد الظرفية تارة اسما يقع مبتدا وخبرا نحو اذا يقوم زيد اذا بعقد عهد
اي وقت قيام زيد وقت قعود عمرو كذا قض سيبويه ودخوله اي دخول اذا انما يكون في امر كائن متحقق في
الحال نحو اذا يكون كربة ادعي لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال
لا محالة كقولهم تو اذا السماء انفطرت فاذا تقلب الماضي الى المستقبل لانه حقيقة في الاستقبال وهي للظرف
خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما في اذا والا فلا نزاع في ان متى
كلمة الشرط يجزم بها المضارع كقولهم متى تاته تعشو الى ضوء نار تجد خير نار عندها خير موقد فقوله تعشو
متى عشوته قصدته ليلا هذا هو الاصل ثم صار كل قاصد عاشيا وعشوت الى النار اعشو اليها اذا استدللت
عليها ببصر ضعيف وهو مرفوع غير مجزوم غير منصوب المحل على الحال فيقع الطلاق بادنى سكوت في متى
لم اطلقك فانت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه ولنر قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندها اذا مضى في
انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين فيقع بادنى سكوت كما في قوله لو قال لها طلقي نفسك اذا

شئت فانه يكتفي في قولها طلقي نفسك متى شئت بالا تفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس وينقطع تعلقه بالمشية بعد ذكر المجلس فابو يوسف ومحمد رح حملا كلمة اذا
على كلمة متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرفية في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما لو اذا محمول على متى بالا تفاق
في قولها طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رح اذا كان في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق في انه لمحض
الشرط على ما جوزه الكوفيون ولما احتاج ابو حنيفة الى الفرق قال والفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
وقوله طلقي نفسك اذا شئت جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر العمر وفي
الثاني بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس لان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك ثبت على خلاف الاصل بقرينة
اجماع الصحابة فاذا قوت بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة انه اي لان اذا لما جاء لكلا المعنيين
اي لمعنى متى ولمعنى ان وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال لان قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل
على متى يقع في الحال ولم حمل على ان يقع الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع الطلاق في الحال
بالشك فصار اذا مثل ان ومثل اي في طلقي نفسك اذا شئت في انقطاع تعلقه بالمشية لان الطلاق يتعلق
في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية ولم حمل على متى لا ينقطع والاشك انه في الحال متعلق
فلا ينقطع بالشك وحاصل الفرق لان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار
فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال وانما ذكره ههنا مع انه ليس من كلمات الشرط الا اذا اضيف اليه ما نحو كيف
ما تصنع اصنع ولان الظرف خلافا لبعض الكوفيين لانه من الظروف عندهم فمعنى كيف زيد على اي حال زيد وعند
الاكثرين انه ليس ظرفا فمعنى كيف زيد اصحيح ام سقيم فان استقام السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر
الكلام يحمل عليه وهو جواب فان استقام لكنه حذف والا يستقيم السؤال عن الحال بطلت كلمة كيف فيتعلق
في انت حر كيف شئت بلفظ انت حر ويبطل قوله كيف شئت والاشكال ان كيف لا يبقى على حقيقتها في انت
حر كيف شئت والا في انت طالق كيف شئت والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
اريحيا تريدين ام باينا على قصد السؤال وذكر لانها ولنر كانت للحال والاحوال شروط الا لنر كيف تدل على احوال
ليست في قدرة العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة بل صار مجازا فظاهر كلام المصنف انها في الاصل
بمنزلة اي الاستفهام لا لمعنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاسقرت لاي الموصولة بجامع
الابهام على معنى انت بائنة كيفية شئتها بالكيفيات وقيل سلب منها معنى الاستفهام واستعمل اسما للحال كما
حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بانزع
الخافض قال المصنف اما العتق فلا كيفية له فلا يصلح تعلقه بصدر الكلام فيعتق ويبطل كيف شئت في نظر
لان للعتق كيفيات ايضا من كونه معلقا او منجزا حالا او مدبرا وعلى وجه التدبير او غير ومطلقا او مقيدا اما
باني حر الزمان ويطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت

الألوكة
www.alukah.net

بلا مشية بعد ولو كانت مدخولا بها فالكيفية اليها في المجلس للذكر كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات
لا اصل الطلاق ففي العتق وغير المدخول بها الا مشية بعد وقوع الاصل فبلغو التفويض وفي المدخول بها
يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة وتلنا والى بعض ما ذكرنا اشار بقوله ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا
خفيفة او غليظة مفوضة اليها لانه لم يملك الزوج لانه فوض الكيفية اليها بقوله كيف شئت ولم يملك الزوج اعتبر نيتها
ولم ينوي فان اتفقا فذاك اي بقع ما نووا والا يتفقا فرجعية لانه يجب اعتبار التنبير اما نيتها فلانه فوض اليها
واما بينته فلانه هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي
وعندهما يتعلق الاصل اي اصل الطلاق اي وقوعه ايضا لمشيتها في قولها انت طالق كيف شئت لانه اذا
فوض اليها كالحال للطلاق يلزم منه تفويض نفس الطلاق لانه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف فعندهما
انما لا يقبل الاشتات اي ما لا يكون في قبيل المحسوسات الماثل اليها محاله واصله سوآء قال المصنف في بيان
قولها أظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للثاني بل كلاهما حالان
في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فيهما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قايم به ولا الاصل موجود بدون الفرع بل هما سوآء في الاصلية والفرعية لكن الانفكاك لاحدهما عن
الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ولم يكن رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر انتهى كلامه وفيه نظر
لانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر سوآء كان قايما احدهما بالآخر
او قايما بشئ آخر فلا يدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذكره ولا وجه ايضا لتخصيص ذكر ما ليس بمحسوس
بالوجه في بيان قولها لئلا يلزم ان لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية نحو الطلاق والعتاق والبيع والنكاح
وغيرها فانه واصله سوآء الفروع مما لم يكن محسوسا كان معروفا ووجه بانا وان وافقت
معرفة بنونة الى معرفة انم ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل
فاستويا وصار تعليق الوصف بتعليق الاصل **فصل** في بيان حكم الصريح والكناية لانه سبق
تفسيرهما الصريح لا يحتاج الى النية لان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام سوآء اراد المتكلم او لا ولهذا اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر طلق بقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت
طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج اليها اولى ما يقوم مقامها ودلالة الحال
لنزول ما فيها واستناد المولى والنزع فيه ولاستنادها الى لحقها المولى بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت
بها ما يدرأ بالشبهات فلا حد بالتعريض وهو لم يذكر شيأ يدل على شئ لم يذكره كقولي لست انا بزان تعريضا
بان المخاطب زان ولا يجب الحد الا اذا صرح وبنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان قالوا وكذا بات الطلاق
مثل انت بائن بتة انت حرام تطلق مجازا اي يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز لا الحقيقة لان حقيقة
الكناية ما استتر المراد به للغير معانيها اي معاني هذه الالفاظ غير مستترة بل ظاهرة عند اهل اللسان لكن الابهام فيما

يتصل بها هو الالفاظ وبعل فيها كالبائن مثلا فانه معلوم المراد مبهم في انها اي الزوجة بانية عن اي شئ عن
النكاح او عن غيره لان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة فاستتر المراد لانه في نفسه بالنظر
ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه وجه شابهت هذه الالفاظ الكناية فاسعيرت لها لفظ الكناية فاذا
نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح ليزول ابهام المحل تعين ذكر النوع وهو البينونة عن وصلة النكاح و
تبين الزوجة بموجب الكلام نفسه ولو جعلت هذه الالفاظ كناية حقيقة تطلق الزوجة رجعية لانها بائنة لابهام
سرها اي الكناية بما يستتر منه المراد سوآء كان ذكر باعتبار المحل او غيره والمراد المستتر ههنا الطلاق
فيصير قولها انت بائن كقولها انت طالق في انها تطلق رجعية لانها بائنة لكن فيما قالوا نوع تكلف لانه لم يرد وان
معهودا لكنه ظاهر غير مستتر فهذا لا بنافي الكناية واستتار المراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات ولم
اراد والله اعلم ان المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه مطلوب وهو ظاهر لانه لا يمكن التوصل اليه الا ببيان وجهة المتكلم
على انهم صرحوا بانها مبهمة مستتر عن جهة المحل وبتفسير علماء البيان الكناية يثبت المدعى وهو البينونة لا يحتاجون
في الجواب الى هذا التكلف وسوآء هذه الالفاظ كناية بان وطريق المجاز لانها عند هم لم تذكر لفظ ويقصد بها غاية الحقيقة
معنى ان ملزوم له اي للمعنى الاول فلا يقصد المعنى الحقيقي لزانه بل ينتقل منه الى الثاني وعبارته تدل على
ذلك حيث قال بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بنيته اي بواسطة نية المتكلم الى الطلاق الذي هو ملزومه
فتطلق المرأة على صفة البينونة لا يخفى انه اذا يريد اي بانت بائن الطلاق ويكون بمنزلة انت طالق حتى يكون
كناية حقيقة وقوله لا يخفى انه عطف على قوله فيراد بالبائن ولكن هذا مبني على قول من قال ان المراد في
الكناية هو اللازم بالمعنى والملزوم بالذات لا على قول من يكتفي في الكناية بجواز اراده المعنى الحقيقي فانه
لا يبقى ذكر فيه على انه لو سلم اراده الموضوع له في الكناية لكن لا شك في انه لا يكون مقصودا والا يرجع اليه الصدق
والكذب ولا يلزم بتونة في الواقع فان قولنا فلان طويل النجاد كناية عن طول القامة ولا يوجب ثبوت طول
النجاد له في الواقع وح لا يلزم الطلاق بصفة البينونة الا اذا عتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثنا من
قوله فتطلق على صفة البينونة لانه اي اعتدي يحتمل ما بعد من الاقرار كما يحتمل عدة الدراهم وعدة نعم اهو
فالمراد المستتر فاذا نواه اي ما بعد من الاقرار اقتضى الطلاق اي يثبت بطريق الاقتضاء ان كان قوله اعتدي
بعد الدخول وذكر لان وجوب عدة الاقرار المستفاد من قوله اعتدي بمقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر الدوران
يرتفع بانبات والصدر رجعي فلا بصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون الا دنا
مقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء والمراد باللازم هنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وانما يكون الانتقال منه
بواسطة قرينة وعرف او دلالة حال وغير ذلك وظاهر كلامه هذا الزهر هذا الكناية كناية بتفسير علماء البيان
بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة لها معانيها على البينونة بخلاف لفظ
بائن وحرام ولئن كان فوله اعتدي قبله اي قبل الدخول يثبت الطلاق لانه لا جهة للاقتضاء وان اراد حقيقة الامر

بعد الاقرار لينتقل منه الى طلاق غير المدخول بها لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة ولا يجعل مجازا عن طلاق اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او عن حلفتك لاشتراطهم التوافق في الصفة فهو مجاز اما عن كونه طلاق بطريق اطلاق اسم المسبب الذي هو وجوب الاعتداد على السبب الذي هو الطلاق وعلم مما ذكر انه اذا جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية واذا تعذر ذلك جعل مجازا وبرهن عليه اي على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب وههنا ليس كذلك اذ ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وجوابه ان الشرط في هذا الاطلاق هو اختصاص المسبب بالسبب ليتحقق الاتصال وجانبه ايضا كذلك اختصاص الفعل بالارادة والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا بوجد في غيره الا بالتبعية والشبه وكذا اي مثل اعتدي او استبري رحمك بغير هذا الدليل الذي ذكرته اعتدي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود والعلة اعني براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون الامر للوطي وطلب الولد ولم يكن ليتزوج بزوج لم فاذا نوى ذكر يثبت الطلاق بالاقتضاء وكذا انت طالق بالرفع او بالنصب يحتمل ان يراد انت ذات طلاق او صفة النساء في المجاز او منفوذه عندي ليس لي غيرك او طلقة وطالقة صفة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذكر وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة وطالقة رجعية

التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر المراد منه سمي ظاهرا بالنسبة اليه اي الى اللفظ اي بكون ظهور المراد بنفس اللفظ لا بعارض واحترز به عن الخفي فان ظهور المراد منه بعارض سواء كان الكلام مسوقا له ام لا ثم لتزاد الوضوح وفوق الظهور بان يسبق الكلام له يسمى نصا سواء احتمل التاويل والتخصيص او لا بقال نصصت الشيء رفعته ومنصة الرابة استخرجت منها بالتكليف سير فوق سير هذا ثم ان زاد الوضوح حتى سد باب التاويل والتخصيص التاويل الصرف والرجوع وهو بينا اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر يسمى اللفظ مفسرا سواء احتمل النسخ ام لا والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف ثم لتزاد الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التاويل والتخصيص والمراد بسد المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظي زمن الوحي بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض واللفظ ثم يحتمل التعقيب في الذكر والتدريج في درج الارتقا سواء كان بينهما تراخ ومهلة او لا وسواء كان الثاني بعد الاول في الزمان او لا كقولك الى ثمن ساد ثم ساد ابوه ثم فرساك قبل ذكر جد يسمى اللفظ محكما ان لم يحتمل نسخا مما ذكر يقال احكمت الشيء اي اثبته او من احكمت فلانا اي منعته فعلى هذا يكون هذه الاقسام الاربعة التي باعتبار الظهور متباينة حسب المفهوم متداخلة بحسب الوجود والمشهور عند المتاخرين انها اقسام متباينة ويشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل اللفظ ظاهرا فيه وفي النص احتمال التاويل او التخصيص وفي المفسر احتمال النسخ وفي المحكم عدم احتمال شيء منها كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهره الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا وفيه اشارة ايضا الى ان كلا منهما نص قطعي

بجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر وانما كان نصا في التفرقة لان الكلام مسوق لها لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا فقال تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودة ان عدد اللفظ مثنى مثنى وثلث ثلثا واربع اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في الحل اي حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب بنص في العلة لقوله تع مثنى الآية مسوق لاثبات العدد ففي الآية الظاهر لفظ والنص لفظ آخر فلو ذكر اول الآية الكريمة ايضا لكان اولى وانما كان نصا في العدد بوجهين لان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فحمل الآية على قصد فايدة جديدة اولى لكن هذا متوقف على ان هذه الآية متاخرة عن تلك ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قولك صلي بيعوا اسوا بسوا فالمراد من السياق البيع سواء بسوا لا مطلق البيع وعلم ايضا من العربية حيث قالوا اذا اشتمل الكلام على امرين يرجع احدهما الى محل الاثبات والنفي يكون ذلك القيد من مساط الاثبات ومتعلق النفي والاثبات واما اذا كان الشيء واجبا فلا يكون القصد الى القيد نحو قولك صلي اداء كل حر وعبد مسلم ونظير المفسر قوله تع فسجد الملايكة كلهم اجمعون وقوله سبحانه قاتلوا المشركين كافة ونظير المحكم قوله تع انه بكل شيء عليم وقوله صلي الجمعة ما دام الى يوم القيمة ثم ذكر المصنف انهم اوردوا في كتب الاصول قوله تع فسجد الملايكة الآية مثالا للمفسر وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثالا للمحكم قال وفي التمثيل بهما نظر لعدم الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل وسواء في ذلك لانهم لم يرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآية غير ما يمنع النسخ بحسب اللفظ ولم يرادوا بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اوامر محكم منها فان اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال عليه او باعتبار محل الكلام فمحل كل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملايكة لا يقبل النسخ كالاخبار بعلم الله لا يقبله فاورد المصنف مثالا للمحكم من الشرعي وهو قوله تع قاتلوا المشركين كافة فانه مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه كما شرعيا والمراد باحتمال النسخ انما يكون باعتبار زمان الوحي والا فلا شيء من الاحكام يحتمل النسخ لانقطاع الوحي وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لقوله يوم القيمة سد باب النسخ وقبل الاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية لان الملايكة جمع ظاهر في العموم وقوله كلهم زاد وضوحا فصار نصا وقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام مدلول على حكم لا لمعنى لنسخ اللفظ المفرد واذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلام مفيد الحكم على ان قوله فسجد الملايكة الآية لا يصلح مثالا للمفسر لاحتمال التخصيص باستثناء ابليس فان ابليس وان كان من الجن لكنه عد من الملايكة على سبيل التغليب فيكون الاستثناء متصلا فيكون قوله فسجد الملايكة الآية قابلا للتخصيص والكل اي كل هذه الاقسام الاربعة يوجب العلم اي يثبته قطعا ويقينا

الألوكة
www.alukah.net

وقبل حكم الظاهر والنص وجوب واعتقاد حقيقة المراد لانبوت الحكم قطعا لان الاحتمال ولو كان بعيدا
قاطع لليقين وفيه نظر لان الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل لا اعتبار به نعم ان نشأ عن دليل يفيد كل منهما الظن
والا بعد القطع وهو الاصل الا انه يظهر التفاوت بينهما عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم على الكل للامر بالعمل بالاقوى اولي والظرفية جعلا بين الدليلين نحو قوله تعالى ما وراء ذلكم فانه
ظاهر في حل ما فوق الاربع وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به
وقوله صلوا المستحاضة بتوضؤ لكل صلوة نص في وجوب الوضوء لكل صلوة ويحتمل التأويل بجعل اللام
للتوقيت وقوله صلوا المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به واما حكم المراد باللفظ فان خفي
لعارض يسمى اللفظ خفيا واما لم يجعل الخفي ما كان الخفاء فيه بنفس اللفظ ليكون في مقابلة الظاهر الذي
ظهور المراد فيه بنفس اللفظ لا لعارض الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس
اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر وان خفي المراد باللفظ لنفسه اي لنفس اللفظ لا
لعارض فان ادراك المراد عقلا فمشكل ومن اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله واشباهه بحيث لا يعرف الا
بدليل يتميز به اولا بل ادراك المراد نقلا فمجمل من اجمل الحساب اي رده الى الجملة واجمل الامر اي جمعه اولا
يدرك المراد من اللفظ اصلا لا بالعقل ولا بالنقل متشابه ومن الاقسام متباينة فالخفي كالسرقة
حقيت في التباس والطرار لاختصاصهما باسم لكن هو النباش والطرار فينظر لو كان الخفاء اي خفاء اللفظ
فيما خفي فيه لمزية له عليها ظاهر في المعنى الذي تعلق الحكم به يثبت فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل
باخذ مع حضور المالك وبعطفه فله مزية على السارق من البيت في معنى الثروة وهو الاخذ على سبيل الخفية
فيقطع يده ولنقصان لا تثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة فلا يقطع والمشكل لما تعوض
في المعنى نحو قوله تعالى ولو كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن عرفا حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر وجه حتى لا ينفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق الفم بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى يجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى حتى لا يجب غسله
في الحدث الاصغر والحق باطن الفم بالظاهر في الغسل وبالباطن في الوضوء اولي والعكس لان قوله فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة والتكليف وذكر في غسل باطن الفم دون تركه فان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن
الا انه في عوضا لا يعلم قبل التامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه وقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم لا يدل على المبالغة ولفظ الظهارة الصغرى الكبرى وفي عامة الكبرى فمن بالتخفيف اولي ولا انتفاء
بريعة عطف على قوله لغموض نحو قوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة وانما استكر
سبب الاستعارة لان القارورة لا يكون الا من الزجاج والمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة
فاستعار القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض فجاءت الاستعارة غريبة بديعة والمجمل وهو

ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان لتزاحم المعاني المستوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالملوع او لانتقاله عن معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة كآية
الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل ثم ما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء الستة اصبح بعد ذلك الى الطلب والتامل
ليعرف علة الربوا اولي الحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ والابرح ادراكه
اصلا كالمقطعات في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف بحيث لم يقطع في التكلم كلا منها عن
الاخر على هيئته ويسمى بالحروف المقطعات مجازا لان كل حرف اسم للحرف ويطلق على الكلمة ومثل اليد و
الوجه ونحوهما مثل الغير والقدم مما دل النص على بنونته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد
على الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان وحكم الخفي الطلب اي الفكر للاطلاع على الخفاء لمزيته او لنقصان
وعند ذكر وحكم المشكل التامل اي التكلف في الاجتهاد في الفكر ليتميز عن اشكاله لان الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل
الاستفسار اي طلب البيان عن المجمل لانه قد يكون شافيا فيصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة ثم الطلب
لضبط الاوصاف الصالحة للعلية حيث لا يكون الاستفسار كافيا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة
والذكر فان عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فحتاج الى الطلب لذكر الضبط ثم
التامل لتعيين بعضها وربما صلوحها لذكر لم يحتج اليها اي الى الطلب والتامل كما في الربوا على ما بينا
وان لم يحتج اليها بكفيه الاستفسار وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد على اعتقاد الحقية اي مع اعتقاد
حقيته ولم يدرك بكيفيته عندنا بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلم الا الله الذي قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء وقفوا على الا الله وقفا لازما ورجحه المصنف على قراءة
الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجهين الاول انه اليق بنظم القرآن حيث
ذكر الله في القرآن منزلا بها وجعل اتباع ما فيه فوق الزايغين الراسخين وجعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين
بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله والاقرار بعجزه مع
العجز عن درك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون امنا به سواء علمناه او لم نعلمه وهو عند الله
الحكيم الذي لا تناقض في كلامه ولا اختلاف في كتابه وفيه نظر لانه لو كان بصدد بيان حظهم لكان الاليق
بالنظم ان يقال واما الراسخون بنصب برا مما تضمر بالزايغين به والثاني انه على تقدير عطف الراسخون على الله
الا على الا الله يكون قوله كل من عند ربنا استئنافا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا والخبر وهو خلاف الاصل اي
هو لاء العالمون بالتاويل يقولون امنا به اي بالمتشابه وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء ولا يتضح حال
الراسخين مع عدم احتياج الى تقدير حذف المبتدا على انه يحتمل ان يكون قوله حالا من المعطوف اعني الراسخون بعدم
الالتباس وتخصيص المعطوف بالحال مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب عما لا يفيد
اصلا ولئن جاز عقلا لكنه بعيد جدا فان قلت اذا لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابه فما الفايدة في

الألوكة
www.alukah.net

انزاله فاجاب عنه بقوله فكما انتهى من له حرب جهل بالامعان في السراى في طلب العلم والمراد به بذل
المجهود والطاقة في طلب العلم وانما قال حرب جهل للزجر الجهال الذي لا يعلم شيا اصلا لانكليف له ابتلى
الراسخ في العلم بالتوقف عن طلبه وهذا اعظمها اى للراسخ في العلم نوع من ابتلاء ولمن له حرب من الجهل نوع
آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لغزالبلوى في ترك المحبوب اشد من البلوى في تحصيل المراد
واعمها جدوى اى نفعا لانه لا يشق فتوا به الكل والحق لزيقال ان التوقف في المتشابه انما يوجب طلب
العلم بالتاويل حقيقة لا ظاهرا والا فقد نقل عن الصحابة تاويل المتشابهات حتى ابن عباس كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تاويله وانا ممن يعلم تاويله لانهم انما يتكلمون في تاويله ظاهرا لا حقيقة
وبهذا يندفع نزاع الفريقين **مسئلة** قبل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين هذا اعتراض على ما ذكرين لزاللفظ
يفيد القطع وعلى هذا الاحاجة الى ذكر قوله مسئلة لانه مبني على نقل اللغة لمعرفة معاني المفردات وعلى
النحو لمعرفة هيئات التركيب وعلى التصريف لمعرفة هيئات المفردات وهذه الثلثة امور وجوبية في مبنى
على عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى نقل اللفظ ومعناه الموضوع له الى معنى آخر وعدم التخصيص
والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل لانه فرع العقل
لاحتياجه فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل وهذه الامور التسعة
عدمية ومبنى اى هذه الامور العدمية والوجوه بة ظنية والمبنى على الظني ظني اما الوجوه بات فلعدم عصمة
الرواة اى نقلت بطريق الآحاد وعدم التواتر لم تنقلت بطريق التواتر واما العدميات فلعدم معناها
الاستقراء وهو انما يفيد الظن لا القطع لكن لا معنى لابتناء عدم مثل المجاز او عدم المعارض العقلي على
الاستقراء واجاب عن هذا الاعتراض بقوله وهذا القول بان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين باطل لان بعض
اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة لمعنى السماء والارض وكفاعل
رفع الفاعل ونصب المفعول في النحو وكفاعل من ضرب وما على وزنه فعل ماض في التصريف ونحو الاسلم
ان عدم التواتر في كل الوجوه بات ولئن الامور المذكورة ظنية في كل دليل ظني فكل تركيب مؤلف من هذه
المشهورات دليل لفظي قطعي كقولنا ان الله بكل شئ عليم وقولنا في العربيات لان مبناها على الاستقراء
ممنوع بل مبناها على انه الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف
الاصل والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة اى قرينة خلاف الاصل فاللفظ
عند عدم هذه القرينة يدل على معناه قطعا وايضا لو سلم عدم قطعية دلالته عند عدم تلك القرينة
يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد اذا انضمت اليه تلك القرينة والا يبطل فايدة
له الا العلم بمعاني الخطاب وانوارها ويبطل ويبطل قطعية التواتر اصلا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة
على تحقق معناه وهي بلوغ رواية حد امتنع تواطئهم على الكذب واذا لم يكن مثل هذا قطعي الدلالة على معناه

هو المراد لم يكن المتواتر كذلك وحاصل الجواب انه لنا يريد بعض الدليل اللفظي غير قطعية فسلم ولنا يريد
انه لا شئ منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل قطعي كما ذكرنا
واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كما ظاهر
والنص والخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة وسيجئ تحقيقهما ان شاء الله تعالى **القسم**
الرابع في كيفية دلالة اللفظ دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارته ودلالته و
اقتضائه يعني اى دلالة على الموضوع له او على جزئه او لازمه المتاخر وغير بطلان الثابت بالاشارة لا يجب ان
يكون الازما متاخرا بل يجوز ان يكون منقدما كما سيجئ ان شاء الله تعالى نعيد ذكر ان سيق الكلام له كلامه هذا بدل على
ان معنى السوق ما ذكرنا في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما
مر كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة عن اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا
واشار الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا انه عبارة عن اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واو
اشار الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع المجهول وحرمة بيع النقدين متفاضلا
والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربا وفي كلا بعض
الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في ابة النكاح
او غير اصلي بان يقصد في اللفظ او في المعنى لكن الغرض انما تم معنى آخر كاباحة النكاح بخلاف غير المسوق له فانه
ما يكون من لوازم المعنى كالنفقة في بيع الكلب عرفوا صلة ان من اسحت ثمن الكلب صرح بذكر ابو اليسر رحمه الله
واشار ان كلام المصنف لم يسق الكلام له واحترز بقوله للمتاخر عن دلالة اللفظ على لازمه المتقدم فانهم سموا تلك الدلالة
اقتضاء لا عبارة وانما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس اللفظ عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت
بنفس اللفظ بل بطريقة الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم
المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة
على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلول كالنار على الضوء والدخان على النار بخلاف العكس اى المعلول يدل
على علة بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على النار لجواز
ان يكون حصل بالنار او القمر والمطر الكلية قوي جرى غير المطر فاعتبر المطر وجعل نفس النظم الدال على
الملزوم دلالة على اللازم المتقدم ودلالته على لازمه المحتاج اليه ليصح الكلام اقتضاء ودلالته على الحكم في شئ
يوجد فيه معنى يفهم منه لغة اى كل من يعرف اللغة اى يعرف وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجل
اى لاجل ذكر المعنى دلالة اى دلالة نص والا فلا دلالة وهذه الدلالة اخص من الدلالة التي هي احد اقسام القسم قال
المصنف ولا بد فيها من فهم كل من يعرف اللغة لانه لم يفهم احد وبفهم بعض دون بعض فلا دلالة وحيث اللفظ
لان الدلالة اللفظية انما تعتبر بالنسبة الى كل عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس لان المعنى في القياس لا يفهم

الألوكة
www.alukah.net

كل من يعرف اللغة وانما يعرفه المجتهد لتوقفه ثم والانقل لها انه يدل على حرمة الضرب والضرب شئ يوجد فيه الاذى
والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله وفيه نظر لان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم ولا يفهم كثير من اهل اللغة لزم الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحدي اللواطة وغير ذلك فاشتراط فهم كل واحد لا صحة له ولان الثابت
بدلالة النص اذا لم يكن غير الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وبنوته مجموعة للقطع بانحصار
دلالة اللفظ الذي للوضع مدخل فيها في الثلث وهذه الاقسام صفة للدلالة ويصير باعتبارها صفة للفظ
بان يقال اللفظ اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة قال المصنف في الشرح اعلم ان
مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر ليلا يفسد تقسيمهم ثم
ذكر بيان ذلك ولكنهم ايضا حصروها ووجه الضبط على ما ذكروه ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس
النظم اي اللفظ اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهي العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما لغة
في الدلالة اوشرعا فهو الاقتضاء وما ذكره المصنف ليس نفس الدلالات على ما ذكر من مفهوم كلام القوم وما خرج
من امثلتهم وكان كلام القوم لما ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس اللفظ لزم بيان ان كلا من الموضوع
له وجزؤه ولازمه ثابت بالنظم قبل ذكر عاذكره القوم في امثلتهم واولا امثلة اخر تتميما للمقصود وتوضيحا
له ولزم تكرار بعض الامثلة حتى ان لفظ الاشارة يستلزم العبارة ولفظ ثبوت الذي يستلزم ثبوت الدلالة ولوازمه
فقال لقوله تعالى للفقراء المهاجرين سبق لاستحقاق سهم من الغنيمة وهو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة
فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وهو جزء من الموضوع له
لان الفقراء لهم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا
فيكون جزء الموضوع له اذ حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمحل الاحتياج وبعد اليد من المال ولهذا الابن السبيل ابن السبيل فقيرا
في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال عمكه اشارة الى ذكر الزوال والى ان الكفار يملكهم بالاستيلاء
فيكون اطلاق الفقراء عليهم بالحقيقة لا بالمجاز باعتبار احتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقوته قوله
قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقوته اضافة الديار والاموال
اليهم وهي بعد الملك لان الاصل الحقيقة ونفي السبيل بالآية عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء اصلا عن
اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجازا باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز
الى الخلف قبل تعذر الاصل على ان اضافة الديار والاموال حقيقة ايضا لان المعتبر في الحقيقة والمجاز حالة اعتبار
الحكم لا حالة الحكم والنطق به للقطع بان قوما صلبوا من قبل قتيلا فله سلبه مجازا مع ان القتيل حال استحقاق
قاتله سلبه مقتولا والقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل
فعلى هذا يكون اضافة اموالهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حالة اخراجهم ولم يكن حالة استحقاقهم السهم والغنيمة

مصيرا

ملكا لهم قال فلما سموا دلالة على زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اشارة والاشارة ثابتة بالنص كان جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم وفيه نظر لانا لا نسلم انه جزء منه وانما يلزم متقدم لانه يجب لزوال ملكهم اولا حتى يتحقق المتقدم
وعدم شئ ما وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف انكف نفس الاوسع منها والايضار والدة
بولدها والمولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك سبق لاجاب نفقتها اي نفقة الزوجات على الوالد الذي و
لدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لا يشاركه احد في هذه النسبة والى ان
للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك ولذلك قال على المولود له ولم يقل على الوالد فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص ماله بأبيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت هذا وفيه اشارة
الى ان وجوب الاتفاق على الولد اذا لا يشاركه احد في هذه اي نسبة الولد الى الوالد فكذا في حكمها وهو الاتفاق
على الولد وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له نما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارج
المتأخر ثابتا بالنظر وفيه اشارة الى ان اجر الرضاع مستغنى عن التقدير لانه ثم اوجب على الاب رزق امهات
الاولاد وغير مقدر فان اراد الوالد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون استئجارا اجرها غير مقدر ثابتا بالاشارة
لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول الصفة والقدر واذا اراد استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته
لعدم ثبوته بالمنطوق وذكر لفظ جواز الاستئجار غير مقدر مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم
لا يتعنتون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه راجع اليهم والامر الكسوة لان الولد في حجرها وقوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك عطف على قوله وعلى المولود له وما بينهما تفسير معترض بين المعطوف والمعطوف عليه اي على
وارث المولود له مثل ما وجب عليه حال الرزق والكسوة ان مات المولود له اشارة الى ان الوارث يتفقهن بقدر
الارث لان العلة هي الارث لفظ النسبة الى المشتق يوجب علية المأخذ وكقوله اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى
الاصل فيه هو الاباحة والتمليك يتحقق به اي بالاطعام وعند الشافعي لم لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لفظ الاطعام
جعل العبد طاعاما اي آكلا لكن هذا لبس في وسع العبد يقال طعمت الطعام اي اكلته والتمرة للتغذية الى
المفعول الثاني لاجعله مالكا والحق به التمليك مع انه ليس باطعام دلالة لفظ المقصود منه قضاء حوائجهم وهي
كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها كلها واذا كان التمليك ثابتا بدلالة النص
لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك واما نحو اطعمته الطعام فانما
يكون هبة او تمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعل طاعاما قالوا اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فهو للاباحة ولا
كذلك اي لا يكون الاصل والاباحة في الكسوة لفظ الكسوة الثوب لا المصدر فوجب لفظ الغير وهو الثوب كفارة
لان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب والعيان وباب الافعال لا الاعيان فوجب المصير على
وجه يصير هو كفارة وذا اي صيرورة الغير عباءة بتمليك الغير لا الاعيان ادهى اي الكفارة تؤدى بالاعيان على
المنفعة اي منفعة الثوب لا عينه على لفظ الاباحة في الطعام على تسليم كون الكسوة بالكسر مصدرا وهي الفعلة التي

الألوكة
www.alukah.net

يكفر الخطيئة وفي كثير من كتب التفسير انه مصدر بمعنى الالباس يتم المفعول اي اطعامهم ومن الناس من قال هو على ملك المبيح وقد اعانه الثوب وفي الناس من يلبسوا على ملك المبيح فانها لا يتم المفعول والكسوة لان التمليك ولاية الاستيلاء في اعارة الثوب ولا يمكن الا في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص وبيني الخطاب اي معنى الخطاب ومفهوم الموافقة الذي هو مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة وكقوله تعالى ولا تقل لهما اف بدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه عند اهل اللغة ان التأفيف حرام لاجله وهو حكم المنطوق وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكان الكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعلى نسائه اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجب للكفارة وهو الجناية على الصوم مشتركة بينهما وبينة بهذين المثالين لبعلم ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب المستفاد من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المستفاد من وجوبها على الرجل والشافعي رحمه الله فهم ان الكفارة لاجل افساد الصوم بالجماع التام لا لاجل الجناية على الصوم ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لعذر صومها بفساد يحق دخول شيء في الحشفة في فرجها والجناية بالوقاع التام مختصة بالرجل ولو لم يسكت النبي صلعم وجوبها على المرأة في حديث الاعرابي وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص وهو في الوقاع لا بالقياس حتى يرد ان القياس لا يثبت الحدود لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيها بل ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى لوجوبها عليه بالجماع لانها اجوع الى الزاجر لان الصبر عنها اشد والداعية اليها اكثر ولا تتمادى النهار لانس النفس بها فيه ووفور الحاجة اليها فالجري لم يثبت الزاجر فيها وكوجوب الحد عندنا في اللواطة بدلالة النص وهو في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذكر النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه وجهه ليكون الصبر عنه فيه عابدا الى المعنى قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار فوجب الحد في اللواطة بالدلالة لا بالقياس وفيه نظر لانا نمنع فهم كل من يعرف اللغة لذكر المعنى هو السبب لوجوب الحد ولذكر قد حتى ذكر كثير من المجتهدين العارفين باللغة بل ذكر المعنى زنا في اللواطة لانها اي لفظ اللواطة في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا بحال وحرمة الزنا وامانى سفح الماء فلان اللواطة تضيع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد واللواطة في الشهوة مثله اي مثل الزنا لكنا نقول زيادة اعليها الزنا اكمل في سفح الماء وقضاء الشهوة لان فيه هلاك البشر لعدم ولد الزنا هالكا لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه والاعلى المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه وفيه اي في الزنا افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وينتفي الفرقة ويشتبه النسب وحاصل جوابها انا لا نم ان موجب الحد ما ذكر بل موجبه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بدليل ما مر من هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب فان هذه الاشياء حاصلة

في جنس الزنا واما تضييع الماء على ما قال لان في اللواطة تضييعه قاصرا في الحرمة لانه اي لفظ تضييع الماء قد يحل بالعزل والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين تميلان طبعها اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيغلب وجوه اي وجوه الزنا لانه من الطرفين فيكون الزنا اكمل في اللواطة في الشهوة واوجب الى الزاجر والله محل اللواطة ولم يشاركه محل الزنا في اللين والحرارة الا نادرا فيما يوجب النفرة من استقراء فيكون شهوة الطباع السليمة اليها اقل ولما ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة وفرق بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة لان حرمة اللواطة لا تزول ابدا فاجاب عنه بقوله والترجيح اي زيادة اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني المخصوصة بالزنا التي هي علة للحد وبعضها زايد كالحرمة وبعضها ناقص كالشهوة وسفح الماء وبعضها منتف كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر في الحرمة لانه حرمة لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب بشربه الحد ويجب بشرب الخمر وكوجوب القصاص بالمثقل عندنا بدلالة قوله صلعم لا قود الا بالسيف يحتمل ان يكون المراد لا يقام القصاص الا بالسيف وان يكون المراد لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف وعلى المعنى الثاني يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بدلالة النص فان الذي يفهم وهو الحديث حال كونه موجبا للجزاء الكامل عن اتهاك اي قطع حرمة النفس المضروب جزاء بما لا يطيق البدن سواء كان بالخارج او غيره بدل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولكن لا يخفى ان يكون الموجب بلوهذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة وقال ابو حنيفة رح المعنى الموجب جرح بقطع البنية ظاهرا بالجرح وتخريب الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطابع الاربع فانه رح اي حين يقطع البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة وهي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة واحرز بالنفس الحيوانية عن النفس الانسانية فانها لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل بقدر كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية وكوجوب الكفارة عند الشافعي رح في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة النص وهو في الخطاء وشبه العمد ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة وبدلالة النص وهو في المعقول وشبه العمد قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر وهو اليمير المعقود والخطاء فاولى ان يجب الكفارة بدونه واذا وجبت في المعقود لاجل الدية فاولى ان يجب في الغموس وشبه العمد كما في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة البصير بوابها جزاء لما ارتكب فلهذا افترق بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء بكونه عن ارتكاب المحظور فيجب ليكون

الألوكة
www.alukah.net

سببها اى سبب الكفارة دايرا بين الحظر للبضاع والعقوبة اليه والاباحة ليضاف العباد اليها فيقع
الامر على وفق المؤثر لتقل الخطار فان فيه معنى الاباحة وجهة الرمى الى صيد او كافر ومعنى الحظر وجهة
تؤثر السبب واصابة الانسان المعصوم ومثل الميز المعقول فان الميز مشروعة لفصل الخصومات
وفيها تعظيم اسم الله والكذب حرام والدايربين الحظر والاباحة هى المعصية الصغيرة واما القتل العمد و
الميز الخموس فكبيرة محضة وهى الاجرام العباد وهى اى العباد التى هى الكفارة كنحو الصغاير لا الكباير
وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيات والاتحو الكبيرة العباد لقوله صلعم الصلوات والجمعة
الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكباير وانما يجب الكفارة فى الزنا وشرب الخمر
باعتبار الافطار والجناية على الصوم وفيه اباحة وحيث انه تناول شيء يقضى به الشهوة واما العمد
والغموس فلا يجب الكفارة فيها بالاتفاق كبيرتان فان قيل ينبغى ان لا يجب الكفارة فى القتل بالمثقل لانه حرام
محض مع انه وجبت به الكفارة عندابى حنيفة رح قلنا فيه اى فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه اى المثقل
ليس بآلة للقتل عادة بل آلة للتاديب وفى التاديب جهة والعباد وهى اى الكفارة ما يحتاط فى ايتانه
فيجب بشبهة السبب وهو القتل الخطاء والشبهة تكفى لايتان العباد كما انها تكفى لدرء العقوبة فان قيل
ينبغى ان يجب الكفارة فيما اذا قتل مسلما عمدا فان الشبهة قائمة باعتبار ان المسلم كافر حربى وقصده
محلا مباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا فالجواب بان قتل المعصوم بالمثقل وقتل المسلم
عمدا بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول لا الثانى مع عدم القصاص فيهما لامكان الشبهة قلنا الشبهة اى
شبهة الخطاء فى قتل المسلم فى محل الفعل لا فى الفعل لان قتل المسلم من حيث الفعل عمد محض //
فاعتبرت الشبهة فى القول فانه اى فان القول مقابل بالمحل وهو لقوله لانه النفس بالنفس فلا يجب
القود بقتل المسلم لشرفه لا يقابل دم المسلم بالعصمة لانه حربى ممكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه
فيها فاما الفعل اى فعل المسلم من حيث الفعل فعمد محض والكفارة جزاء الفعل اذا كانت فيه شبهة وفى
الفعل المثقل الشبهة فى الفعل لا فى محله لان الشبهة فى الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل فى فعل العبد
ويصير الشبهة فيها شبهة بالفعل فاوجبت الشبهة الكفارة اذا اعتبرت الشبهة فيما هو جزاء الفعل وكل الوجوه
وهو الكفارة واسقطت الشبهة القصاص اذا اعتبرت فانه جزاء الفعل ايضا من وجه وانما كان القصاص من
وجه جزاء الفعل ايضا من وجه وانما كان القصاص من وجه جزاء المحل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس
وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب تعالى
والزواجر كالحدود والكفارات انما هى زواجر للافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه
جزاء الفعل فالكفارة يقابل الفعل من كل وجه وحاصل هذا الجواب ان الشبهة انما تؤثر فى اثبات الشيء و
اسقاطه اذا امكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل بالفعل من وجه وللمحل من وجه فيسقط القصاص

بالشبهة فى الفعل كما فى العمل بالمثقل ويسقط بالشبهة فى المحل كما فى قتل المسلم والثابت بدلالة النص
كالثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا مستندا الى النظم لا سناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة والذكر
سبب دلالة النص الا عند التعارض فيقدم العبارة او الاشارة عليه لان فيها النظم والمعنى اللغوى وفى
الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى
الخطاء فيعارضه قوله ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى
نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص وتقدم العبارة على الاشارة لامكان القصد بالسوق مثاله قوله صلعم
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وعقلهن وفيه اشارة الى ان اكثر ايام
الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه صلعم اقل الحيض ثلثة ايام واكثر عشرة ايام وهو عيان فوجب
على الاشارة وهو اى الثابت بدلالة النص فوق القياس لان المعنى الذى يفهم لغة الحكم فى المنطوق لاجل فى
القياس مدرك رايا واجتهادا لان الغة كلها والدلالة فان فيه مدرك ذكر باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير
بمنزلة الثابت بالنظم وفى هذا التعليل اشارة الى ان دلالة النص لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى
ان دلالة النص مغاير للقياس الشرعى من وجوه فمنها ان الاصل فى القياس لا يكون خبرا من الوجوه كلها والدلالة
كما لو قلت لا تقل لزيد اف فانه يدل على منع اعطاء كل نوع من انواع الايذاء فدلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس
لان كلا احد يفهم من قوله لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سوء علم شرعية القياس امر او منها ان الثابت بالقياس
فائدتها فيثبت بناء على كون المعنى فى الدلالة مدركا باللغة بها اى بدلالة النص ما يدرك بالشبهات كالحدود
والقصاص لان حكم الدلالة مستند الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهى اخلال
المعنى الذى يتعلق به الحكم لان الشبهة الواقعة فى طريق الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثاله اثبات
الرجم بدلالة النص وارد فى ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا فى حالة الاحصان ولا يثبت ذا اى ما يدرك بالشبهات
بالقياس الذى معناه يدرك بالراى لان اللغة لما فيها من الشبهة الرابية المحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانه بمنزلة النص ؟ واما المقتضى بالكسر على بناء اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة
العتق لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير يتوقف على جعل ملكه وسبب الملك هو البيع هنا بقرينة قوله
بالف فكيف البيع لا رضا فهذا معنى الكلام متوقف عليه صدقه وصحته عقلا وشرعا ومعنى بقاءه انه
يجب لم يعتبر كلا لم يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع والاتلزم بصحة الاعتاق عنه شرعا والاقتضاء بلو
دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب ان يقول واما الاقتضاء ففى نحو اعتق كما ذكر غيره والاقسام
الاربعة بصيغ المصادر نحو العبارة والاشارة والدلالة وانما لم يقل تنبيها على ان نفس الكلام هو المقتضى و
المعبر والمشير والدال والمدل بالدلوم هنا اعم من الشرعى والعقلى والبينى وغير البين قال المصنف فصار كانه
قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق قيل كانه اختار المصنف هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع

الألوكة
www.alukah.net

عدم القبول لا على ما قيل في التقدير من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقه عني فانه يشتمل على الايجاب والقبول ولا حاجة الى ما ذكر المصنف والى ما ذكره غيره للفرق على مستقر حال من فاعل اعتق لا ظرف لغو متعلق بقوله به كما قال المصنف لانه لا يقال بعته عنك وانما يقال بعته منك وقوله بالف يتعلق باعتق صلة له على تضمينه معنى البيع كانه قيل اعتق عبدك حال كونك نائبا عني مبيعا مني بالف ويجوز ان يكون قوله حالا من المفعول فثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يثبت خيار الرؤية والعيب ولا يشترط القبض نعم يشترط في الاهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام ولا يكون المقدر كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه كما قال ابو يوسف بناء على انه لا يثبت شروط لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عنه اي في اعتق عبدك عني بالف عن القبول وهو ركن قلنا بسقط ما يحتمل السقوط والقبول باللسان مما يحتمل اي السقوط كما في التعاطي لا القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض فعلى الصون المذكور يقع العتق عن المامور لانا قيدنا بالقبض في الهبة لغير القبض في البيع الفاسد ولو كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى تقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار وطلق وتخلل القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل انه الصحيح يعمل بدونه والفاسد يلحق به لانه اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي والاقتضاء للعموم عموم المقتضى بفتح الضاد على بناء اسم المفعول وهو اللازم المقدم الذي اقتضاه الكلام ليصح به لان كان المعنى المقتضى معنى كتة افراد لا يجب لم تثبت جميع افراده لانه اي لغير المعنى المقتضى ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بانبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي عملا بالمسكوت عنه ولما لم يعم المعنى المقتضى لا يقبل التخصيص في قوله الاكل اي في كل فعل متعد لا يكون معه مصدر يوكد ويكون في سياق النفي فان قلت الاكل نفي حقيقة الاكل وانما يتحقق بنفيه بالنسبة الى كل ما كول وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص فاجاب عنه بقوله لغرض ما وقدر في الاكل ثابت اقتضاء لتوقفه صرفه عليه لا عبارة ولا دلالة ولا اشارة وفي نظر لغير الفعل المتعدي لا يفعل بمعناه الا متعلقا بمفعول به ولذلك قالوا الفعل المتعدي لا يعمل بمعناه الا متعلقه ولما وجب تعلقه كان كالمذكور فيكون دلالة على المفعول به بطريق العبارة لا بطريق الاقتضاء للزوم صفة لذكر وايضا لا تخصيص الا في اللفظ والمقتضى معنى اللفظ فان قيل يقدر الكلا في الاكل وهو مصدر ثابت لغة لا اقتضاء لعدم دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية والثابت لغة على قسمين حقيقي كالمصدر ومجازي نحو فعل اسال القرية فيصير فحوى الاكل الاكلا ونية التخصيص في الاكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل الاكلا فان

الكلا ثمة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وهو ايضا لا يدل الا على الماهية كما ان الفعل لا يدل الا على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان نعم هذا المصدر الذي للتاكيد ان وقع في غير موضع التاكيد نحو ما وقع في اكلت فصيل العموم فان قيل اذا لم يكن الا اكلا عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل مع انه يحنث بكل واحد من افراد الاكل وذكر بمعنى العموم فيقبل تخصيصه حتى لو قال اردت به ما كولا خاصا قبل منه قلنا انا نحنث لانه اي لفظ الكل والجمع من افراد الاكل يندرج تحت ماهية الاكل لان قوله لا اكلا معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد بطريق المنطوق وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية بهذا الاعتبار بطريق المنطوق لا باعتبار دلالتها على جميع الافراد اذ نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد فان قيل لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد بصح بيته والبيت ثابت اقتضاء لان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وهذا تخصيص بمقتضى سابقة العموم للمعنى المقتضى قلنا انما يصح بيته لان المساكنة نوعان فاحش وهي ان يكون في دارين واحد وكل منهما وهي هذه يسكنان في بيت واحد لان المساكنة معتادة من السكنى وهي الملك ومكان على سبيل الدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه ويكون ذكر في البيت بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى عرفا كالمرافق الماء وغسل الثوب ونحوها لا في اصل السكنى فنية البيت الواحد لا يكون نية باب عموم المقتضى حتى يكون هذا تخصيصا بل نية باب احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم عن الاطلاق فنوى الكامل كما بينا ولذلك اي لما ذكرنا من ان المعنى المقتضى لا عموم له قلنا في انت طالق وطالقتل ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم وهو الطلاق انشاء امر شرعي لا لغوي لان انت طالق بحسب اللغة بدل على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء فانما امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء فانما امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون باسا فان قلت الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء انما يثبت بهذا اللفظ فيكون ثبوته متاخرا عنه فيكون من باب العبارة لا من باب الاقتضاء لان المقتضى لازم مقدم على معنى الكلام فجوابه الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعلق وانما المتعلق ملزومه وهو التطليق الذي هو صفة الرجل وهو غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه واجاب المصنف عن هذا الاشكال بجوابين احدهما هذا الذي ذكرنا والآخر ما قوله انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع او ضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار بحسب كون المراة موصوفة به في الحال

الألوكة
www.alukah.net

حيث الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع
الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى وفيه نظر بانه لا
يقتصر هذه الصيغ الحكم بنسبة خارجة توجد فانه لا بد ان يقع بها غير الذي يقع به اقتضاء وكذا طلقتك
فانه ولذكان حقيقة في الالانة على ثبوت التطليق قبل الزوج لكن دلالة بحسب اللغة انما هي على طلاق ماض
لا على طلاق حادث في الحال وعلى هذا ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الالانة الشرع
اثبت ليصحيح هذا الكلام طلاقا قبل التكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته في هذا المقام
اقتضاء لا لغة بخلاف طلقني نفسك فانه يصح فيه نية الثلث لانه معنا افعل فعل الطلاق في المستقبل فلا يتوقف
الا على ضمير وجوه وثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة لا بطريق الاقتضاء فيكون المصدر المقدر كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل ولم يكن عاما كما يصح في المذكور نحو طلقني طلاقا واحدا طالق طلاقا
وطلقتك طلاقا فانه ولم يكن عاما يصح فيه نية الثلث فجهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او
حكما وهو المجموع وحيث يلوح المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق لانه واحد اعتباري
كسائر اسماء الاجناس فانها اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا
على ما بانى في الفصل الذي يذكر ان الامر لا يدل على العموم والتكرار فان قبل ثبوت البينونة في انت بائن امر
شرعي ايضا كما في انت طالق فكما ان المصدر الذي يثبت من المتكلم بقوله انت طالق انشاء امر شرعي فلا
يصح فيه نية الثلث كذلك المصدر الذي يثبت من المتكلم بقوله انت بائن انشاء امر شرعي فينبغي ان لا يصح فيه
نية الثلث ايضا قلنا نعم لكن البينونة مع انها بائنة بطريق الاقتضاء كالطلاق على توغير الحقيقة وهي
التي يمكن رفعها وهي قاطعة للحل الثابت للزوج في الحال والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي قاطعة
لحل المحلية بان لا يبقى المرأة محلا للنكاح في حقه وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما فيصح احدهما اي فيه
احد النوعين او احد الجنسين صحيحة في المعنى المقتضى فلذكرهنا ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه بين
افراده الا بالعدد ولا يمكن ان يقال يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
وما يتصل به ذكر اي بالمقتضى المحذوف وصار اتصاله بالمقتضى ظاهرا حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه والمقتضى
وفرقوا بين المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا فتصحيحا للمنطوق شرعا وعقلا او لغة وبعضهم فرقوا بينهما
والى الفرق اشار بقوله وهو ما يغير انبانه المنطوق بخلاف المقتضى فانه لا يغير انبانه المنطوق نحو قوله تعالى واسئل
القرية اي اهلها فانبانه بغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاصل فيكون ثابتا
لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وفيه نظر لان كثيرا من المحذوف لا تغيير فيه كقوله تعالى فانفجرت اي ضرب فانفجرت وكقوله تعالى فارسلون يوسف ايها
الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا ايها الصديق فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة

وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه اي في غير المذكور على خلاف ما ثبت في المنطوق اي في المذكور وشرط
اي شرط مفهوم المخالفة عند القائل به ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
والمساواة اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في ذلك الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر احدهما من
الاولوية والمساواة يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص اي بمفهوم الموافقة ويسمى في المنطوق في صورة
الاولوية او يقياسه عليه اي بقياس المسكوت عنه على المنطوق في صورة المساواة على ما قالوا المفهوم
الموافق ينبه بالادنى على الاعلى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا
كانت المساواة بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد والقياس اذ لو توقفت بناء على
ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الربح في الزنى بدلالة نص الزنى في ماعز والاصح المنطوق
بخروج العاكم المناسب والاخرج بعطفه على ان لا يظهر وعطف ولا يكون عليه محمولا بانكم اللاتي في حجوركم
حرم الربائب على الزواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجوركم ولا ينتفي الحرمة بانتفاء هذا الوصف وانما
وصفهن بذلك الصفة اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جارية بكون الربائب في حجور امهن فلا يدل على
نفي الحكم عما عداه ولا يكون المنطوق بسوال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء
على السوال او على وقوع الحادثة اي يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة لا المعلوفة في الابل السائمة زكوة
اعلم اي لعلم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم السامع لا يعلم وجوب الزكوة في
الابل السائمة فقال على هذا في الابل السائمة زكوة فان الوصف في هذه الصورة لا يدل على عدم الحكم عند عدم الوصف
منه اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي
عما عدا ذلك الشيء عند البعض كقوله تعالى للانصار فيما سقت السماء العشر اي في الماء الذي سقت السماء العشر
واستقرابه عدم وجوب العشر بالآبار والسواني وقوله بفتح الذكر قبل الانزال وعند لا يدل على نفي الحكم عما عداه
والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول وزيد موجود وكونهما للاول يدل على نفي غير محمد صلى الله عليه وسلم عن رسول وهو
كفر وكذب والثاني يدل على نفي غير زيد ليس موجود وهو كذب وكفر لوجود الباري به ولاجماع العلماء على جواز
التعليل اي تعليل النص وانبات حكم المنصوص فيما يشاركه في العلة وهي بدل النص بحسب المفهوم على نفي
الحكم عن النوع فلا يجوز انبانه فيه بالقياس لعدم الاعتبار بالقياس المخالف للنص فلو دل على نفي الحكم عما عداه
لادى الى نفي الحكم عليه وهو جواز تعليل النص وفيه نظر لان مفهوم المخالفة لا يثبت في موضع القياس لان شرط
القياس المساواة بين الاصل والفرع ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها بين المنطوق والمسكوت عنه فان قلت
اللام في قوله الماء من الماء للاستغراق ويكون معناه جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل
بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عنه بقوله وانما قلنا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالآبار في اللام وهو
للاستغراق غير ان الماء وهو المني يثبت مرة عيانا كما شاهدوا الانزال ومرة دلالة بدليله وهو التقاء الختانين

وذكر لعذر الاتزال المرخص فيه دون الحكم وهو الغسل مع دليل الاتزال وهو التفاء الخنابز كابرد والرخصة
للافطار مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم المخالفة تخصيص الشئ بالوصف اى تقليل اشتراكه ونقض
شيوعه بان الشئ مما يطلق على حالة ذكر الوصف وعلى غيره فيفيد بالوصف فانه حينئذ يدل على نفى الحكم عما عداه اى
عما عدا ذكر الوصف ومعناه نفى الحكم عن ذكر الشئ بذكر الوصف عند الشافعى فقوله تخصيص الشئ مبتدا ومنه
خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اى هو يدل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فانكحوا غير المؤمنات من الاماء للعرف فان فهم الانسان الطويل لا يطير بمبادرة الفهم الى ما ذكرنا من
نفى الحكم عما عداه وهذا مستفيض عند العقلاء لانه يفهم منه ان غير الطويل يطير وليس الاستفتاح لاجل ضعف
الطير لانه الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لاستفهموه واجاب المصنف
عنه بان الاستفتاح انما هو لعدم فائدة التخصيص بهذا المثال والمثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر
لان من المعلوم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ما ذكر على ما نقل عنهم فى صور جزئية والغرض من المثال المذكور التنبيه
على ان كل صوت يخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللغة هذا المعنى كما نقل ان اعرابيا لما سمع قول صلى الله
الواجد يحل عقوبته وعرضه اى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان مطل غير الغنى
غير ظلم وقد قال الشافعى ايضا بمفهوم الصفة كما قال ابو عبيد وهما عالمان باللغة فالظاهر فهمهما لغة ولو لم
يفد لغة لما فهم منه فطهر ان لا فادته لغة واعترض عليه ان فهمها ذكر يحتمل ان يكون مبنيا على اجتهادهما لا على
ان فهمها للغة والجواب ان اكثر اللغات انما يثبت بقول ائمتها ان معنى هذا اللفظ كذا وهذا التجويز قائم فيه ولا
يقدح فى افادته الظن اذ لو كان قادحا لما ثبت مفهوم شئ من اللغات ولتكثير الفائدة عند الحمل على اثبات
المذكور ونفى غيره فانه اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما للغرض
العقلى قيل دلالة على النفى غير مستوقفة على تكثير الفائدة لانه به يثبت هذه الدلالة وتكثير الفائدة انما
يحصل بالدلالة ويلزم الدور وجوابه ان المتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا لا عينا وهو لا يعلم لانه
لو دل لكان تكثير الفائدة والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا وهو حصولها فى الواقع وجوابه
ظاهر وهو لان الوضع لا يثبت بما فيه غرض الفائدة بل بالنقل ولانه لو لم يكن فى التخصيص بالوصف تكثير الفائدة و
هى الدلالة على نفى الحكم عن الغير لكان ذكره اى ذكر الوصف ترجيحا وغير مرجح لان التقدير عدم المرجحات الاخر
كالخروج مخرج العادة الخ واللازم باطل لانه يستقبح لنشئ تخصيص احاد البلغاء بغير فائدة فكلام الله تعالى
وكلام رسوله احق ان لا يكون كذلك وقد فهم منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واعترض بانه انما يثبت
لوضع التخصيص نفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه غرض الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه غرض الفائدة و
انما يثبت بالنقل وجوابه لانا انما اثبتنا الوضع بالفائدة واما اثباته بالاستقراء فلم لجواز ان يكون ما تتبعناه لفظا لا فائدة للفظ
سواه يتعين لان يكون مرادا وهذا انما يكون اثباته بالاستقراء اذا اندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية وللمنازل

هذا الكلام يدل على هذا الوصف نحو فى الابل السائمة زكوة فيقضى العدم عند عدمه وعند الابدال //
التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه قال المصنف جعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة فى الاربع المذكورة
وفى ان لا يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال اوحادثة اولعلم المتكلم بان السامع جهل هذا الحكم المخصوص
وفى نفى الحكم عما عداه لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر انتهى كلامه وفيه نظر لانهم قالوا فى تفريع الشرط
وغيره ذكر ما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فعلى هذا لم يجعلوا موجبات التخصيص
منحصرة فى الاربع المذكورة حتى يرد عليهم اعتراض المصنف بجواز الجسم الطويل العريض العميق يتحيز فان شيئا
من الاشياء الاربعة المذكورة لا توجد هنا ومع ذلك لا يدل انتفاء الحكم عما عداه والا لزم ان يكون الجسم الذى لا يوجد
فيه ذكر الوصف متحيزا وهذا محال للعلم بان الجسم لا يوجد بدون الوصف وانما وصفه به تعريفا للجنس واشارة الى ان علة
التحيز هذا الوصف وكالمدح والذم فانه قد يوصف الشئ باحدهما ولا يدل انتفاء الحكم عما عداه مع ان الموجبات
الاربعة غير منحصرة او التاكيد نحو ليس الطائر لا يطير او غيره اى غير التاكيد نحو ما من دابة فى الارض وصف
الدابة بكونها فى الارض ولا يدل انتفاء الحكم بمفهومه على ذكر الوصف لغير الدابة لا يكون الا فى الارض وقد ذكر ايضا فى
ولا طائر يطير بجناحيه لكان اولى فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفى الحكم عما عداه ودلالة //
التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروط بالجزم والشرط منتف دائما لان فوائد الوصف غير منحصرة خصوصا فى
كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم اذا لم يكن منحصرة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الثلاثة على نفى
الحكم عما عداه وغير بطر للعلم من التخصيص بالوصف الوصف الذى يكون للتخصيص اى لنقض الشيوع وتقليل
الاشتراك والوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من باب التخصيص بالوصف فكانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف فى الجملة على انه لاى نوع كان من انواعه لم يلزم المفهوم ظنى ولا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر
بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التامل والتفحص وقال المصنف ذكرى فى
المفتاح انه انما وصفها بكونها فى الارض لان المراد ليس دابة مخصوصة وفيه نظر لان هذا المراد بعيد جدا
لان هذا المراد معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية والاستغراق من الاستغراقية تفيد فى الاستغراق
ولا يحتمل الخصوص فى الكشاف ان معنى زنيا فى الارض وزنا بطير بطرفيه جناحيه وهو زنا التعميم ثم اجاب
عن قوله والمنزل هذا الكلام الخ بقوله والمراد اقصى درجاته اى الوصف لم يكن علة للحكم وهى الابدال على
ما ذكر لم التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء الوصف
انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وفيه نظر لان القائل بمفهوم تخصيص الشئ بالوصف انما يقول به اذا لم
يظهر الحكم علة اخرى بعد التفحص وقد حصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى ونحن نقول
ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا عدما

الألوكة
www.alukah.net

شرعيا لانه علة لعدمه اى لابناء على ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ويكون عدم الوصف علة لعدم الحكم كما وجود علة لوجوده وعند الخلاف يظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف المخصوص منه ليس في المعلوفة زكوة فانه لا يلزم من الا يلزم ان لا يكون معلوفة كان فيها الزكوة عندنا فلا يثبت الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على الاصل وعندنا يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي ونظيره قولنا من قتل لنا كم المؤمنات هذا الا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه تحتمل الخروج تحريم العلة فان العلة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة لكن ليس هذا معنى الخروج مخرج العادة وانما معناه لا يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانضمام ذكر المذكور بذكر الوصف ولان الغالب ان لا تكون الرباب في حجورهم وليست الفتيات اى الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذكر ما ورد مسلمتين بتوهم فيهما انافيا لحكم بان التخصيص بالوصف يدل الحكم عما عداه وهما مسئلة الدعوى والنسب فقال والا يلزم ما علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر مني فانه نفى للاخبرين وانا لا يلزم علينا لغير هذا اى كونه نفيا للاخبرين ليس لتخصيصه اى ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الاخرين بل لغير السكوت في موضع الحاجة بيان فانه تحتاج الى البيان اذا الى الدعوة شرط ثبوت نسبه ولم يوجد الا نفي نسبه واما اذا ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع لا يقال ما حاجة الى البيان فانها صارت بالاول وهو الاكبر ام ولد فثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانا نا يكون كذلك اى بصيرورة الام ولدا ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا اى في مسئلتنا فلا يكون دعوة الاكبر قبلهما بل متاخرة عن ولادتهما فلا يكون الاخيرين ولدين لام الولد بل هما ولدا لامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم ايضا علينا اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارضي كذا الجار والمجرور متعلق بلا نعلم ويكون مناسبا للتخصيص بالصفة وجهه انه يفيد ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صفة لوارثا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا من ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه فيفهم وهذا الكلام لان الشهود يعلمون لا وارثا في غير ذلك الارض فلاجل هذا لا يقبل شهادتهم وانما لا يلزم علينا لغير الشاهد لما ذكرنا ما الحاجة اليه جاء بشبهة وبهاتو الشهادة ونحن لا نشفي الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف اى لا شفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه لان الشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة قال ابو حنيفة هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب في الشهادة وسواء ذكر الارض المذكورة هنا تحتمل الاحتراز عن المجازفة لانهم ربما كانوا مستحضرين عن احوال تلك الارض فاراد ان ينفي علمهم عن الوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها فانهم كانوا عالمين به واما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة وهذا التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه

عند الشافعي رض عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه لتوقف ذكر الشئ عليه وهذا دليل مخصص بالشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من القيود والمرتب جار ههنا وعند العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف وغنه يظهر ههنا ايضا فلو قال لم كانت الابل معلوفة فلا تؤخذ زكوتها لا يجب بذكر الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعند يجوز لان الشرط هذا جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم بقال الامر حاصل يتوقف عليه الشئ والا يترتب وجوده عليه كالوضوء فانه شرط لصحة الصلوة والا يترتب وجوب الصلوة عليه بمعنى انه اذا حصل الشرط حصل المشروط وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم والا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرته وهو انتفاء المشروط وليس هذا حكما شرعيا بل عدم صحة الصلوة عند الوضوء عدم اصلي ولكن مع ذكر يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة لا الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة له اصلا على انتفاء المشروط بخلاف الشرط فانه طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الثلث بسبب آخر فقوله تعالى فان لم يستطع منكم الا يه ومن طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات مما ملكت ايمانكم وقيانكم المؤمنات يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده لانه علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير معلوم هذه الا يه مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ويجوز نكاح الامة عندنا لانه كلام يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما يوجب الشافعي في ان التخصيص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا انا سخالة على ما يوجبه هنا في ان المتراخي نسخ لا التخصيص لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا فثبت جواز نكاح الامة بذكر الا يه وثبوته قبل الشرط لا اني تعليقه بالشرط بحيث يثبت عند ثبوته مرجب دلالة اللفظ لا من حيث ثبوته في الخارج قبل الشرط فيجوز ثبوته قبله بنص آخر وهذا خلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فلم يستطع فاطعام ستين فلم يجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قلت لو ثبت معلوم الشرط في قوله تعالى والا نكحوا فتياتكم على البعاء لزم ان يحصل ثبوت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جايز بحال من الاحوال بالاجماع فجوابه ان الشرط يقتضي عدم الحرمة عند عدم ارادة التحصن لا جواز الاكراه وعدم الحرمة حاصل لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن على البغاء لغير الاكراه الزام فعل مكروه فلا يمكن الاكراه ح واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لان شرط التكليف الامكان وهذا الخلاف بنا على ان الشافعي رض اعتبر المشروط بدون الشرط وهذا بنا على ان الحكم في الجملة الشرطية هو الجزاء وصلة والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء لم يكن خبرا فالجملة الشرطية

خبرية ولو كان انشاء فانشائية فانه اى المشروط يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قبل اى الحكم
بتقدير معين على تقدير وجود الشرط او عدمه التعليق على غير من التقادير فيكون له اى للتعليق تاثير
فى العدم اى عدم الحكم كما انزله ناشئ اى وجود الحكم فجعل التعليق احالة على تقدير وجود الشرط واعداما
له على تقدير عدمه فصار كالمنزل من التبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار
الشرط عند تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ويحن نعنى اى المشروط معه اى مع الشرط فان
الشرط والجزاء كلام والصدر دال على ربط شئ بشئ اوجب ذكر الكلام الحكم على تقدير وهو تقدير وجود الشرط
وهو سالت على تقدير عدم الشرط عن غيره اى غير الحكم الذى اوجبه الكلام وهو النفى والانبات فصار انتفاء
الحكم عدما اصليا فالمشروط وهو انت طالق وقولنا انت طالق لم دخلت الدار بدون الشرط مثل انت طالق
طالق اى كلاهما عدم المشروط والشرط جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر وحق لا يوجب الحكم على جميع التقادير
فعلى هذا الاصل وهو انا عتبر المشروط بدون الشرط ويحن نعتبره معه المعلق بالشرط نحو لم دخلت الدار
فانت طالق سببا عند بناء على ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير لكن التعليق اخر الحكم
الى زمان وجود الشرط فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق فى تاخير الحكم لانه منع سببيته
فابطل الشافعى بناء على ان المعلق انعقد سببا عند تعليق الطلاق والعتاق بالملك كقوله ان تزوجتك
فانت حر فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والملك غير موجود لدوام والسبب موجود فبطل
التعليق وجوز الشافعى رحمه تعجيل النذر المعلق لان التعجيل بعد وجود السبب وقبل وجوب الاداء صحيح
بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عندنا
وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل لم يحنث بناء
على هذا الاصل وهو ان السبب انعقد قبل وجود الشرط وتاثير الشرط فى تاخير الحكم الى زمان وجود وهذه
الصورة ولم يكن حق التعليق بالشرط الا انه لما قرر هذا الاصل فى نحو انت طالق لم دخلت الدار حيث
كان قوله انت طالق سببا والدخول شرط اشار الى انه جاء فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق واداته ام لا فان الحلف عند سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط التوقف وجوب
اداتها عليه اجماعا فيضاف الوجوب ثبت بناء على السبب ووجوب الاداء ثبت عند الشرط عنده ويحتمل
ان يقال انه فى معنى من حلف فليكفر لم حنث فيصير ما نحن فيه لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء كما فى الزمان بان يثبت فى الذمة بسبب الشراء مع انه لا يجب اداؤه الا بالمطالبة بخلاف
البدنى فان الوجوب فى البدنى اما غير وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث
لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت
بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان عند الشافعية لم نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة

السلم والناسى فانها واجبة لوجود سببه وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء وينظر الاثر فى حق القضاء يعنى
انه يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعذر وان العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم
لان الحكم لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف وذكر صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة انه من باب الحذف
بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال لا بالاعيان وذهب فخر الاسلام وعزنا به الى ان
الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كالحرمة الفعل
خروجه عن الاعتبار شرعا فلا فرق الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل
ان العبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها ممنوعة
عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذكر كما اذا اصابت الماء الذى بين يديه وقيل ان الحل
او الحرمة اذا كان لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر ويقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى
فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام مالكها وهو الاقرب وعندنا لا ينعقد المعلق سببا للحكم
الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما
مر ذكره من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فالمعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما مر ان انت
طالق قبل الدخول بمنزلة انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا وانما يصير سببا عند وجود الشرط واورد عليه
ان الاضافة ينبغى ان يكون مانعة ايضا عندكم وجوابه ان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق
فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لتبوت الحكم بالاجماع فى وقته لا المنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة لعدم انعقاد
المعلق سببا عندنا فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود قطعا لكن هذا
مستكر بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بشرط صداق فقال ان
تزوجتها فهى طالق ثلثا فبلغ ذكر رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح والحديث مفسر لا يقبل التاويل
فلا بد من الترجيح بين نسخه او عدم صحته ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا عند الشرط فى باب النذر على ان اليمين التقدمت سببا للبر ووصفت للا فضاء اليه
والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فكيف يكون سببا للكفارة فلا يكون اليمين مفضيا اليها لانتفاء افضاء الشئ
الى ما لا يتحقق عند عدم ذكر الشئ وفيه نظر لانه يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلف عن البر
كالصوم فانه يمنع عن ارتكاب المحظور وبعد الانقلاب يصير سببا لوجوب الكفارة ويمكن ان يقال ان السبب
هو الجناية على الصوم ولان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما يكون
بعد الحنث الذى هو نقض لليمين بل سببها الحنث لكونها مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية ومعتبر لكنها لا
توجد بدون اليمين فيكون بر ظاهرا وفيه نظر لانه يجوز ان يبقى الحلف على الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى

الألوكة
www.alukah.net

بعد انقطاع النكاح وذكر لهذا العلة علة لايجاب الاصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفرقها اي خرق
الشافعي رضي بين المالي والبدني بانه ينفصل في المالي الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب ولزم بخلاف
بخلاف البدنية غير صحيح اذ المال غير مقصود في نفسه لان الحق الواجب له تعالى على العباد هو العبادة
وهو فعل يباشره العبد بخلاف وهوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة
تتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في انها المقصود بالواجب هو الاداء اولى
تعليق وجوب بمنع تمام السببية فيها جميعا وانما جازت النيابة في المالية دون البدنية لان المقصود حاصل
فيها وهو المشقة بخلاف وهوى النفس وهو غير حاصل في النيابة في البدنية واما حقوق العباد فالمال هو
المقصود فيها لانه به يحلب المنفعة ويدفع المضرة وتبين الفرق على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار
فلا يجوز لنا جعل التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه التسبب لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما
يوخر الحكم فقط كما جعله الشافعي رحمه الله هذين اي التاجيل وشرط الخيار دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر
لانه دخل على الثمن لا على البيع فتقرر انا خيرنا لزوم المطالبة والا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والمكر عن الثبوت
اذ الاجل لا اثر له في الثمن فلم يدخل عليه واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير شرط
الخيار قمارا وانما يثبت الخيار على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله على محل الحكم
بان يعقد السبب وبتاخر الحكم لحصول المقصود بذكر لانه ح يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه
فدخوله اي دخول شرط الخيار على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما لان دخوله على السبب دخول
على الحكم وانما خيرنا لانه تابع للسبب وثابت به فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط لانهما من
الاسقاطات لا الاثباتات فيعمل فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب ليلا يلزم تاخير الحكم عن
سببه ولنا يحمل النفي على كماله وكمال التعليق ليدخل على السبب اذ لا فرق بين نفي الافتقار على محل الحكم
وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو
حرام محض ولكن في جعل الاعتاق والاسقاطات نظر لما ذكرنا قبل انها اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق وفيه
تامل ايضا

الباب الثاني

من الباب الذين اورد فيها مباحث الكتاب في افادته
اي اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة وغيرهما اللفظ المفيد قيده بالمفيد ليخرج المهمل عن ورود القسمة
فلا ينتقض حد الانشاء به فرق ان اللفظ لا يحتمل الصدق والكذب له الظاهر ان الضمير راجع الى الحكم الشرعي
الا انه الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد فالاولى ان يكون الضمير لمطلق الحكم اما خبر فلاحتمال الصدق والكذب
من حيث قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق او دليل على صدقه او كذبه مادة اللفظ نحو الكل
اعظم من الجزء او حسن او عقل ولم يذكر المصنف في الشرح ما لا يحتمل الصدق او باعتبار عارض لانه بصدد البحث
عن اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه ومعنى احتماله لها امكان اضافته اليها او انشاء ان لم يحتمل وهذا

الاداء بالشرط

تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم انه تعريف لا يلزم الدور كما قيل لان ضد الخبر مطابقة
نسبة الخبر للواقع وكذبه عدمها فتعريف الخبر بها دور لان ماهية الخبر والانشاء معلومة عند العقلاء
حتى الصبيان ولو ذكر بدل كل نوع من انواع اللفظ المفيد في سؤاله والمفصل منه تفسير لفظ الخبر
وتعريف من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماضي في تعريف الصدق والكذب نفس ما
هية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور لاختلاف وجهة التوقف واجبار الشرع لزم بكل المحكوم
به فيه حكما شرعيا بجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي كقوله به والوالدات يرضعن اولادهن
فان خبر المبتدا هنا مجاز عن الامر وقيل مجموع المبتدا والخبر مجاز عنه لان الانشاء لا دال على الوجود
في الخارج لان الحكم الشرعي لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع بالنظر الى صورة
الخبر ولئن كان مجازا عن الامر وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع ولئن
كان حكما شرعيا فلا حاجة الى جعله مجازا عن الامر والنهي كقوله تعالى كتب عليكم الصيام واحل الله وحرم الربوا
فاما الانشاء فالمعتبر في اقسامه هنا اي في بحث افادة الحكم الشرعي لا في علم المعاني فان المعتبر فيه هو
الاستفهام لكن مباحثه ولا حاجة الى هذا القيد الامر والنهي اذ بهما انبنت امهات الاحكام وعليهما مدار
الاسلام فالامر اي لفظ الامر المركب مرارا في قول القائل استعلاه اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه
عاليا واحترز به عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل قول
الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل اي بصيغة افعل ونحوه مما يكون مشتقا من مصدر على طريق اشتقاق
افعل من الفعل وقول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي مشيرون والاحلوني لان لفظ الامر يطلق
على نفس هذه الصيغة الصادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء حقيقة ويطلق على طلب الفعل على طريق
الاستعلاء ويكون الامر والقول على هذا المعنى بمعنى المصدر ويشتق منهما والمضارع وغيرهما نحو امر يامر آمر
مامور ونحو قال يقول قائل بمعنى مقول وعلى المعنى الاول يكون الامر والقول بمعنى المامور به والمقول ويمكن
تطبيق التعريف على الاعتبارين لكن المعنى الاول اسبق باعتبار سياق كلامه لانه جعل الامر والنهي واقسام
الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد وفيه نظر لانه اريد اصطلاح الاصول فالتعريف غير مانع لان صيغة
افعل على صيغة الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ولئن اريد اصطلاح اهل العربية فغير جامع لان صيغة
افعل عند هم امر سواء كان على سبيل الاستعلاء ام لا ولان على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل
بتبليغا او حكاية عن الامر المستعلي لان مثله لا يعد في العرف انه مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه
والنهي اي لفظ النهي قول استعلاء لا تفعل بالجزم والا مر اي لفظ امر كما يقال الاسد حقيقة في السبع
مجاز في غيره ولو كلم لم يقل وهو يريد قول والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور
وعند البعض حقيقة في الفعل ايضا فيكون مشتركا كما يدل بناء على انه حقيقة في الفعل ايضا على انه

الألوكة
www.alukah.net

اى لنز الامر للايجاب من الادلة الدالة على كون الامر للايجاب يدل على الحاد فعل الرسول صلعم لان فعله
امر حقيقة وكذا امر للايجاب بنتج فعله للايجاب ولكن هذا الدليل انما يتم على قول من يقوم تعميم المشترك لكونه
الكبرى كلية شاملة للقول والفعل احتجوا اى ذكر البعض على الاصل وهو لنز الامر حقيقة فى الفعل بقوله تعالى
امر فرعون برشيد اى فعله لان الفعل موصوف بالرشد واحتجوا على الفرع وهو ان فعله صلعم للايجاب
بقوله صلعم كما رايتمونى اصلى فثبت بهذا النص لنز فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله صلعم للايجاب وانما احتيج الى الفرع بعد اثبات الاصل للتنبيه
على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل والحاصل من هذا المقام انه اذا نقل عن
النبى صلعم فعل فان كان سهوا اوطبعا او خاصا به صلعم فلا ايجاب اصلا بالاجماع ولنز كان بيانا لمجمل
يجب اتباعه بالاجماع ولنز كان غير ذلك فيجوز لنز يقول حقيقة امرنا النبى صلعم بكذا وهو يجب علينا اتباعه
ام لا فقال بعضهم نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار فكما ليس حقيقة فى الفعل لان الامر حقيقة فى القول
المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه بالاتفاق ولانه هو السابق الى الفهم عند اطلاقه فلو كان حقيقة
فى الفعل ايضا لزم الاشتراك واللازم باطل واشار الى بطلانه بقوله لان الاشتراك خلاف الاصل لا
خلاله بالتفاهم فلا يرتكب بدليل والمجاز ولنز كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما
لا يجعل لنز يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو احدهما ويكون حقيقة فيهما ولا يلزم الاشتراك ولا المجاز
كالحيوان فانه حقيقة للقدر المشترك بين الانسان والفرس مع انه حقيقة فيهما ومتواطئ لانه نح لا يكون موضوعا
لكل واحد بخصوصه ولانه اذا فعل فعلا ولم يقل لغيره افعل يصح نفيه اى نفى الامر لغة وعرفا بان يقال
لم تامره ولو كان حقيقة لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى حينئذ لزوم الحقيقة ومن هذا الدليل الثانى ظهر لنز الامر الذى
هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر حتى يشتق منه امر بمعنى فعل وبامر بمعنى يفعل لكن
لم يثبت بهذا الدليل لنز الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشان الحاصل من المصدر يقال شانت اى قصدت
وفى هذا الكلام اشارة الى ما سبق من لنز الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى طلب
الفعل واقتضاء بطريق الاستعلاء والاول اسم والثانى مصدر والخلاف فى ان الاول هل يطلق حقيقة
على الحاصل بالمعنى من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل فى الصحاح
الفعل بالفتح مصدر وبالكسر اسم بمعنى الشان ثم اجاب عن احتجاج الخصم بقوله وتسميته اى تسمية الفعل
امرا كما فى الآية الكريمة وغيرها من الآيات مجاز فى باب اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الفعل يجب به
اى بالامر ويثبت به فيكون اتيان على لنز المراد من الامر فى الآية المذكورة هو القول ووصفه بالرشد مجاز
فى باب وصف الشئ بوصف صاحبه لانه وقع قبلها فوقع تتبعوا امر فرعون اى الطاعون فيما دعاهم اليه
وما امر فرعون برشيد سلمنا انه اى الامر حقيقة فى الفعل بناء على انه بحث لغوى يحتمل ان يكون انما نقل من اهل

اللغة او من الشرع فى الاستعمال بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل هو جنس الامر لا فاسبطل التفريع اولا
والفرع ثانيا والدليل ثالثا فقال فى ابطال التفريع لكن الدلائل تدل على لنز القول للايجاب لا الفعل اى ان
الدلائل التى تدل على كون الامر للايجاب انما تدل على لنز الامر بمعنى فعل النبى عم للايجاب فان تلك الدلائل
غير قوية فليحذر الذين يخالفون عن امره ولا يمكن حملها على لنز الامر بمعنى الفعل من الاول وسياتى وامانى هذه
الآية فلفظ الضمير فى قوله عن امره ان كان راجعا الى الله تع فلا يمكن حمله على الفعل ولنز كان راجعا الى الرسول
صلعم فالقول من الاجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا عموم له اى لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد
ومذهب الخصم عموم المشترك واستدل على كون الامر بمعنى الفعل للايجاب سواء كان قولا او فعلا
فاعرض المصنف عن الاستدلال الى المنع عموم المشترك واتى بالى ابطال الثانى اى كون الفعل موجبا بقوله
واللفظ اى الامر القولى كاف للخصوص لانه موضوع للايجاب بالاتفاق فالقول بان الفعل للايجاب ايضا
يصير الى ما هو خلاف الاصل وهو تعدد الدال مع اتحاد المدلول فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول
مع اتحاد الدال فى المشترك والترادف وخلاف الاصل لخصوص المقصود بواحد من المترادفين ولكن الطلاق التزاما
على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصل لانه انما يطلق على توافق اللفظين لا على
توافق اللفظ والفعل وفيه نظر لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاؤه بالمقصود وعلى تقدير التسليم
لا ينافى ذكر كون الفعل للايجاب لان الخصم لا يدعى كونه موضوعا للايجاب بل يدعى انه يجب علينا اتباع
الرسول صلعم فى افعاله التى ليس بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلالة الدالة على ذلك واشار الى ابطال
الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع وهو ان فعله للايجاب بقوله صلعم صلوا كما رايتمونى اصلى
فعله صلعم استفيد من قوله صلوا كما رايتمونى اصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل وفى عبارته تسامح
لان القول يكون الفعل موجبا مستفادا من هذا الحديث وهو غير دعوى الخصم وحقها لنز يقال وجوب
الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فللوجيه بان القول لم عارض عسكهم بالسنة يقول على
انه صلعم انكر على اصحابه صوم الوصال بما روى انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم وبنا بهم عن ذلك
وقال انكم متى يطعمنى ربى ويسقينى وانكر عليهم خلع النعال بما روى ابو سعيد رضه بينما رسول الله صلعم
يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعها على يساره فلما راى اصحابه القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال
ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال صلعم لنز جبرئيل عليه اتانى واخبرنى ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما مع انه صلعم فعل الوصال وخلع
النعال فلو كان فعله صلعم موجبا لما انكر عليهم ذكره وقال الامام الغزالى رضه انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا وما فرغ من بيان ما هو المدلول
الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمادته اى لصيغة افعل فان مدلول لفظ الامر

القول المخصوص للايجاب والدليل على ان الامر حقيقة

فى صيغة افعل

الألوكة
www.alukah.net

بلوصيغة افعل ويطلق عليها حقيقة فقال وموجبه اى موجب الامر والاثر الثابت به التوقف عند
ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة فعند الاطلاق يحتمل لمعان كثيرة والاحتمال
يوجب التوقف الى البيان فالتوقف عند ابن سريج في تعيين المراد عند الاستعمال لا في الموضوع له
لانه عند موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وعند جماعة التوقف في تعيين
الموضوع له انه للوجوب فقط او مشترك بينها بالاشتراك اللفظي وهي ستة عشر معنى الاول الايجاب
كقوله تع اقيموا الصلوة والندب كقوله تع فكاتبوهم ج التاديب كقوله كلوا مما يليك وسيوفى به من
الندب الا لتندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات د الارشاد
كقوله تع فاستشهدوا وسيوفى به من الندب الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية ة الاباحة نحو كلوا و
التهديد نحو التخويف نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا ارزقكم الله بقوله تع حمارز فكم ح الاكرام نحو
ادخلوها بسلام انميز ط التعجيز نحو قانوا بسورة من مثله ي التسخير نحو كونوا قردة خاسئين يا الاهانة
نحو ذق انك انت العزيز الكريم ويقرب منه الانذار نحو قل تمتع بكفرك قليلا يب التسوية نحو تع اصبروا
اولا تصبروا يج الدعاء اللهم اغفر لي يد التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي اى انكشف اى جعله
للتمني لانه استطال ذلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح وقبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها نحو الا اصفار
القوما انهم يلقفون فان فيه اصفار السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال بو التكوين
وهو الايجاد نحو كن فيكون وجي لطلب الدوام كقوله تع اهدنا الصراط المستقيم فلما لو وجب التوقف هاهنا
الامر لوجب في النهي الاستفهام في معان مع انه موجب ليس التوقف فيه في التحريم كقوله تع لا تاكلوا الربا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الدار المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن بستكثر والتحقير ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة
ولا تعتذروا اهكذا في النزر التنسيخ والشرح بالواو وفي بعضها بلا واو وهو الصواب اذ لا واو في لفظ القرآن
اى لا تشتغلوا باعتذاركم الفاسد الكاذبة فانا لا ننفعكم في العاقبة بعد ظهور سوركم وجوز لنا يكون النهي
لليأس واما قوله تع ولا تحسبن غافلا عما يعمل الظالمون كان خطابا للرسول اله صلعم فيجوز لنا يكون المراد
منه التثبت والدوام على ما كان عليه من انه لا يحسب انه غافل كقوله تع ولا تكونن من المشركين فيكون النهي
للدوام ويجوز لنا يكون المراد بالنهي عن حسبانه غافلا الايذان بانه عالم بما يفعله الظالمون لا يخفى عليه شئ او
يعاقبهم على قليله وكثيره فيكون النهي لبيان العاقبة او للتهديد والارشاد لانسداد انشاء والشفقة نحو
النهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي مرح بطل واحد والنهي عطف على قوله لاستعماله امرا بالانتهاء وكيف
للنفس عن الفعل فلو كان موجب الامر التوقف مع لنا الفرق بين موجب الامر والنهي بعلم بالضرورة وهذا
الاحتمال للمعاني الكثيرة تبطل الحقايق اى حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات وح يجوز ان
لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهذا عين مذهب السوفسطائية النافين

حقايق الاشياء ويجوز ان يكون المراد حقايق الالفاظ احدا من لفظ الاولة احتمال قريب او بعيد
من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات يبطل دلالة الالفاظ على معانيها
الموضوع لها وايضا كيف يمكن ان يدعي انه اى الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه
ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لاوجه للتوقف بل يحمل على البعض الظاهر من الامر
حتى يوجد صارف عنه وفيما قال نظر لان المتوقف في الامر متوقف في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل و
طلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما او هو الوجوب او
راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بان التوقف فيه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد
هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بان التوقف فيه ليس لطلب الفعل فالتوقف
في كل منهما توقف فيما يحتمله فلا يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل ولان الاحتمال في الامر والنهي احتمال
ناشئ عن الدليل على تقدير المعاني وهو الوضع او الشرع وكثرة الاستعمال وهذا يحتمل تبدل الاشخاص
واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقة عند الاطلاق وعند البعض موجبه واحد اذ الاشتراك حلاف الاصل
لان الغرض من وضع الكلام الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهو الاباحة عند بعضهم
اذ هي اى الاباحة الاذن في المتيقن والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود على جانب الترك واذنا
الندب لانه لطلب الفعل واستواء الطرفين في الاباحة وكف المنع عن الترك امر زائد يدعي الرجحان وهو الوجوب
عند الترجيح لانه لكمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان النقص ثابت من وجه دون وجه كذا المصنف
اعترض عن هذا لانه اثبات اللغة بالترجيح وتمسك بالنقيض بقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم انما يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به
فوجب ان يكون المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب وقوله تع ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في قوله لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها وفي قوله من امرهم
لله ورسوله جمعا للتعظيم والمعنى ما صح لهم لم نزل ولا نزال من امرهم شيئا يتمكنون من تركه بل يجب عليهم المطاوعة
وجعل اختيارهم بعد الاختيار هما في جميع امورهم بدليل وقوع قوله امرا في سياق الشرط والنفي والقضاء
اتمام الشئ قوله كما في قوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعله كقوله تع فقضيهن سبع سموات
اى خلقهن وانفذ امرهن فالمراد من الآية سواء الاوامر لاستناع الاستناد الى رسول الله صلعم بالمعنى الثاني
ومن الامر من قوله تع من امرهم سواء الصيغة المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة لا الفعل او الشئ كما في قوله تع
فاذا قضى امرا واردا سببا لانه لو اراد بقوله اذا قضى الله ورسوله امرا فعل فعلا لا يكون لنفي حجر المؤمنين
منه معنى وان اريد حكم بامر اى بفعل لزم تقدير حرف الجر وهو الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا
يصح نفي الخيرة على الاطلاق بجواز ان يكون الحكم بندب فعل شئ او اباحته وقوله امرا حال نصب على

اذا الحذر عن اصابة العين او العدو واجب اليوم

المصدر من غير لفظه او على التمييز او على الحال وبكون المصدر بمعنى اسم الفاعل وقوله ما منعك لئلا تسجد اذ امرتك
اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجاز لان المانع والداعي داع الى تفيضه والاستفهام
للتوبيخ فان اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك من غير لزوم قوله اذ امرتك امر ايجاب
دليل على ان الامر المطلق حقيقة في الوجوب وهو المدعى اذ النزاع في ان الامر المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب
مجازا وقوله انا امر بالشيء اذا اردت انه ان يقول له كن فيكون وهذا الكلام صحيح عند بعضهم كالامام فخر الاسلام
بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة ولئن كنتم تكونونها بغيرها والمعنى نقول لها احدثي فتحدث
عقيب هذا القول وكون المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا المركب من الاصوات والحروف لامتناع قيامه
بذاته ولانه محدث يحتاج الى خطاب ونسلسل لاحتياجه عز سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته
تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته تعالى في المكونات من غير توقف ولا كلام وانما هو وجود الاشياء بالخلق والتكوين وهو مذهب
بعضهم كالامام اي منصور فيكون الوجوب من لوازم امر الامر اي بامر كن اي اراد الله تعالى انه كان وجد الامر
يوجد المامور به على المذهبين اما على المذهب الاول فظاهر اذ معناه بقول احدث فيحدث اي كان وجد
الامر بالوجوب تحقق الوجوب عقيبه واما على المذهب الثاني فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة
الايجاد بامر كن ووجوب الامر به عليها فلو لم يكن الوجوب مقتضى امر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
فكلامي كلا من اوامر التكليف من الله تعالى يكون الوجوب من لوازم امره اذ معناه كن فاعلا لهذا الفعل بمعنى اقيموا الصلوة
كونوا مقيمين للصلوة الا ترى الى امر التكوين بمعنى الكون بمعنى الحدوث من كان التامة في امر التكليف بمعنى الكون
بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة الا ترى ان الوجوب من لوازم امر كل امر اي من جميع الاوامر
حتى امر التكليف بعدم الاختيار اي اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به فانه يحدث الفعل شاء
العبد او لم يشأ كما في امر الايجاد وهو باطل فاعتبر التكليف لانه لا بد فيه ان يكون المامور به مما يتاتى اختيار العبد لانه كان
ضروريا بعد مشيئة الله تعالى فلم يثبت كون الوجوب من لوازم امر كل امر وبثبت الوجوب بان نقل الشرع لزوم الوجوب
الى لزوم الوجوب لانه اي الوجوب مضى الى الوجوب نظرا الى ما يعقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب
بعد ما كان لازمة الوجود والحاصل ان كلام فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر بوجب وجود المامور به حقيقة
من غير تراخ واعتبار كون المامور به مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا الاصل وابقينا
بالامر الذي يكون من وجوه الطلب ضائعا الوجوب الى حين اختياره فعلى هذا الامر حقيقة في طلب
الوجوب بحسب اللغة لكنه صار حقيقة شرعية في الايجاب وغيرها اي غير هذه الآيات من النصوص
كقوله تعالى افعصيت امري لتركت موجب دل على انه تارك المامور به عاص وكل عاص ملحقه الوعيد
بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والوعيد على الترك دليل الوجوب وكقوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب والعرف فان كل من يريد طلب

الفعل جزما اي مع المنع من تركه بطلب بهذا اللفظ اي بمثل صيغة افعل وهذا اجماع من اهل العرف
واللغة على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب مسئلة وكذا الامر للوجوب بعد الحظر والتحريم لما قلنا
من الدلايل المذكورة فانها لا تفرق بين الورود بعد الحظر وغيره وفيه نظر لانها انما تدل في الامر المطلق والورود
بعد الحظر قرينة على نفي المقتضى رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب
زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كما في قوله وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف عن الجمعة وقيل للاباحة كما في فاصطادوا فانه للاباحة بعد الاطلاق قلنا يثبت ذلك
اي كل واحد من الندب والاباحة في الآيتين بالقرينة وهي نفي الكسب والاصطياد انما نزع حقا للعبد فلو
وجب لصار حقا عليه وبتقلب شغله الى مضرته مسئلة واذا اريد به اي بالامر الاباحة او الندب فاستعمال
بمعنى ان علاقة المجاز وصف مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض والجامع جواز الفعل المشترك بين
الوجوب والندب والاباحة الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيها مع جواز الترك على السواوي في الاباحة
وعلى رجحان الفعل في الندب فيكون استعماله فيها مجازا لا اطلاق عطف على قوله فاستعمال ايم الكل على البعض
عند ذكر البعض فيكون حقيقة فاما الاباحة فبينة للوجوب لاجزوه لان هذه الثلثة انواع متباينة
داخلة تحت جنس الحكم بخص الوجوب بامتناع الترك والندب لجواز ان يوجد وحده والاباحة بجوازه على التساوي
وانما يكون جزء له لو كان الندب والاباحة يحققان جواز الفعل فلا يصح كلواحد منهما مع الوجوب المقيد
بامتناع الترك فلا يكون جزء له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء والظاهر ان المراد بهذا الاختلاف ليس صيغة
الامر لفخر الاسلام بعدما ثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار ان الامر حقيقة اذا
اريد به الاباحة او الندب وقال هذا هو وانما المراد ان اطلاق ام ر يحمل حقيقة ام مجاز وهذا ما ذكر
في اصول الشيخ ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الخاص للامر المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولا نزاع اهل اللغة على ان الامر يقتضي الى امر ايجاب وامر ندب وانما كان
المندوب ماموزا به بكون اطلاق لفظ الامر مجازا فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على
مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه تركه حراما فان السكوت تركه للقذف والسكوت تركه للضرب وان
سلم انه ليس نفس تركه الحرام لمقدمة لا يحصل تركه الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوابه ان
المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا عين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخير الا ترى ان الواجب
المخير يجب ان يكون واحدا من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك ليست كذلك ولانه لو كان كذلك لا
يتم الواجب الا به هو واجب وانما الواجب منه ما كان مقدورا للمكلف بتيسر الفعل به دونه عقلا وعادة لكن
الشارع جعله شرطا للفعل لما كان من حزوباته العقلية والعادية قال المصنف اعلم ان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام

في هذه المسئلة اضطلاقا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيها وعند البعض حقيقة واختار فخر الاسلام المذهب
الثاني وتأويله ان المجاز في اصطلاح اصحابنا لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد جزء الموضوع له
فانه لا يسمى مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح فرقهم في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعلوه جزءا قاصرا بالتحقيق وفي
اصطلاح غير المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا وهذا التعريف صحيح
عند فخر الاسلام لكنه يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان
الجزء عنده ليس غيرا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام من لزم الغيرين موجود ان
يجوز كل منهما بدون الآخر وليس هذا وجه الكلام بدون الجزء انتهى كلامه ولكن على ما بينا لا حاجة
لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب لا حاجة الى هذا التطويل ولا الى هذا التكلف
في التأويل لمن قال ان المندوب مأمور به قال اطلاق الامر على الصيغة المستعملة في الندب حقيقة
ومن لم يقل بذلك قال بالاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة
للوجوب بمعنى امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا بمعنى امتناع صدق احدهما على الآخر
لان الامر في قولنا الامر للاباحة او الندب دال على جواز الترك المرجوح او المساوي الذي به المباينة
بينهما وبين الوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه لان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
له على جواز الترك او امتناعه اصلا لكن يثبت ذلك اي جواز الترك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي
جزء للوجوب فيكون استعمال الامر الموضوع للوجوب في محل جواز الفعل من قبيل استعمال الكلي في الجزء
ويثبت جواز الاصل الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة
القرينة وبما قال نظر لان فهم الامر لا يدل على جواز الترك اصلا لم يراد به حسب الحقيقة فلا يفيد ولم يراد
به حسب المجاز فهو ممنوع ثم لا نجوز لم يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع جواز
الترك والذي فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه هذا الخلاف الذي ذكرنا
وسوى دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة اذا استعمل الامر
وهو اريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل الامر في الوجوب الذي هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى سقى الندب او الاباحة عندنا كما لو قطع الثوب كان واجبا بالامر
اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب ولم يسقط القطع قطعا ولا استحبابا ولا اباحة فلا يكون مجازا للقدر
هو دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد المجاز وانما وجد الدلالة
والدلالة لا يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واريد به الحيوان الناطق فاللفظ يدل على كل واحد

من الحيوان والناطق وليس تلك الدلالة مجازا وانما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واريد به الحيوان
فقط او الناطق فقط وانما يدل عند الشافعي على جواز الفعل للقدر الذي لم ينسخ لا بناء الجواز بجواز ان
يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض وحاصله ان دلالة امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ
الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة عند اصحابنا الثلاثة حتى يلزم انقلاب اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد

فصل

الامر المطلق وهو المجرد عن قرينة التكرار او المرة
سواء كان بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا او مجموعا عن جميع ذلك وعند البعض موجب العموم في
الاحوال والتكرار في الاوقات لدلالة على مصدر معرف باللام لان الضرب مختص من اطلاق اسم الفعل
على قصد انشاء الطلب لا الاضداد والضرب اسم جنس يفيد العموم اي شمول الافراد ويفيد التكرار في الاوقات
بان يقع افراد منه في اوقات متعاقبة فان كان الامر مطلقا يجب المواظبة فيه ولو كان موقتا يجب ايقاعه
في ذلك الوقت من العمر منذ صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فالعموم والتكرار مستفادان في مثل
صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ومفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
لا التكرار وفي الثراوا سراج يستلزم العموم فيجوز التكرار فلذكر يقتصر في تحرير المبحث على ذلك
التكرار وقد تذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير مفهوميهما وجواز افتراقهما في الجملة ولسوال السائل في الحج
وهو اقرع قال في حجة الوداع ايعامنا هذا ام للابد واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى
ابو هريرة ان النبي صلعم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لصار الوجوب
كل عام لانه صاحب الشرع وانما فهم من الامر بالحج وجوب التكرار لانه من اهل اللسان وانما سأل مع انه
فهم لانه علم ان الحرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما واستكبر عليه
فقال قلنا اي لانهم انه فهم التكرار من الامر بالحج وانما اعتبره اي قاسه بسائر العبادات كالصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما استكبر عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت
وهو المتكرر بالسبب وهو البيت وليس بمتكرر وعند الشافعي يحتمله اي يحتمل الامر المطلق كلا واحدا
من العموم والتكرار بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان قليلا او كثيرا لما قلنا من سوال الاقرع
ومن كونه مختصرا من مطول غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات بمعنى اطلب منكرا فيخص
على اضمال العموم بان يقدر المصدر المحلى معرفة بدلالة قرينة فيفيد العموم وعند بعض علمائنا
رضي الله عنهم لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله ان دخلتم الدار فطلقوا
معلق بشرط وكقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه قيد الامر بتحقق وصف دلوك الشمس وظاهر عبارة

الألوكة
www.alukah.net

المصنف ههنا ان المعلق بالشرط او المخصوص بالوصف يحتمل التكرار والحق انه بوجه على هذا المذهب
حتى لا ينتفي الا بدليل فلنا لزم التكرار لتحقق السبب المقتضي لتحقق المسبب لان مطلق او المعلق
بشرط او المقيد بوصف فانه لا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لغة ووجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط لخلوه
السبب فان وجود يقتضي وجود المسبب لا المطلق الامر فان الامر هاهنا ولو كان مقيدا لكنه يصدق عليه
الامر المطلق على ما فسرناه قبل فيكون ما نحن فيه بصدده وانما يؤثر التعليق او الوصف في اثبات مالا
يحتمله اللفظ على هذا المذهب للقيد ما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغة الطلاق فانه عند الاطلاق يوجب
الوقوع وعند التعليق بشرط بنا على الحكم الى زمان وجود الشرط وعندنا عامة علمائنا اي عند اكثرهم لا
يحتملها اي العموم والتكرار اصلا سواء كان مطلقا نحو ادخل الدار او مقيدا بشرط او بوصف نحو ان
دخلت الدار فاشتر اللحم فانه لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة لان المصدر الدال عليه الامر فرع انما
يقع الفعل على الواحد الحقيقي وهو اقل ما يقع عليه الاسم واقل ما يتعدد به مثلا وهو المسمى فتعين
بلا بينة او على مجموع الافعال لانه واحد اعتباري من حيث المجموع لا من حيث كل واحد فانه يقال لفلان الطلاق
حتى واحد من المرات وكثرة الافعال لا يمنع الوحدة الاعتبارية وذا اي مجموع الافعال من حيث
المجموع محتمل فلا يثبت الا بالبينة لا يقع الفرع على العدد المحض فان الفرع لا يحتمله ولا يقع عليه وليس مثل
قولك طلقني نفسك ثنتين تفسر بما يحتمله الفرع من العدد لان هذا تغيير الى ما لا يحتمله لفظ المفرد
بالصيغة حتى لو قال طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد لم يقع شئ وفيه نظر لان الفرع
لا يقع على العدد فان الفرع المقرون بشئ من ادوات العموم وكل مستغرق يكون بمعنى كل واحد من الافراد
لا بمعنى المجموع ولئن سلم لكن كل واحد ايضا واحد اعتباري وهو المطلوب لان المراد باحتمال الامر للتكرار
فالعموم ايقاع كل فرد من افراد الفعل على ان هذا الدليل يدل على عدم دلالة الامر على التكرار والعموم بان
اللفظ وهو المصدر فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالها لهما لا يمنع ظهور احدهما
في طلقني نفسك يوجب الثلث على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا لا يقع
على الواحد ويصح بنية الثلث لانه الاثنين لان الثلث وهو مجموع افراد الطلاق واحد اعتباري بخلاف
الاثنين فانه عدد محض وانما ذكرنا هذه المسئلة لبيان ثمرة الخلاف بين المذاهب الاربعة غير الثالث
وفي لم دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث بناء على اصلهم وهو انه يوجب
التكرار اذا كان معلقا بشرط ولكن لا رواية في هذه المسئلة عن اصحاب هذا المذهب ولذكر فلان ينبغي ان
عندنا فانه لا يثبت التكرار وقولهم قد قطعوا البديهة الا يرى انه يكون كل الافراد اجماعا على انه لا يقطع بالسرقة
واحد فيراد الواحد الحقيقي وهو اليسير بالاجماع والسنة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فاقطعوا
الآية على قطع اليسار اصلا ولا يتناولهم ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر المسبب لفوات المحل وهو اليسر بخلاف

تكرار الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وظاهر كلام المصنف هنا دليل على ابتناء هذه المسئلة
على المصدر الامر اي اقطعوا وعدل عن تقرير القوم فان فخر الاسلام قال وعلى هذا يخرج ان كل اسم
فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لا يحتمل مصدره العدد بمنزلة المصدر
الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا
بدواحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري وهو مجموع السرقات والا توقف قطع اليد السارق
على آخر الحبق لانه لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع وانما عدل المصنف
عن تقرير نفس الاسم الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع
قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وفيه نظر لان وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق

فصل في ان القضاء والاداء من اقسام المأمور به عند اصحابنا الى ضيقه ثم الاتيان بالمأمور به

على سواء كان موقتا او غير موقت فانهم لم يعتبروا التوقيت بالوقت لبعد اداء الزكوة والامانة
والمنذور والكفارة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد افساد الاول واداء اي تسليم
عين الثابت بالامر اي ما علم بنوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها لامانبت وجوبه به لان الوجوب
انما هو بالسبب وهو بصحيح تسليم عين الثابت مع لزوم الواجب وصفي الذمة لا يقبل التفريغ بالتسليم
وغيره من العبد فلا يمكن اداء عينه والحاصل ان تسليم العين بالقياس الى ما علم من الامر وهو ممكن
لا بالقياس الى ما ثبت لسبب الذمة وهو متعذر والثابت بالامر اعم من ان يكون بنوته بصريح الامر
كفعل الصلوة او بما بنوي معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت واعم من ان يكون واجبا
او نفلا ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال ايجادها والاتيان بها كان العباد حق الله تعالى
والعبد يؤديها ويسلمها اليه وقضاء اي تسليم مثل الواجب اي بالامر وانما اعتبر في القضاء
الواجب لانه مبني على كون المتروك مضمونا بالترك والفعل لا يضمن بالترك الا اذا شرع فيه فافسده فقد صار
بالشروع واجبا فيقتضي والمراد بالواجب هنا ما يقع الفرض وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل
ويطلق كل منهما على الآخر مجازا لاشتراكهما في تسليم الشئ الى مستحقه
والقضاء يمثل معقول الامثل غير معقول فانه بسبب جرير بالاتفاق يجب بسبب جرير اي
بنقض حرمة ابتدا مخاير للنقض الوارد بوجوب الاداء والسبب ههنا عند الاكثر وهو ما يعلم به ثبوت
الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا عند البعض لان القربة بإقامة الفعل في وقته عرفت قربة
في وقتها شرعا كحلاة الفجر بالقياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت لان مقامه بالقياس
كما في الجمعة فان اقامة الخطبة مقام الركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت فاذا فات شرط
الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنقض اذ لا مدخل للقياس في مقادير

العبادات وهيأتها واثبات المماثلة بينها وانما سمي قضاء مع انه وجب بنص وكان بمنزلة الواجب ابتداء
لانه استدراك لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء وعند عامة اصحابنا رضي الله عنهم يجب القضاء بما اوجبه
الاداء لانه اي للفعل لما وجب وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
لانه من عوارض الوجوب المأمور به وغير داخل في المأمور به وله اي للفعل والواو للحال مثل من عمل
اي عند المكلف بصرفه المكلف الى ما وجب عليه للخروج الوقت يقرر تركه الامتثال وهو يقرر ما عليه
من العهدة واحترز به عن الجمعة حيث لم يشرع افامة الخطبتين مقام الركعتين في غير ذكر فاتت منه
الا شرف الوقت وبقي اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو
مشروع له في وقت آخر وبما ثله في الهيأت والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا ولم يكن بمثله
في احراز الشرف والفضيلة فوات شرف الوقت غير مضمون اذ لا قدرة له على ادراك شرف الوقت لانه لم
يشرع للعبد ما يدرك شرف الوقت الا بالاثم لو كان المكلف عامدا في تاخيره عن وقته فانه يتحقق الاثم في
الحال العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته عمدا كالصوم لو قدم كان متلاعبا مرتكبا
او على سفر فعزة من ايام آخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث وهو او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذكر وقتها قال المصنف استدلنا بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن
عامدا في الترك وهو المفهوم من قوله اذا كان عامدا وذكر للفراء ان جعل جزاء الترك غير عامد وهو
الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير نقص لتحقق الاثم بالترك عامدا الى انه بمنزلة الميت
به في وقته فعلم انه لا شيء عليه غير ذكر الاتيان وبكل يتم كلامه الاستدلال بهما على عموم سقوط
الصوم والصلوة بخروج الوقت كما هو الظاهر وكلام القوم الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة
واشار الى ذكرها بقوله واذا ثبت وجوب القضاء في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث
وسواء كل واحد من الصوم والصلوة معقول للفرض خروج الوقت لا بصيرة مسقطا للفرض المقضي عن العبادة
تعظيما لاسمه ومخالفة للهوى وذكر لا يختلف باختلاف الاوقات ولا يجزي اصل العبادة وانما اشتمل
السقدم على الوقت لامتناع تقدم الحكم على السبب فثبت وجوب القضاء في غيرهما اي في غير الصوم والصلوة
كالمذور ات والاعتكاف قياسا عليهما بجامع لفرض كل منهما عبادة وجبت بسببها فان قلت اذا كان
وجوب قضاء الصوم ثبت بنص الكتاب والحديث ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
عليهما فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدإ لا بما اوجب الاداء فاجاب عنه بقوله وما ذكرنا من
النص من الكتاب والسنة لاعلام لشرعا وجب للسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت والاعلام لشرف
الوقت ساقط لا الى متدوضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر مع لزوم الغاية ينبغي ان
يقابل بالمثل او الضمان اما المقابلة بالمثل فلانه يتحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يقابل بالشرف

الوقت واما المقابلة بالضمان فلا تنفي بما في غير العمد بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
والقياس لا يظهر لما ثبت فيكون بقاء وجوب النذر والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
الصلوة والصوم ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا للايجاب ابتداء اي ليس النص من الكتاب
والسنة المذكورين لايجاب القضاء ابتداء فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب
الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان بان قال لله علي ان اعتكف رمضان فصامه ولم يعتكف
ينبغي ان يجب قضاؤه في رمضان آخر للفرض القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والا داء قد اوجبه النذر والنذر
بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف على ما سيجيء فيجوز القضاء في رمضان آخر لان
رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا فلو كان القضاء
بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لكنه لم يجز لانه يجب عليه قضاء الاعتكاف شهر امتتابعا بصوم مبتدإ
ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقضي
مخصوص به بمنزلة انه نذر ابتداء ان يصوم شهرا هذا حاصل كلام المصنف وظاهر هذا التقرير مشعر
بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم وهو النذر والتفويت لا النص الدال على
ثبوت الحكم والاكان المناسب ان يقول السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر
لا النذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة به النص الوارد في وجوب قضائهما
لا التفويت الا ان يقال في عبارته تجوز وهو انه جعل كون سبب القضاء وهو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وجعل كون سببه وهو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم
والصلوة فذكر اللازم واراد الملزوم او يقال هذا مثل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف
اياه على نفسه فوجب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول كذا في ايجاب
الشرع قلنا القضاء ههنا اي في النذر الاعتكاف يجب بما اوجب الاداء وهو النذر بصوم مقضي
مخصوصا بالاعتكاف بان يكون الاعتكاف اثرا في ايجابه بناء على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب
لفوات صلبه لا اعتكاف الا بصوم لكنه اي لكن الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض
شرف الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل احكام الصوم جهة العبد فلو لم
يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت بما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فثبت بعارض
شرف الوقت مقضيا وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة وهي فضيلة العبادة في هذا الوقت
فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن درك الا بوقت هو بديل سوى في الجنس والموت وهو
من شوال الى رمضان آخر عاد الاعتكاف الى الاصل والى الكمال موجبا لصوم مقضي مخصوص بالاعتكاف
فوجب القضاء المستلزم لسقوط القضاء العبادة مع سقوط شرف الوقت بان يقضي الاعتكاف بصوم

الألوكة
www.alukah.net

مخصوص في غير رمضان آخر اسقط من وجوبه اي وجوب القضاء المسلم لفضل العباد مع شرف
الوقت بان يقتضي الاعتكاف في رمضان لصار اسقط اي سقوط شرف الوقت يوجب صوما مخصوصا
مخصوصا بالاعتكاف وفضيلة الصوم المقصود اسقط فانه فوتها عالبا لانه لا يكون الا بنذر الاعتكاف
في رمضان وللنذر الصوم المقصود تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف لاشتماله على الصوم المخصوص به ولان
موجب سقوط الفضيلة امر واحد وهو فوت الوقت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط التضاعف
وهو عبادة عز وجود صوم بلا اعتكاف لان سقوط العدم بثبوت لان نفي النفي اثبات لما بين فوت الوقت
والنذر بالاعتكاف اما الاول فللنذر خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله
ولا يتصور ذكر الاسقوط التضاعف وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فللنذر الاعتكاف شرع لصوم له
اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بالعارض والنذر بالاعتكاف ثبت صوما مخصوصا به وانابت ما
يثبته خوف الموت فالطريق الاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت مع امر آخر للفرق بين السبب
وكثرته ادعى الى وجوب المسبب والمراد بالاثبات هنا لا الاستلزام لان التاثير والايجاب فلا يلزم اجتماع
مؤثرين على اثر واحد والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة اي كالعباد التي
شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور او قاصر
ان لم يكن الناديه به اي بالوصف المذكور فالصلوة التي تؤدي كلها بالجماعة هو الاداء الكامل او كلها
بالنفل وهو الاداء القاصر كصلوة المنفرد او يؤدي بعضها بالنفل فقط فان كان بعضها المؤدى
بالنفل الاول وهو ايضا قاصر والبه اشار بقوله والمسبوق فيما سبق به مسقط واداء شبيه بالقضاء
ان كان بعضها المؤدى بالانفراد الآخر كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضا وجاء بعد فراغه وانتم
بعد صلوته فانه اي فان فعله اداء باعتبار الوقت لوقوعه فيه وقضاء لانه يقضي ما تعقد له احرام
الامام من المتابعة له والمشاركة معه عمله اي عند ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام
حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا به وقد فاته ذلك بعذر جعل
الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فكانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل
قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء فعلى هذا ان اقتدى
المسافر عثله في الوقت لم يسقه اي المسافر المقتدي الحدث ثم اقام اما بدخول مصر ليتوطن او
اما بنية الاقامة في غير مصر وقد فرغ امامه من الصلوة هذه الجملة حال على معنى ان دخوله
المصر او نيته الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام بنى المقتدي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء
لا يتغير اصله لا بالاقامة ولا بالسفر لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير والخلف لا يفارق الاصل

اما لو اقتدى به خارج الوقت فلم يتغير حال وان لم يفرغ امامه في هذه الصورة يتم اربعا في الصلوة
الظهر مثلا للزوم الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر المقتدي مسبوقا بان
اقتدى في صلوة الظهر بالامام المسافر بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة
فانه يتم اربعا للزوم الاقامة اعترضت على الاداء على قدر ما سبق وهو مؤدى هذا القدر من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام واما
اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام
قاضيا او تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة بخلاف
القضاء فانه لا يتغير بها لتمكن عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون هو يأتي كل الوجوه فبنية الاقامة اعترضت
على الاداء فيتم اربعا وهذا اي ولاصل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اذا سهى
في القدر الذي لم يصل مع الامام كالمقتدي اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ
ويسجد للسهو واما القضاء فاما محض عمل معقول كالصلوة للصلوة واما محض عمل غير معقول كالفدية
للصوم وتؤاخذ النفقة للحج فيه اشارة الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر النائب وللآمر المنوب ثواب
ثواب الانفاق لان في الحج سفايتين مالية مرجعة الاحتياج الى الزاد والراحلة فيصح النيابة فيه بهذا
الاعتبار ولم يصح في العبادات وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين
فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصاق عنه ثواب الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول فيكون القضاء عن
المباشرة النفقة لاثواب النفقة ففي عبارته هنا سماح وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص دال
على القضاء كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فان كونها اي كون تكبيرات التشريق
قربة مخصوص بزمان لانها على صفة الجهر لم يعرف قربه الا في هذا الوقت لقرار الاصل في التكبير الاخفاء قال ابو بكر
واذكروا تكبيرا في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال اذ عوا ربكم تضرعا وخفية والا يقضي بعديل الاركان اذا
فات في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل لانه نقض للاصل وقلب للمعقول وهذا اذا قضى الصلوة
بمنزلة الاركان او قضى بعض الركن الفائت بصفة الاعتدال والوصف وصل بدون الصلوة او الركن
لا يقوم بنفسه فلا يمكن قضاءه مع انه لا يعقل له مثل ولا بوجه نص فلم يسق الا الاثم وكذا لا يقضي صفة
الجهر للامام اذا ادى الركوع في الركوع بان يقضي دوانهم جهارا او الجهر وصحها وذكر باطل بما ذكرنا
في الصلوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة الفائتة من الشيخ الفاني فيما ساعد الصوم فلم النقض وانه
في الصوم وهذا كله لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره لانه لا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص
وهو معدوم هنا واوجبتم التصدق بالغير اي بعين الشاة او القيمة في الاضحية والاراقة لم يعرف
قربة في غير هذه الايام ولا يدرك ان التصدق باحدهما مثل لقربة الاراقة ام لا فلما احتمل في الصوم

www.alukah.net

التعليل بالعجز وهو مشكوك لا معلوم ولذا قال يحتمل فقلنا بالوجوب اى بوجوب الفدية احتياطا لافيا ساو
ولا دلالة فيكون الفدية ايتاء بالمندوب على تقدير عدم التعليل بالعجز او الواجب على تقدير التعليل به لان
الفدية في الصلوة واجبة ح ايضا بالقياس على الصوم والجامع هو العجز و نرجوا القبول اى قبول الفدية
على التقديرين وفي الاضحية عطف على ماقبله اى قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكرو نوجوب
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين لمخالفة هوى النفس بترك
المحبوب الا انه اى لنا التصدق بالعين نقل الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما استقل عليه مال الصدقة
من اوساخ الذنوب والانام فالاراقة تتنقل الحب الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده
من الطعام على ماهو عادة الكرام وتخصيصها لضيافة الله تعالى وستوى فيه الغني والفقير لكن لم يعلل بهذا التعليل
المنظون لا المشكوك وهو لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت متعلق بقوله لم نعلم في
معرض النقض متعلق ايضا بقوله لم نعلم اى لم نعلم بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النقض
الوارد بالتضحية فيها وعملنا به اى بذكر التعليل بعد الوقت واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت
للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة اولم يعين بشيا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمتيقن الاعملا
بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا اى فلاجل ان لم نعلم به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق
بالعين الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل الحكم بالشك وهو احتمال لم يكون الاراقة اصلا
وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر وانما يسقط الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم اذا قدر عليه
لان كفر الاصل في الشهر وهو الصوم متيقن لا مشكوك فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم واما
قضاء عطف على قوله واما مثل غير معقول شبه الاداء كما اذا ادرك الامام في العيد الركعة الكبيرة
التكبيرات الزوايد في ركوعه فانه اى فان التكبير والتوجهات موضعه وهو القيام وليس للتكبيرات العبد قضاء اذ
ليس لها المثل قريبه لكن الركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من
البدن فيكون تكبيره في الركوع كتكبيره في القيام بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذا الوجه اى الى الاداء و
القضاء والاداء الى الكامل وغيره فالاداء الكامل غير الحق في الغصب وتسليم غير الحق في البيع هذا
العطف من باب علفتها تبنا وماء باردا لان الرد لا يقضي سابقه الاضح فيصح في الغصب لا البيع وفي عقد الصرف
والسلم وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم غير الواجب بحسب الحقيقة
كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم غير الواصل بحسب
اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما انما يتبرع الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم فينبغي
ان يكون كل منهما قضاء لا اداء لان الدين غير العين الا ان الشارع جعل غير الموفى عنها عين ذلك الواصل في الذمة
ليلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والسلم في قبل القبض وهو حرام وكذا في سائر الديون لان الدين انما

يقضي بمثله حرصا ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين الموفى مغاير له والقاصر كرد المغصوب و
المبيع حال كونهما مشغولا بالجناية مستحق بها رقبته اوطرفه او مشغولا بسبب حين يان مستهلك
في يد حال انسان تعلق الضمان برقبته او مشغولا بسبب غير بها كمرض حدث في يد الغاصب او غصب
جارية فرضها حاملا او باع عبدا وجارية سالما عن هذه الصفات فسلم باحديهما فهذا اداء لورود
على غير ما غصب او باع لكونه قاصرا لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه حتى اذا هلك المبيع في يد
المشتري بذلك السبب من الجناية وغيره انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه
فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري ذات غرر المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البايع وعندهما هذا
اى الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض وسواء العيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن
بل ينقصان العيب وهذا الخلاف في الشغل بالجناية لابي الدين وفي المبيع لابي المغصوب وفي لفظ هلك ولفظ
التسليم اشارة اليهما وكاداء الزيوف اذا كان على المديون دراهم جياد والزيوف جمع زيف وهو ما بين بيت
المال وبروج فيما بين البخارا ونحوها حيث يسلم الواصل اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر اذا لم
يعلم به اى بكون المقبوض زيوفا عند القبض صاحبه حتى لو هلك المقبوض عند بطل حقه اصلا ولا يكون
له رجوع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء ناقص له لان الوصف تبع فلا
لامتناع قيامه بنفسه ولزم هلاك عند فلم يقض الاداء وبطل بالجياد وقال ابو يوسف فيما اذا هلك
لان برئ مثل المقبوض وبطل المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا
وامتنع الرجوع الى العين لتأدية الى الربا فصار مثل المقبوض كما لو عينه فقضى اذا علم به فيد للتمكن من رد
المقبوض لانكم الاداء قاصرا على ما فهم من ظاهر عبارته لان اداء الزيوف اداء قاصر سواء علم صاحب
الحق به ام لا بعلم والاداء الذي شبه القضاء كما اذا اسهر اباها كما اذا تزوجها رجل على ان المهر ابوها
وهو عبد للاصل فعتق الاب ليملك الملك بنفس العقد فاستحق العبد بقضاء القاضي فبطل ملكها وعتقه
حتى وجب قيمة للمرأة على الزوج لانه سمى مالا ومجزء تسليمه ولم يقض بها اى بالقيمة القاضي حتى ملكه
الزوج نابيا بشراء اوهبة او ميراث وغير ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فحيث انه اى تسليم
ايها غير حقها اداء لانه الذي استحقه بالتسمية فلا يمكنه منعه اى فلا يمكن الزوج منعه اياها اذا طلبته
المرأة من الزوج ليسلم اياها اليها بل يجبر على التسليم لكونه غير حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف
ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء القاضي ثم ملكه البايع نابيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبته
لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز انفسخ البيع وهو
حيث لم يتبدل الملك موجب بذل العين قضاء بدليل السنة والمعقول فالعبد بالتملك نابيا كانه مثل
استحقه بالتسمية لا عينه فلا يحق العبد عند المرأة قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبل اى

الألوكة
www.alukah.net

قبل التسليم اليها ولم يقض القاضي بضمنه عليه ثم ملكه الزوج ثانيا لا يعطى حقها فراى في العبد فلا اجبر الزوج على التسليم ولا الزوج على القبض لان حقها انتقل من العين الى القيمة بالقضاء انما دليل السنة فما روى ان رسول الله صلعم دخل على بريرة يوم النحر والقدور كانت تغلى باللحم فقال صلعم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت ما لحم تصدق علينا بارسول الله فقال صلعم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين واما المغصوب فلان حكم الشئ على الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرها اذا تعلق به من حيث الذات لا يتغير كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه واما اذا تعلق به من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل الحكم لان الشئ مع هذا الاعتبار غير مع ذلك الاعتبار وفي الاداء القاصر اذا اطعم الغاصب المغصوب يعني المالك حال كونه المالك جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان اما لو اطعمه ما يتخذ من المغصوب لا نفسه كما اذا كان دقيقا فخبزه او طبخا لحما فطبخه لا يبرأ واما لو وهبه من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله وغير لم يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان في هذه الصور بالاتفاق وعند الشافعي لم يبرأ عن الضمان لانه اي لان الغاصب مامور بالاداء المأمور به لا المنهي عنه واشار الى الحاصل وذكر لا بالتعزير المنهي عنه وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فالبراءة لا يحصل الا بالاداء المأمور به لا المنهي عنه واشار الى بيان التعزير بقوله وربما يكون الانسان في موضع الاباحة فوق ما يكون مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي فهذا التعزير ولم يوجد معه في صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه للتعزير المنهي عنه ولما انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه ولم يكن فيه قصور الا باعتبار انه ازال يده مطلقة وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل في حق الاداء بالاتلاف اي باتلاف المالك المغصوب واكله وما يحمل لا بعد المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد اليه لان الجهد عار وبقيمته فلا بعد المالك فيه والعادة تكذبه المالك في موضع الحاجة المخالفة للديانة الكاملة الداعية الى الرد بحيث لا يحب اضافة الملك ما يحب ليفسد لغو فلا يبطل الاداء والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذ الفقه المثل بان لا يوجد بعد ان كان موجودا في ايدي الناس او لا مثل له اصلا للتفاوت الحوزي الصورة فدفعات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القضاء الا عند العجز العجز الكامل في قطع اليد لم القيمة وله قاصر وهي انه لهما ان بصر اعور يخصي وعلى القدرين لما لم يكونا خطابين او عدين او احدهما خطا والاعور عمدا وعلى التفاوت لما لم يكن القتل قبل البر او بعد ولكن محل الخلاف نذكره هنا اما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعددا ويكون القتل قبل البر خير الولي بين القطع ثم القتل وهو

مثل كامل وبين القتل فقط ومثل قاصر يقطع وعندهما لا يقطع اي ليس للولي القطع بل القتل لانه اتى بقصاص بالقطع اذ تبين انه لم يسر الى القتل حكم النص فاذا قضى القطع اليه اي الى القتل بان قتله متعمدا اسقط حكم القطع في نفسه فصار قطعا بدخله موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل اذ القتل انما موجب القطع اي ان الحاصل بالقطع في محله حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم الجناية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة فصار القطع ثم القتل كما اذا قطع يدا ثم ضرب فليس للولي فيه الا القتل وحاصله انه جعل الاقتضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه قال المصنف والمراد بالموجب في قوله موجب القتل ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص والمراد بالموجب في قوله انما موجب القتل الاثر الحاصل بالقطع في محله كانه اراد بيان ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما اذ المراد بمفهوم الموجب فيهما الاثر الثابت بالشئ الاول ثابت شرعا والثاني حسا وحقيقة قلنا هذا الذي ذكرنا من ان القتل انما ان القطع فاخذا فيتحد موجبهما من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا يتحاد للفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل في جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر لان الدية جزاء المحل والقتل قد يحبط اثر القطع باعتبار المحل بفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل كما يتم اثر القطع قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا اثر القطع وهذا منع لقولهما ان القتل موجب القطع وانما لا يجب القصاص بتكرر الجراحات اذا قصاص فيها ثم رجع اول المسئلة بقوله واذا قطع المثلي يجب القيمة يوم الخصومة عند ابي حنيفة رح لانه رح تحقق العجز الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي وعند ابي يوسف يوم القطع لانه لما انقطع المثل الحق بالاصل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته ذلك اليوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس يضمن بالمال المتقوم في القتل الخطأ فلا يجب المال عند اصحابنا المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي لهم فان عندنا في الجناية يجب بين القصاص واخذ الدية وانما يرجع المال عند عدم اصحابه اي القصاص متى عجز القاتل بان سلم نفسه وعلى القبول بان لم يعد رحمه بالكلية ولها لا يفعل له مثل الا بقضي الا بنقض فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم انما قدر المال بالمتقوم للتنصيص على ما وضع في الخلاف والتوطئة لان الدليل فانه يقوم على سبب التقوم عز المنافع سواء كانت مالا ام لا لانها غير متقومة اذ لا يقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء لان الاحراز الصيانة والادخار وقت الحاجة فغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش ولا بقاء للاعراض فلا بقاء للمنافع لانها اعراض فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى

الانبض والانقض فلا يضمن المنافع عندابي حنيفة رح لان التقوم مستلزم المالية عنده وعند الشافعي رح
لان التقوم مستلزم الملكية عنده والمنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر وذلا يخفى ان
انعدام الاول في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق
انه سفسطة الا انه يخص الحكم بالاعراض المتقومة مثل المنافع فان قيل اذا لم يكن المنافع متقومة فكيف
يرد العقد على عقد الاجان عليها قلنا باقامة الغير مقامها اي مقام المنافع اذ بها اقامة المصالح
وبمقتضية الحوائج لا بنفس الاموال فان قيل بقي اي المنافع في العقد متقومة لتقومها في عقد النكاح //
لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى لتبتغوا باموالكم ومحمد ابتغاء
البضع بمنفعة الاجان فيكون منفعة الاجان في عقد النكاح مالا متقوما فيكون المنافع في نفسها
كذلك اي متقومة للزم ان يبقى متقوما في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما ولا يقومها ليس لاحتياج
العقد اليه اي الى المال لان العقد قد يصير بدونه اي بدون المال فيكون تقومها في العقد ليس لضرورة العقد
كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد ولو كانت متقومة حال الدخول في العقد
ومع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع قلنا تقومها ثابت في العقد بالرضى
فلا نسلم ان ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما وبما استعمال العقد على الرضى كان
التقوم بالرضى تقوما بالعقد للزم انبوء الشيء في التي تجمد لئلا يكون باحد الجوانب اولوانه فلا يكون في
هذا الجواب تسليم بعد صيرورته متقوما بالعقد بدا بالرضى بخلاف القياس لما ذكرنا من انه لا يقوم
بلا احراز فلا يقاس عليه اي لا يصح قياس تقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد
والاثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها بها
بالمال في العقد اما الاول فللزم الحكم في الاصل بنص على خلاف القياس لاسقاط الاحراز
فالثابت على خلاف القياس هو التقوم مالا يجوز لا مقابلة غير المال بالمال في العقد اما الاول
فلان الحكم فلا يصح مقيسا عليه واليه اشار بقوله هذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس واما
الثاني فلتقوم والفارق ايضا وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال كما في الصلح
عن دم العمد لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص حكم القياس بما نص مخصوص ولكن قوله
ايضا يدفع ذكر الاعلى وهو مخصوص بعيد ولا يصح بنا على ما لا يعقل له مثل لا يقضى الانبض
الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به اي بالعفو رجع الشاهد عن الشهادة لان الشاهد
لم يفوت لولي القتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل ولا يضمن غير ولي القتل
اذا قتل غير ولي القتل الفائت لما ذكرنا في الشاهد والقضاء اشبه بالاداء كالقيمة كتسليم القيمة

اذا امهر عبدا غير معين اي غير معين قاربا اي فان القيمة اي تسليم القيمة قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل وهو العبد مجهولا من حيث الوصف لا من حيث الجنس ثبت العجز عن اداء الاصل للزم العبد
بجهالة وصفه لا يمكن اداءه الا بتعيينه ولا تعين الا بالقيمة فوجب القيمة فكانها اصل يرجع اليه
ويعتبر مقدرا على العبد ولما كان الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب بموالي الاصل و
حاصله ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الجنس الاول يجب به كما لو امهر عبدا بعينه
وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبدا غير فضاء الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج
اذا تسليم عليه لا على المراة بينهم اي بين العبد وبين العبد وايتهما ادى يجبر المراة على القبول وايضا
الواجب من الاصل وهو العبد الوسط لا الاعلى في القيمة ولا الاسفل وذا يتوقف على القيمة فصارت
القيمة اصلا من وجه قضاء وهايشه الاداء وفيه نظر للزم يجز العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق
اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء فصل
لا بد للمامور به من الافعال من الحسن بمعنى كونه متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا لا بمعنى كون
الشيء ملائما للطبع نحو الحلو حسن وكونه صفة كمال نحو العلم حسن فان الحسن بهذين المعنيين عقلي
بالاتفاق وكذا القبح بمعنى كون الشيء منافرا للطبع وكونه صفة نقصان عقلي بالاتفاق لا القبح بمعنى
كون الشيء متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فانه مختلف فيه واما الحسن بالمعنى الاول فقد اختلف
فيه بان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل
والامر دليل عليه ومعرف له واليه اشار بقوله فالحسن عند الاشعري ما امر به اي ثبت حسنه بالامر به
سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او الندب كذا قال المصنف والقبح ما نهي عنه اي ثبت قبحه بالنهي عنه
سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وهذا التفسير للحسن والقبح انما يوفي افعال العباد خاصة لكن
في وضع المباح في تفسير الحسن عسر من حيث ان لا نسلم ان متعلق المدح والذم بلا نزاع فالاولى ان يقول كما
قالوا القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك فيدخل فيه المباح وفعل الله تعالى قال المصنف فعند الاشعري
لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط بناء على امرين احدهما انه ليس لذات الفعل وليس للفعل صفة
بحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عندنا لا يقبح الله تعالى
ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره للزم الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عندنا انتهى
ولكن ليس مذهب الاشعري مبنيا على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من
الامرين مستقل بافادة مذهبه على انه له ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على واحد من الامرين وفي
قوله للزم الحسن والقبح الى لا ينسبان الى افعال الله تعالى عندنا بل كل افعاله حسنة بمعنى انها ليست بمعنى

الألوكة
www.alukah.net

عنها او بمعنى كونها صفة كمال حقيقة لا بمعنى انها متعلق المدح والثواب فانه تقدم عن ذلك لانه مالكر
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا لعلة لصنعه ولا غاية لفعله وعند المعتزلة الحسن ما يحمد
على فعله شرعا او عقلا والقبح ما يذم على فعله شرعا او عقلا وعندهم الافعال حسنة او قبيحة
لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما يعلم ضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها
ما يعلم نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع والاسبيل
للعقل فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال لكن اذا ورد الشرع به كشف
عن حسنه الذاتى وقبحه الذاتى والحسن بالتفسير الاخر لهم ما للقادر وهو الذى لم يشأ فعله ولم يشأ
تركه واحترز بهم فعل المضطر العالم بحاله لم يفعله احترز بهم فعل المجنون وانما احترز عن فعلها
لان مالها لم يفعلا فلا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يحترز لكان تعريف الحسن غير مانع وتعريف القبح
غير جامع فالحسن بتفسيرهم الثانى اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف تفسيرهم الاول فانه لا يتناول
الا الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم فالمباح على التفسير الاول واسطة لا حسن ولا قبيح و
الحسن لا على التفسير الثانى فانه لا واسطة بينهما والقبيح ما ليس له اى للقادر العالم بحاله ذلك
اى لم يفعله فكلا التفسيرين للقبيح سنا وبيان لا يتنا ولان الا لحرام والمكروه كذا قال المصنف وفيه نظر
لانه لم يرد بما لم يفعله ما يتجه له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل فى الحسن وهو يعم
ولم يرد بما من شان القادر عليه العالم بحاله ان لم يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شانه ذلك لا ينبغى له
يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح سنا على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح
وح لم يكن التفسير لم للقبيح سنا وبين بالثانى اعم لشموله المكروه وكراهة التنزيه عند الاشعرى
لا ينتفيان اى الحسن والقبح الا لامر ما هو حسن والنهى عما هو قبيح قال المصنف لما ذكرت ان هذا الحكم
مبنى عندى على اصلين اوردت على موجبه دليلين لاثباتهما هذين الاصلين انتهى وقد عرفت ما فيه فالنظر
واشار الى الدليل الاول بقوله لانها اى الحسن والقبح لكنهما لذات الفعل لانه قد يفعل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنه او ليسا صفة له والا لم يقم العرض بالعرض لانه امر وجودى لان نقيضه هو لا حسن
امر عدمى لصدقه على المعدوم انه ليس بحسن والوجودى يقتضى محلا موجودا فهو معنى لقولهم
معنى المعنى زايد على المحل وجودى فيكون عرضا وهو صفة للفعل الذى هو عرض ايضا فيكون قائما به
لامتناع ان يوصف الشئ بمعنى قايم بغيره فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل هنا لانه يلزم اثبات الحكم
لمحل الفعل وهو الجوهر لا للفعل لان الحاصل قيامها معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر بتعالم وحقيقة
قيام الشئ بالشئ ان يكون به تابعا له فى التحيز فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غاية ان قيام احدهما بالجوهر
مشروط بقيام الاخر به وضعفه اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه لم يرد بالقيام اختصاصه به بحيث

يصير احدهما منعوتا وبيمى محلا والاخر نعتا وبيمى حالا كما ذكر الخصم لهذا الابدل على امتناع قيام
العرض بالعرض بديهة وانما تضاف الحركة بالسرعة والبطو قال المصنف على ان قيام العرض بهذا
المعنى لازم على تقدير كونها شرعيا ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وفيه نظر لان كونها شرعيا
امر اعتبارى ليس من قبيل قيام العرض بالعرض بخلاف كونها عقليا فانه امر حقيقى يقتضيه ذات
الفعل او صفته ولم يرد ان العرض لا يقوم عرضا للزم ابدا موجود يقوم به العرضان فالقيام بهذا
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل
ثانيا ولا يكون تابعا له فى التحيز بل تابعا للموجود الذى يقوم به الفعل واشار الى الدليل الثانى بقوله
ولانه فاعل القبيح لا فايدة فى تخصيص المثال بفاعل القبيح لان فاعل الحسن كذلك بدل عليه هذا الدليل
فيه على المدعى ان لم يتمكن من تركه فعله اضطرارى لعدم التمكن من الترك والفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختيار
اذ لو كان باختيار فذلك الاختيار اما ان يكون باختيار ام لا ويتسلسل او ينتهى الى الاضطرار
هكذا استدل المصنف على كون الفعل اضطراريا ولا حاجة اليه اذ لا معنى للاختيارى الا ما يمكن فيه من
الترك والفعل والمتمكن من تركه فان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر اخرى
مع تساوى الحالين من غير تجدد امر فالفاعل كان اتفاقيا والا فاتفاقى لا يوصف بالحسن والقبح بالاتفاق
وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لانه قوله فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا
ان اراد به عدم التوقف على مرجح غير الفاعل كما هو فى عبارة بعضهم فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح لان
نفى الخاص لا يستلزم نفى العام ولئن اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا لان لوصف
الاتفاقى لابد من وجود علته التامة لانه الممكن لا يوجد بدون علته ولئن توقف فعله على مرجح يجب
فعله عند المرجح لانا نفرضه مرجحا ناما فى محله ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل
مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح
وليلزم ترجح المرجوح وهو اشد امتناعا من ترجح الجايز المتساوى يجب ان ينتهى الى مرجح
لا يكون باختيار ولا يكون المرجح باختيار فان قلت لانه اذا وجد عند وجود المرجح لم يكن اختياريا
وانما يلزم ذلك لو لم يكن المرجح باختيار فاجاب عنه بقوله لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا و
الاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا وفيه نظر لانه اختيار صفة متحققة لا امر اعتبارى
حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار واعترض على هذا الدليل بانا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال
الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والهبوط وحركتى الاختيار والرعشة فيكون ما ذكر استدلالا
فى مقابلة الضرورى فلا يسمع وجوابه ان المعلوم ضرورة هو وجود العزة لا تاثيرها قال المصنف
اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى لا يعتقدونه لم يوردوا على مقدماته

سفاعلمن لزيقال انه شئ وقد حق على كلا التقديرين مواقع الغلط فيه وانا اسعد ما سنح طارق
وهذا مبنى على اربع مقدمات انتهى فانه منع قوله ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع ومنع قوله اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان
اريد بالفعل نفس الايقاع وانا اورد مقدمات الاربع واريد بكل منهما ما يحتاج الى الزيادة و
انقص فيه ما لا يحتاج اليها واورد عليه على المقدمة الاولى الفعل قد يراد به المعنى الذي وضع
المصدر له ويسمى تاثيرا وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فاذا تحرك زيد فقد قام الحركة به
فان اريد بها الحالة يكون المتحرك في اي جزء من اجزاء المسافة اي ما دام متوسطا بين المبتدا والمنتهى
في المعنى الثاني ولم اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج لا الاول
لانه اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج بثلثة اوجه الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له وقت فيكون
له ايقاع وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في جانب العلة اي المبدا اي العلة في امور موجودة
لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع نفس الايقاع كما في
لزوم اللزوم وامكان الامكان وانا قلنا في المبدا للزم استحالة التسلسل في جانب العلة ثم علينا
البرهان ووقع عليها الاتفاق بخلاف جانب المعلول الثاني انه يلزم اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد
اوجد امورا غير متناهية وهي الايقاعات المترتبة وهذا بديهي الاستحالة وفيه نظر لجواز ان يكون ايقاعه بايقاع
بايقاع فاعل قديم واذا انتهى الى ايقاع قديم لا يلزم التسلسل والثالث الزامي وسوله الايقاع معناه
التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذكر في التكوين الحادث عند تعلق القدرة
والارادة بوجود الشئ وسوله الايقاع المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد وهذا
ضروري بعد ملاحظة معنى الامكان وسوله لا يكون وجود ولا عدم لذاته وربما يخفى هذا على
بعض لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا الاباني الضروري اذا الضروري
قد ينبه عليه بصورة الاستدلال وللاقال والا اي لم يتوقف على موجد يكون واجبا بالذات اذ
لا معنى للواجب بالذات الا ما يكون وجوده لذاته ولا يتوقف على موجد ثم ان لم يوجد ما يتوقف عليه
وجود العلة بجميع اجزائها وشرائطها بحيث يجب وجودها عند وجودها وعدمها عند عدمها يمتنع وجود
المعلول بالامكان العام وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع وجود بدون تلك الجملة
لم يكن من جملة ما يتوقف عليه وهو محال للفرض خلافه ولئن وجد تلك الجملة يجب وجود
عندها والا امكن عدمه في حال عدمه ان يتوقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه
ولنا هو يتوقف فوجد مع الجملة تارة وعدم معها اخرى لرجحان احد طرفيه من غير مرجح وهو محال
وقع كلا الامرين اي الرجحان بلا مرجح وعدم تحقق الجملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند

تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال وعلى هذا وجود المعلول يمتنع بدون العلة سواء كان شخصيا
او نوعيا اما اذا كان شخصيا فظاهر واما اذا كان نوعيا فلانه اذا اعتبرت المعلوم نوعيا
كانت علته احد الامور او انتفاؤه اما يكون بانتفاء كلها فوجود واجب وسوا المطلوب وليس المراد
بالوجوب والامتناع هنا بحسب الذات لان الكلام في الممكن ولا بحسب الغير والا فالامكان
لا يناقضها بل المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته
بالنظر اليه وكذا ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى قولهم ان القضية الموجبة الضرورية تناقض الممكنة
السالبة فان قيل لانم ان تحقق المعلول مع علته الموجبة تام وعدم تحقق معها في محال بل
سوا اول المسئلة بالرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن حينئذ غير لزوم شئ اخر اي مغاير لذات الممكن
محال ولم يلزم هذا المعنى على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك
الجملة علة موجدة فيكون الموجد موجودا اغايته لزم المعلول لا يجب معها جوابه قد لزم هذا المعنى لانا لا
سئل انه في زمان عدمه لم يوجد شئ فالايجاد غير متحقق فيه ففي الزمان الذي وجد ان وجد ايجاد
شئ آخر اياه يكون الايجاد وجملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة لانه من جملة الايجاد
وقد كان منتفيا في حالة العدم وان وجد غير ايجاد شئ آخر اياه كذلك لزم ما سلمتم استحالته فثبت
انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه عند وجوده وقول المصنف
قلت فلزم هذا المعنى لانه لما امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال ذيادة
لا حاجة اليها لانه يكفيه قوله لكنه يلزم انه لا شئ الخ وبهم في كلام هذا ان الايجاد جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن عند اعتبار اضافة العلة الى المعلول وهي الذهن
متاخر عنها وفي الخارج غير متاخر اصلا وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود
الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون
بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجوب الشئ يجب على تقدير ايجاد الله اياه ما اراد ترك
اختيار اي وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعلم انه يمكن ان يقال كل موجود ممكن
يخوف بوجود سابق وهو وجود صدور عن العلة ولا حق وهو وجوب وجوده وذلك لانه لما
لم يجب عن الشاوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد وبعد تحقق الوجود امتنع
العدم ما دام الوجود متحققا لامتناع اجتماعهما لانه لما اريد السبق الزماني فمحال لان السبق
الزماني هو ان المتقدم موجود في زمان قبل زمان تحقق المتاخر فيلزم ان تحقق وجود الوجود
في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد سبق المحتاج اليه وهو ان يكون المتقدم بحيث
يحتاج اليه المتاخر كسبق الكل على الجزء على الكل فكذا هو لانه لما اريد الاحتياج في الفعل فظاهر

الألوكة
www.alukah.net

ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بالامر بالعكس ولهذا نرى الاحتياج في الخارج وفي نفس
الامر فلذلك باطل لان الممكن مع العلة الناقصة لا يجب ومع العلة التامة لا يكون الوجوب من جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن ضرورة ان الوجوب معلولها لانه اذا وجدت العلة التامة وجب المعلول فيكون الوجوب
اثر اللعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه على نفسه وهو محال هذا معنى كلامه وجوابه ان الكمال
بالسبق سبق الاحتياج بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذا الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب
ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم اذا قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد وا بها جميع
ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي تابع للوجود وكانه هو قولهم بجعل المؤثر
العلة التامة ثم قال فالوجوب ليس الا مقارنا لحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل
قد يعتبر احد المتضايفين جزءا من حيث انه يحتاج الى الاخر في العقل ومقدما من حيث لزم الاخر يحتاج
اليه وايضا حقا رنا كاخوة زيد فانها مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها بحسب اعتبارات
مختلفة ويسمى ذكر دور المعية ثم نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات والتاخر
الوجوب ايضا باعتبار احتياج الى الوجود جزء بانه سابق على الوجود المتقدمة الثالثة لما ثبت
انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد لزيد في جملة ما يجب عنده وجود
الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية كالابوة وهو امر اضافي وهو القول
بالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بالغير عند وجود على ما قالوا المعنوي لانه لم يكن له كون
لا هو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال قال المصنف وذلك لانه جملة ما يجب عنده
وجود زيد الحادث لا يكون بناءها قديما لانه القديم اذا وجد في وقت معين يتوقف على حصول
ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان وجد لا في وقت معين لم يوجد في وقت معين
وجدان غير من حيث وفيه نظر لجواز ان يكون جملة ما يتوقف عليه الوجود الاوقات التي هي بنفسها
ترجيح ما شاء ايضا فالاولى ان يقول الدليل هكذا ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث
لا يمكن ان يكون قديما يجب وجوده وسرمدا يطلع للحدوث لانه كان تلك الجملة كان زيد لم يكن المفروض
قبل الوقت جملة ما يتوقف هذا خلف ولزم لم يكن تلك الجملة كان حدوث زيد في ذلك الوقت حدوثا من
غير ايجاد وهو شئ اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم
الوجود بلا ايجاد ثم قال فيكون بعضها اي بعض تلك الجملة حاكما نحو ان لم يدخل في تلك الجملة امور
لا موجودة ولا معدومة في اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل
في طرف المبدا فيلزم قدم الحادث بالزمان ولو كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علة التامة
وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب بشئ من الازمنة وقد يقال في تقرير ان تلك الموجودات

ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته لزم انتفاء الواجب
وفيه نظر لانه لا معنى لقولنا وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير وبتقدير عدم انتهائه الى الواجب
ولتقدير عدم انتهاء الموجودات الى الواجب لا يستلزم انتفاء الواجب غايته انه لا يدل على وجوده والانه لا اختص
ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لقدر وجود وجود الممكن من جملة ما يتوقف عليه وجوده
ولذكر بعض لم يقال وجب صدور وظهور ولا بعض لم يقال وجد فوجب صدور ثم قال واما معدومات
محضة وهي لا يصح علة للوجود وهذا بديهي ايضا وجود زيد الحادث والكلام فيه متوقف على اجزاء الموجود
فلا يكون جملة ما يتوقف معدومات محضة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه
القضية نابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد عرضه يتوقف على عدم شئ فلو كانت
علة الحادث موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث
مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات واللازم باطل لثبوت هذه القضية المذكورة
من غير توقف على عدم شئ اما اذا لو توقف على عدم عمرو مثلا لتوقف على عدم الذي يجر الوجود لان العدم
الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث وانما يلزم قدمه مع جواز ان يكون بعض الموجودات المفتقر اليها
وجوده حادثا فلا يلزم قدم زيد ولئن كان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديما لان الوجود على تقدير
تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها الذي مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون تلك
الموجودات قديمة فلو كان العدم يتوقف على وجود ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة ثم عدم
عمرو الذي يجر الوجود اي عدمه الحادث بعد وجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو
او بقائه فان البقاء لئن كان صفة حقيقية غير الوجود وهو مذهب الاشعري يحتاج الى علة غير علة الوجود
والا كما هو المختار لا يحتاج الى غير علة الوجود اذ لو وجد علة الوجود والبقاء يجب لجزائها امتنع عدم
المعلول لوجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة وذكر الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون
موجودا محضا فيصير معدوما وذا في الفعدام ذلك الجزء لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء علة وجوده
او بقائه وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال والمستلزم للمحال محال فلا يكون عدم عمرو
وجوده لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وهو محال وكلامنا في زيد الموجود فيلزم لئن يكون زيد الموجود
مستحيل الوجود لتوقفه على المحال فهو واما لئن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء عطف على قوله
اما لئن يكون موجودا محضا وانما لم يقل او يكون معدوما ليشمل ما لو كان المعدوم والمركب الموجود والمعدوم فان
المركب لا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه وانما يكون بزوال الموجود وبزوال
المعدوم ثم قال وزوال العدم هو الوجود وفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على
وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد هذا خلف للمفروض ضناه مجموع

الألوكة
www.alukah.net

الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعها ضروري البقاء بكل الموجودات ولا يكون يجوز ان يكون
بكون من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لانه لو كان كذلك لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه
عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضروري الزوال
عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو لضروري انتفاء جزء منه يتوقف وجوده ويلزم تحقق وجود زيد لضروري علية التامة
بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لقد التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد بناء على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق الموجودات التي
يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت القضية المذكورة وهي كما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
وقولنا يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون بعدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات في قوة عكس نقيضها ثم هكذا ثم
هكذا بان نقول الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجود الى ان ينتهي الى شيء
لا يكون بعدمه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع
تركب علة وجود الحادث عن الموجودات والمعدومات وفيه نظر لان قولك كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم
شيء من تلك الموجودات لا مدخل له في اثبات هذا المطلوب ولا في ثبوت القضية المذكورة لا بوجب الالزوم
وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها وغير لزم شيء موقوف على عدم شيء وهذا لا يوجب
عدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات نعم لو ادعى انه يتركب منها ومن بعض الموجودات المفتقر
هو اليها مستلزما للعدم الذي لم يدخل في العلية لعدم المانع فان له دخلا في ذلك ثم قال فثبت على تقدير
انتفاء وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عند
وجود الحادث بناء على الدليل على امتناع تركب علة الحوادث من الموجودات والمعدومات ثم قال فان قيل
لا يثبت هذا الا على ذلك التقدير لانه يدل بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في
احد النقيضين ضروري يوجب السؤال ان الدليل الدال على امتناع كون علة الحادث موجودا ان محضا او
مركبة من الموجودات والمعدومات دال ايضا على امتناع لزبدخل فيها الامور لا موجودة ولا معدومة
لان المحال بالمعدوم نقيض الموجود اي ملابس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون
موجودة او لا يكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما لا يكون موجودا ان محضة او معدومات او مركبا منها
والكل باطل بالدليل المذكور قلت هذا الثاني وان صح الا في قولك وذلك الجزء اما لا يكون موجودا محضا
الخ لان الاخصاء ذكر في الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة
ولا معدومة كالاضافيات نحو الايقاع والاختيار فان قيل الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا يمكن
ان يجب بواسطة الموجودات المستندة اليها لان الواجب حينئذ ان يكون وجود تلك الموجودات الاختيار
الذي عرفته الايقاع اي وقت شاء من غير لزم بعلل الاختيار بانه لم اختار هذا دون ذلك ووجوب ان يلزم

الاستاذ

الموجود بلا ايجاد بل يلزم الترجيح المختار احد المتساويين وهو غير ممنوع وان سلم لا يندرج
في الموجود بدلي المعدوم لانه حينئذ يرد ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية
التي لا يدخل العدم في مفهومها كالابوة والبنوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة كلها معدومة على
هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت بناء على هذا الدليل السالم عن النقض توقف الموجودات
الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة وان يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه لو عدم
اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن متحققة في شيء من الازمنة قدم الحادث ولا يلزم من عدم الامور
المذكورة الى الواجب بطريق الايجاب استغناؤها عن الواجب اذ لا سلم انها مفتقرة الى الواجب
بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن استنادها الاعلى
سبيل الايجاب لانه لو كان استنادها اليه على سبيل الوجوب يجب تلك الموجودات بالتزام التسلسل
فيها بان يفتقر كل ايقاع قبله الى نهاية والتسلسل باطل وفيه نظر لانه انما يبطل التسلسل في الموجودات
لا في غيرها او يكون اضافة الاضافة عين الاولى بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات فلا يفتقر
الى ايقاع غير متناهية واما ان لا يجب تلك الموجودات والظاهر ان الحق هو فان ايقاع الحركة غير واجبة
ومع ذلك او فيها الفاعل المختار ترجيحا لاحد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم
فلا يلزم من ثبوته مع العلة التامة وعدم ثبوتها الترك في محال الممكن بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد والايجاد
اذ لا وجود للايقاع ثم الحركة بمعنى الحاصل من المصدر اي الحالة المذكورة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء
المسافة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب كان وجودها في محالها من غير مرجح بالمعنى المذكور لان هذه الحالة
امر موجود ثم قال واعلم ان اثبات تلك الامور وهي التي ليست بموجودة ولا معدومة على تقدير ان كل ممكن
يحتاج في وجوده الى مؤثر توجبه محل مخالف عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار اما الاول
فان القول بكونه كذلك انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود
علة التامة ويلزم منه الرجحان بلا مرجح في وجود الممكن بلا موجد وهو محال وهذا لا يلزم على
تقدير اثبات هذه الامور لان الايقاع والاختيار من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ولا يلزم ثبوت
الايقاع عند تحقق علة التامة اذ لا يلزم من عدم وجوده المحال المذكور لانه لا وجود للايقاع ولا اختيار
كما لا عدم لها واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن اسنادها بطريق الى الواجب بطريق الايجاب
والا لزم قدم المحدثات وانتفاء الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار المقدمة الرابعة
ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد باطل
واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون الترجيح للراجح
او المساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد احد المتساويين اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد

الألوكة
www.alukah.net

ترجح وكذا القسم الثاني باطل لان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة راجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجح الراجح اي اثبات الترجحان له لزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل ان ثبت الرجحان الذي كان ثابتا واحتاج كل ترجح الى ترجح قبله الى غير النهاية ان ثبت له رجحان زائد على ماله الرجحان فيكون مترجحا مسبوقا بترجح آخر وهلم جرا وهو محال لانه يكون غير مترجح قبل كل سلسل الترجحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فالترجح لا يكون الا للمتساوي او الموجود الذي كان ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر وبالنسبة الى علة العدم وهو عدم علة الوجود متساويان وبالنسبة الى ذات الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللموجود نظرا الى العلة على ان الارادة صفة سلبية ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او الموجود على الراجح فعلم ان الارادة لا تعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها فاذا ان الايجاب بالذات لا تعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك للذات الا ان تقتضي ما ذكرنا وانما ينتفي رجحان المرجح او المساوي عادما كذلك اي عادام المساوي مساويا والمرجح مرجحا حاضرين امتناع انفصال عن الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياها يبقيا مساويا ومرجحا للمرجح معنى الترجيح جعل الشيء راجحا واخراجه عن احد المتساويين والموجبة ثم قال واعلم ان المتكلمين اولوا والتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب عن السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي لم ترجح الرجحان بلا مرجح باطل اذ العمدة فيه انه لا يتصور في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب لا يبطل هذه القضية البديهية بامثال لا تدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالراجح ثم قال المصنف فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده بلا موجد محال لا يعني ان الفاعل يرجح احد المتساويين باختيار مرجح وفيه نظر لان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح الا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة ثم قال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب وهو الاستدلال على وجود الصانع مع الغنية عن هذه القضية وهي بطلان ان الراجح بلا مرجح بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج وعلى التقدير الاول قطعا للتسلسل لانه لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى غير نهاية او الدور ان عاد الى الاول ولما كان الدور فرعا على التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات التي يذكر التسلسل وفيه نظر لانه لا بد من هذه القضية المذكورة وهو ان لم يذكر في اللفظ لان الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا بد من ان يكون واجبا لجواز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل

بعد العدم بلا موجد ولا يمكن دفع هذا الا باستناع الرجحان بلا مرجح ثم قال على تقدير تسليم القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وفيه نظر لان البحث عاد الى الفاعل ثم قال وايضا المتكلمون انما اوردوا المثال سندا للمنع لانهم في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين فعليكم على الرجحان في المثال المذكور وفيه نظر لانه خارج عن قانون البحث والمناظرة اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند لان السند لا يمنع وان اوردوا المثال بطريق النقض كان على الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع المساوي على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب المرجح بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي يطابق الواقع في نفس الامر كالعلم بالافعال الاختيارية وليس لما يكون الطريق الذي يختار الهارب مرجحا عليه الى مهالك الوحوش وسباع البر واما ان يجب المرجح بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ بفعل الفاعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر ذلك فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم الفاعل بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده جواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا بد لاحظه فعلم مما تقدم من انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بديهة وواقعة وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع عن المختار بنا وعدمه لكن من غير مرجح ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان بلا وجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود بمعنى ان يكون للممكن حالة الوجود يكون بسبب تلك الحالة اولى الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون بعد وما فلا يكون جانب الوجود راجحا واذا يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم ولكن ليس لتخصيص الرجحان بالوجود فائدة فان العدم ايضا كذلك لانه يترجح بعدم علة الوجود وكان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات الاربع فقول بحسب وجود الفعل ان اراد وا بالفعل الحالة التي يكون للمحل في اي جزء من المسافة وهو الحاصل والمتصدر فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع تلك الحالة فلا يلزم الجبر اي عدم اختيار العبد في فعله لان الجبر انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار ولا وجوب هنا على ان قد ابطلنا هذا التقدير في المقدمة الثانية لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اوجب من الاحتياط لان اثبات المطلوب وهو عدم الجبر على التقديرين اوجب لبطلان بتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا جاعل ووجوب الجبر ايضا منتف اما على القول باختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد لجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختيار

الالوكة
www.alukah.net

واما بانه يلزم ح توقف الموجود على مالیس بموجود ولا معدوم فلا يجب وجود عند وجود جملة ما يتوقف عليه ولا بنافي ذلك التوقف على تحقق مالیس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم سواء الايقاع اما ان يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع الاول واما ان لا يجب الايقاع اصلا لان اسناد الامور التي ليست بموجودة ولا معدومة كالايقاع ليس بطريق الايجاب بل بطريق الاختيار لكن الفاعل يرجح احد المتساويين على الآخر والايقاع وعدمه كذلك متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فيوجد اختارا الايقاع اي وقت شاء وله

و العدم

وان اراد بالفعل عطف على قوله ان اراد بالفعل الحالة التي يكون للمحل فلا جرم ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد لانه لا ايقاع وجود للايقاع فالآن جنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر وهو ان يكون المؤثر في فعله هو العبد فقط اي فعل العبد حاصل بمجموع خلق الله وفعل العبد فقول الفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بحق كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشاق اليها الحركة بنضا على نسق يسري ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وفيه نظر لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة ويعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة لا القدرة وبالعكس وايضا نفرق في الاضطراريات بين ما يقدر على تركه وبين ما لا يقدر على تركه بانضمام ما يمنع التمكن من الفعل والترك كالانجذاب الى جهة وهو انجذاب من الارض بالجذب الشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما يقدر على الفعل كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا يقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا يفعل بداعية تدعو الى الفعل من نفسنا كالمشي الى المحبوب وقد يفعل بلا داعية كالمشي الى مكروه فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل بغير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا خوارق العادات في عدم صدورها كما نوا اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع

قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان كذلك لما تخالف ارادته لو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لو امكن الحركات الاعتصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك والاذعان اي عصبة يجب تحريكها لحصول الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم ان وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادة الله تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد خلق الله فيه عقيب الحالة المذكورة الاختيارية وان لم يقصد لم يخلق فان قلت فقصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله فيه من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب عنه بقوله ثم القصد مخلوق الله فيه بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجود ة واللا معدومة فلا يجب عند وجود جميع ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله فيه قصد اكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا بناء على خلق القدرة التي من شانها التمكن فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله وايجاد العبد فلم ذا قال فلنا توقف على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان الاختيار ان تاثير ان فعله ايضا وانا قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل يوجد المؤثر ثم قال برهان اخر قد ثبت انه لا يوجد الممكن الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا الوجود بلا واسطة امر فلا صنع له فيه اي لا فعل بالاختيار للعبد فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب الوجود ات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد واختياره ضرورة كونه واجبا وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه لانه قديم فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن زواله الا بزوال العلة التامة كذلك الامر اولبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العبد هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار فلا يكون صنعه الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ لو خرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدانيات ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر بل يتوقف على امور تحقق لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالمراد الصناعي الذي من العبد هو الذي لا يجب عند وجود الا ثر بل يسمى كسبا فالفعل حاصل به ويخلق الله فيه وكل منها مقرون بقدرة الله في الخلق بصدر انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله في يمين

الألوكة
www.alukah.net

من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد
والحاصل ان الخالق ايجاد الفعل في المرخاج من ذاته وانما الكاسب صفة في فعل قايم به ثم
اختلاف الاضافات كونه طاعة ومعصية حسنة وقبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق
القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لانباء المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به
بارادته وقصده قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصد خلق الله تعالى ولا جبر في القصد
فلا يقبح حراسه خلقنا ويقبح من العبد كسبها وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد
وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا كما يعرفان شرعا الان وجوب تصديق النبي عم
في جميع اخباراته ان توقف على الشرع يلزم الدور لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول
النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله صلعم ان تصديق الاخبار
الاول واجب فيتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار
الاول فيلزم الدور او بقول الاخر وهلم جرا فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب
تصديق شئ ما واجباته عقليا والا يتوقف على الشرع كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقليا لان الواجب
العقلي وهذا دليل على اثبات الحسن العقلي صريحا وايضا وجوب تصديق النبي صلعم موقوف على حرمة الكذب
فمتى ان يثبت شرعا يلزم الدور وان يثبت عقلا يلزم قبحها عقلا وهذا يدل على القبح العقلي صريحا وكلما يدل
على الاخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يلزم تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا يكون تركه واجبا
عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى والحكم بالوجوب فلان
الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح //
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها
بشئ من ذلك والعقل يوجب للعلم بها اي بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب
النظر الصحيح وعند الحاكم بها اي بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو معنى قولنا عن ان يحكم عليه غيره وعنى لنا بحكم
عليه شئ وهو خالق افعال العباد وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا والعقل آلة للعلم بها فيخلق الله تعالى
العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لاسناد الافعال كلها الى الله تعالى عادة يعني انه لا يمتنع ان لا يحصل و
العادة ان تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند المعتزلة بطريق التوليد وهو ان يحصل الفعل عن فاعله
بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد وعند الحكيم حصول
عقيب النظر الصحيح بطريق الوجوب بمعنى انه بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة والمامور
به في صفة الحسن على تقدير ان بعض الافعال حسن عقلا نوعا حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره
وكذلك القبيح والا يتوقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر والا لزم التسلسل وذكر اما جزء ذلك الغير الفعل واما

عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة يصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية او لم
يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه و
الحسن لجزئه باعتبار الاول الجزء اما يكون حسنا اذا كان جميع حسنا بمعنى انه لا يكون جزء منه قبيحا لعينه
والا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله توفيقا الجهاد
حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج من مفهوم الجهاد المركب من القتل والنهب والضرب والنهب مع الكفار
اي لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام
الخمسة وكذا القبيح ينقسم اليها لانه اما لا يكون قبيحا لذاته ام لا والثاني اما لا يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج
وكل من الجزء والخارج اما مجعول او غير مجعول وكل الحسن بجميع اجزائه حسن لعينه فجعله قسما آخر انما هو بحسب //
اصطلاح والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق اما ان يكون مفهوم الفعل موقوفا عليه اولا
الجزء والا فليس كذلك فالخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة مفهومها موقوف على العبادة كالوضوء للجهاد فان مفهومها ما ذكرنا وليس اعلاء كلمة الله داخلا فيه
وبهذا بطلان قول من قال وكان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لما اختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة وذكر
لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية متقومة بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة تقتضي
متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة
حسن اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ولا يكون حسنا لمعنى في غيره فاما ان لا يقبل سقوط
التكليف كالتصديق فانه لا يقبل لانه من افعال القلب لا اطلاع عليها الا الله واما ان يقبل كالاقرار بالتوحيد
وبعثة الرسل باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق بوالديه والصلة والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والجسد فلما تم صفته الايمان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن
والا كان كسائر الافعال فان القول دال منها على ما في الباطن فيكون الاقرار جزءا من الايمان ولا يكون عمل الاركان
جزءا منه فظواهر النصوص دالة على ان كلمة الشهادة من الايمان الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية
فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة الجزئية في حالة الاختيار وان صدق ولم يصادف
وقتا يتمكن فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حالة الاضطرار فالتصديق هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن
وهو اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا ووقوعها وانما يصح الامر بالتصديق والايمان مع انه من الكيفيات
النفسيات لان الافعال كلها اختيارية لانه باعتبار استمالة على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات لدفع
الموانع واستدعاء الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك كان من الافعال الاختيارية فلهذا يصح الامر بالعلم والتيقن
وقال ان الاقرار ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بدليل سقوط الاقرار آخر الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه مع انه يمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كالمنافق لما وجد منه الاقرار

تبيين

دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كما فراعند الله وكالصلوة تسقط بالعذر وليست بركن
لكنها حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارئ وشكرا للمنعم وعبادا لمن يستحق العبادة وحسنها بواسطة
استحقاق المعبود وهو حسن بالغير لا بناء في الحسن لعينها بل يوكد الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف
الايمان بغيره فانه قبيح والكفر بالله قبيح بخلاف الكفر بالجبت والطاغوت فانه حسن لعينه فالمتصف بالحسن
هو الافعال المضافة الخ وردّ الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة
ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي من الامر بوجود ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد
واما ان يكون شيئا الحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فشبهة ان يكون حسنها بالغير لا لعينها فان الزكوة
في نفسها تنقيص للمال والصوم في نفسه احتراز بالنفس ومنعها عما هو احب لها مما كرتها من النعم والحج في
نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلد لكن فليست
هذه الاشياء حسنة في انفسها وهو اولى حسنها بالغير لدفع حاجة الفقير في الزكوة وقهر النفس الامارة بالسوء
التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات وزيارة البيت الشريفة
المكرم بتكريم الله تعالى واضافته اليه ففيه تعظيم له فحسنها بواسطة هذه الامور التي يعرف العقل انها
المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والصوم والحج لانها
حق الله خاصة والنفس مجبولة على المعصية بمنزلة النار على الاحراق وان كانت بحسب اصل الفطرة
محلة للخير والشر الا انها اقبل للمعاصي واميل الى الشهوات وكانها بمنزلة امر جبلي فلا يحسن قهرها فارتفع
الوسايط اي سقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الزكوة
والصوم والحج بعدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ويكون حسنها لمحض ما تنفعها من
غير واسطة وهي كونها ماموراً بها حتى شرط الاهلية فيه الكاملة في العبادات حتى الوجب على الصبي
بخلاف المعاملات وقيل الوسايط هي الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة وليس بصواب
لانها لا تدرج فيها فلا يكون ماموراً وذلك صريح المصنف بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة
وليست هذه الاشياء نفس الزكوة والصوم والحج على ما قيل وقال فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر
النفس وحاجة الفقير وشرف المكان وكان مفصولا مما صرح به المصنف قال المصنف رحمه الله عليه انه
انما يتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه فلا يكون الزكوة واشباهها من هذا
القسم اذ ليس فيه جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون حسنها لكونها ماموراً بها لا
لذاتها ولا لجزئها وان اريد بالحسن لمعنى في نفسه وعلى الحسن لمعنى في غيره كون الفعل ماموراً به فهذا
غير مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه وعلى الحسن لمعنى في غيره
لان كل الماموارات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى وجوابه معلوم مما ذكرنا وهو ان حسن هذه العبادات

الثالث وان كان لغيرها لدلالة العقل الا ان ذكر الغير في حكم العدم على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى
في نفسه لا يخرج كونه ماموراً به كما هو راي الاشعري والمصنف اجاب بوجهين حاصل الاول انا
لا نجعل جهة حسنها كونها ماموراً بها بل يستدل بذكرها انها حسنة في نفسها قبل الامر والكتبة حسن على
العقل فاظهره الله تعالى بالامر لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل
ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امر حسن
لذاته فبحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنة لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لاجل ذلك
كونه ماموراً به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه فان قلت المامور به في نحو الصلوة هو
الاتيان بالمامور به فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به لان العبد اذا يوما موراً بايقاع
الفعل واحداثه جواب ان المامور به هو الحاصل من المصدر وهو الهيئة الموقعة والمراد بالاتيان ايقاعه
وهو المعنى المصدري وحسن الايقاع حسن الهيئة الموقعة واما الثاني وهو الحسن لغيره فذكر الغير اما
منفصل عن هذا المامور به بمعنى انه لا يتادى ذكر الغير بالاتيان بالمامور به بل يضاف الى اتيان به على حد
كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس الوضوء قربة مخصوصة حيث يسقط
بسقوطها فلا يحتاج الوضوء في كونه وسيلة اليها الى النية لان الصلوة انما تضاف الى الوضوء باعتبار
ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته واما قائم
بهذا المامور به بان يتادى ذكر المامور به الغير بنفس المامور وحق العبارة ان يقال واما غير منفصل لكنه
عند المتنبه على ان القائم بنفسه والقائم بهذا المامور هو المنفصل وغير المنفصل والا فالافعال كلها اعراض
غير قائمة بنفسها بل مفتقرة في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر كالجهاد لاعلاء كلمة الله هو وصلوة
الجنازة لقضاء حق الميت والغير ان هنا حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا
ينفصلان عنها وليس الغير هنا كفر الكافر واسلام الميت كما قال فخر الاسلام لانها ليسا مما يتادى
بنفس المامور به وهو الجهاد والصلوة حتى اسلم الكافر لا يسقط الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط
حقه عن الباقين ولما كان المقصود بعض المامور به هنا كان هذا الضرب من يكون الغير قائما بالمامور به
لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك
لان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء
الجمعة والسعي فلا شبهة بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله هو
شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه تحقيق الجهاد

وعند الاشعري لا حسن ذكر عقلا بل الشرع حكم الذي يحكم بوجوب الحسن بحسنها او بوجوبها الحسن بمعنى في نفسه نوعان نوع تكون حسنة لعينه ونوع لحسنه لغيره هو المعتبر هنا

الألوكة
www.alukah.net

وهي القتل والضرب وامثالها ليست حسنة لعينها في نفسها لكن في الخارج بوجه من الاعتبار وبوجه
لعينه في نفسه وبصرف عنه بهي عن الضرب الاول والنمط والامر المطلق اعني من انضمام قرينة تدل على
ان الحسن لعينه في نفسه او في غيره بتناول الضرب الاول من القسم الاول اي الذي لا يقبل سقوط التكليف
من الحسن لعينه في نفسه وبصرف عنه اي عن الضرب الاول ان دليل الدليل على صرفه عنه وهذا شامل
للحسن لعينه في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط كالصلوة وما يشبه الحسن لعينه الحسن لعينه في نفسه
ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال السقوط وفي الزكوة على كونها بمنزلة
بالحسن لغيره والمطلق ينصرف الى الكامل لان كمال الامر وهو ان يكون الامر للايجاب لا للاباحة او
الندب لانه ناقص في كونه امرا يقتضي كمال صفة المامور به وذكر ان الحسن مقتضى الامر لانه لو لم يكن
الشئ حسنا لما امر الله تعالى به وكماله ان يكون الايجاب محصلا لفعله وما نقص من تركه فالايجاب يدل
على كمال العناية بوجود المامور به لان الشئ لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة
عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال لم يكن حسنا
لعينه في نفسه وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اي الحسن لعينه في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به قال
المصنف وانما اخرت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني لفظ يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والمعنى
الثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل وهو ان المقتضي مقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا
ثم يتعلق به الامر حتما لان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه
من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به قال الشافعي رضي الله عنه بنا على
ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المزوج الامر فلا يجوز ظهر
غير المعذور اذا لم يفت الجمعة فاذا ادى غير المعذور الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عندنا
بنا على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة ويجوز عندنا بنا على ان الاصل فيه الظهر والعالم يخاطب المعذور
بالجمعة اي لم يؤمر بافامة الجمعة عينا بدليل الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة لانه
مامور باحدهما وفاداه فلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا قضاء الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا
امرنا باقامة الجمعة مقامة في الوقت فصارت مقررة لانا سخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغير المعذور
لعموم قوله تعالى اذكروا اسم الله وذروا البيع لانه شامل للمعذور وغير المعذور لكن سقط الجمعة رخصة
فاذا اتى بالقرينة صار كغير المعذور فانتقض الظهر فصل التكليف بالايطاق اي بما لا يقدر عليه
غير جائز خلافا للاشعري نسب ذلك الى الاشعري ولكن لم يثبت تصريحه به وانما نسب اليه بواسطة
اصلين لهما احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل من مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل
والتكليف قبل الفعل للفعل استدعاء الفعل لا يتصور الا في المستقبل لانه اي لفظ التكليف بالشئ استدعاء

حسنه

لعينه

حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه لا يليق من الحكيم وهذا بناء على الحسن والقبح
العقليين ويمكن ان يستدل بهذا الدليل من غير احتياج الى البناء على هذه القاعدة وهو انه لو صح
التكليف بالمحال لكان المحال يستدعي الحصول واللازم بط بيان الملازمة هو ان التكليف طلب وهو
استدعاء الحصول واما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع
لانه لو تصور وقوعه لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الشئ على خلاف ماهيته لان ماهيته بنافي وقوعه
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي غير ذلك مما ثبت الدالة على امتناع التكليف بالمحال وهو
اي التكليف بما لا يطاق غير واقع في الممتنع لذاته كاعدام القدم وقلب الحقايق اتفاقا فان الاجماع
منعقد على عدم وقوعه والاستقراء شاهد عليه ايضا واقع عندنا اي عند الاشعري في غيره اي في غير
الممتنع لذاته وهو الممتنع لغيره وهو ما يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط
او وجود مانع كايمان ابي جهل فان عند الاشعري ايمانه محال وهو انقلاب علمه جهلا او وقوع الكذب
في اخباره تعالى وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان القدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا
بين الجبر والقدر فالعبد قادر على القصد اليه باحتيار وان لم يكن له الفعل عقيب قصده
واشار الى جواب الاشعري بقوله على ان علمه بانه لا يؤمن باحتيار لا يخرجه عن حيز الامكان اي
عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه وانما قرر الامكان بذلك
لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع قال المصنف وانما لا يخرجه عن الامكان لان الله
علم كل شئ على ما هو عليه والعلم بتبع المعلوم تحقق وفيه نظر لانا لا نسلم ان علمه تبع للمعلوم انه لا يتعلق
به الا بعد وقوعه فانه تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون اولا يكون فمع يلزم الوجوب والامتناع ولهذا
صرح بعضهم ان معنى كونه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم
وقوعا وعدم وقوع على ان قوله والعلم بتبع للمعلوم لا حاجة اليه لانه يكفيه في الجواب ان يقول الوجوب
او الامتناع بواسطة علم الله تعالى واحتيار لا بوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن
او لا يؤمن باحتيار بعلم ايضا ان للعبد احتيارا وقدرة في الايمان وعدمه على ان للقائل ان يقول هذا تكليف
بالممتنع لذاته لان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلعم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك
انه لا يؤمن فقد كلف بانه يصدقه ولا يصدقه وهذا جمع بين النقيضين وهو محال لذاته وما ذكر لا يكون
جوابا عن ذلك وعندنا لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته فلو كان
التكليف بالايمان بوجب بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على قول الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق ثم عند عدم جوازه اي جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله
خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ولا سلم فلان عدم تكليف ما لا يطاق

يعني انه

الألوكة
www.alukah.net

اصلح فيكون واجبا ويكون التكليف به ممتنعا والمراد بالوجوب على اسنة اللزوم ولا استحقاق العقاب على
تركه بدليل انه لا يليق بحكمة وفضله ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا
العقاب ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه اى لان نفس الوجوب قد يتفكك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القول بان مثلا نفس وجوب الصلوة لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة
عند حضور الوقت ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وعند ذلك يصح التكليف لا قبله لان التكليف
هو طلب ايقاع فعل من العبد ولذلك صوم المريض والمسافر واجب والتكليف عليهما وعلى هذا لا بد على
ما ذكره فخر الاسلام من القول بنفس الوجوب لانه حينئذ يتصور بدون الامر والتكليف شرط القدرة
فكيف يتفكك نفس الوجوب عن القدرة لان التكليف عند وجوب الاداء لا عند نفس الوجوب بل هو اى نفس
الوجوب ثابت بالسبب والاهلية على ما يأتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
هي التي يتمكن به المأمور من اداء المأمور به من غير حرج غالبا وانما قيد بذلك لانهم جعلوا الزاد والراحلة في
الحج من قبيل القدرة الممكنة لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة بان يمشي ويسأل الناس الزاد
كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفوق يسير الغالب الكثير واعتبر بالصحة والمرض
والبرء فان الصحة غالب والمرض كثير والبرء ناذر وهي اى القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب فضلا
من الله تعالى على العباد بدنيا كان كالصوم او ماليا كالزكوة او مركبا كالحج فلا يجب اليسير مع العجز عن استعمال الماء ويجب الصلوة
قاعدا او موميا معه اى مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن من ادائها فعلى
هذا المذكور من القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار لهذه الصلوة في
الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذا
كان هو الغرض لما نهيا فالغرض القضاء وقد وجد السبب وامكان الاداء بامكان امتداد
الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء كملة الحلف ليمس النساء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة
كما كان للنبي صلعم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة وهذا خلاف زفر في الخمس فانه
وان سلم امكان اعادة الزمان الماضي الذي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من المحلف موجودا فيه اذ لا
يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله على ان التمكن من القدرة التي هي شرطها لوجوب العبادات
معدومة في سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فعلى تقدير تسليم ان امكان القدرة على
الاداء شرط لوجوب المقضي لم يشترط له وجود القدرة على الاداء وهي حاصلة هنا واما القول
الحقيقة المستجمعة لجميع الشرائط فانها مقارنة للفعل بالزمان وان كانت سابقة بالذات عليه
بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علة التامة او نقول
جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع قوله ما يجب اداؤه لا يجب قضاؤه القضاء ينبني على نفس
لاه

الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض والصوم وهذا استدلال منه فانه وجب
قضاؤها مع عدم وجوب الاداء ولا يشترط هنا القدرة الممكنة لبقاء الواجب بالسبب السابق اذ التمكن
على الاداء يستغني عن بقائها اى عن استمرار هذه القدرة بل يكفي تحقق امكانها او توهمها وانما المفتقر الى هذه
القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب وهذا الكلام يحتمل ان يكون جوابا آخر عن
دليل زفر وان يكون ابتداء كلام فلهذا لا يشترط بقاؤها للقضاء وهذا اذا امكن النزاد والراحلة فلو حج
فتلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان النزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا قال المصنف اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض
قوله لان القدرة التي شرطناها مفقودة الخ لكنه ليس بمناقض لان الظاهر انهما من قبيل الآلات التي
هي وسائط لحصول المطلوب والقدرة ما يوجب اليسر اى يسر قدرة العبد على الاداء اي
اداء الواجب والظاهر ان يقول بسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة وهي
كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة وهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية الى
اداؤها على النفس اشق عند العامة كالتمكن في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه بصير به ايسر
حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب ليلا ينقلب
اليسر الى العسر لانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ
جاز ان يجب بمحض القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فان رقبة القدرة الميسرة واوصفته بصفة اليسر
لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الكملة العلم الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة
والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة بخلاف القدرة الممكنة فانها لما كانت
شرطا للتمكن من الفعل واحيانا كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجوب وشرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالتسمية في النكاح شرط للانعقاد دون
البقاء فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النص يقتضي ان يكون الامر بالعكس لان
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد
التمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد في هلاك المال خلافا للشافعي وانما لا يجب لعدم بقاء
القدرة الميسرة اما اذا لم يتمكن فلا ضمان بالاتفاق بخلاف الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او
يلقيه في البحر فانه يجب الزكوة وان لم يبق القدرة الميسرة لانه اى للزاد الاستهلاك يعد من المكلف
واشتراط بقائها انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له ولان القدرة الميسرة فضل
كانها باقية زجرا على التعدي ورد المقصود من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير

الميسرة

الوجود

عسر قاض

فان قيل لما شرطتم بقاءها اى بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض والنصاب شرط لليسر فلا يجب الزكوة بعد هلاك بعضه في الباقي مع انا نجب قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب في الزكوة ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بحيث لا يتغير الواجب من العشر الى اليسر لان اينقاء الخمسة من المائتين وانقاء الدرهم من الاربعين عسر واليسر سواء بل النصاب شرط لبصير غنيا فيصير اهلا للاغناء فان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للملك الا بالملك وظاهر كلامه يدل على ان النصاب من شرائط التمكن وراجع الى القدرة الممكنة على انها قدرة والممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وانما هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يصير غنيا فيتمكن من الاغناء واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر ولا يشترط دوام شرط وانما يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولذلك لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكثير ينفي بانتفاء الكل البعض لقوله صلعم لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الا صدقة على غنى فالظهر معجم كما في ظهر الفعل او هو كناية عن القوة اذ المال بمنزلة الظهر الذي عليه الاعتماد واليه الاستناد فانه يدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجوب لوجوب الصدقة عن الفقير ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله صلعم افضل الصدقة جهد المقل على ان المراد نفي الوجوب اذ لا منافاة بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق وانما فضل الاعمال احمزها وان كان المراد من الحديث نفي الفضيلة وهو الظاهر المناسب لقوله عليه خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد من تفضيل صدقة الفقير الذي اختص بفرط الحاجة والايثار مراتب الغير على مراتب والاحد له اى للغنى لانه يكثر المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشرع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وذكر الكفارة وجبت بهذا القدر المبسر لدلالة التحرير الكامل وهو التحرير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة فان هذا التحرير دليل على اليسر بخلاف التحرير في الصورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من البر او صاع من الشعير او التمر فانه دليل التاكيد والله لا يدس الاداء البته ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد بعدم الوجدان العجز لان ذا اى العجز في العمر يبطل اداء الصوم فلن هذا العجز لا يتحقق الا في آخر

العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل وهي القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي بمقارنة الاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا اي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة والمراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق هذه القدرة على الاعتاق يوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة بسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم يوجد وشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها فان قلت اذا كان الزكوة والكفارة متساويتين في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة فينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك كما لا يسقط الزكوة بالاستهلاك فاجاب عنه بقوله الا ان المال هنا اى في الكفارة غير معين لانه في الذمة فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون الاستهلاك كالهلاك بخلاف الزكوة فان المال فيها جزء معين لان الواجب جزء النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن وهذا جواب ايضا عن اعتراض وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر وفي الزكوة لا يعود قال المصنف واعلم ان في قوله ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله لنا امرا لا يلزم ان يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه اذا مضى سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء انتهى كلامه وجوابه لا محذور في فوت الاداء لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا ايدا لان المال حقيقة ملكا وبداوضح الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليوفي من محل آخر فلا يضر ثم قال وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر قلنا مراده ان انقلاب الميسر الى العسر بشرح انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا لانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس بتيسير

فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف التقسيمات المذكورة فانها باعتبار حالة المامور به في نفسه وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية وفيه يعظم احكام الشرع المامور به نوعان مطلق وموقت وهو ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكون الاتيان في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا في وقت ضرورة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي لفظ الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت القرينة ثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد الوجوب في الحال والمراد بالتراخي

عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة والفور يحتاج الى القرينة لا التراخي فعلى اصطلاح المصنف التراخي اعم من الفور وغيره وليس كقايل ان يقول الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور لان الفور امر زايد يثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي لا يحتاج الى قرينة واما غيره فاراد بالفور الاتيان بالمامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذكر الوقت واما الموقت فاما ان ينطبق الوقت عن الواجب وهو غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض الفضاء كمن وجب عليه الصلوة في آخر الوقت واما ان يفضل الوقت عن الواجب كوقت الصلوة واما ان يساوي الوقت للواجب وحي اي حين اذا ساوى الوقت للواجب اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون سببا له كقضاء رمضان جعلنا الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاولى انه من قسم المطلق لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده والقضاء وجب بالسبب السابق وكذا صوم النذر والكفارة

النذر ح

من قسم الموقت وصومها وجب بالنذر والحنث فلا يكون النهار بصام فيه سببا لوجوبها وقسم آخر سنذكره ان

من ذكر الوقت ح

بفضل الوقت عن الواجب او يساوي كالحج واما وقت الصلوة فمنوط بالمعنى اي زمان محيط ويفضل عنه والمنوط هو الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة لشرف فيه وشرط لادايه اي لاداء المؤدى وهو اخراجه من العدم الى الوجود ولا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لان نفس الهيئة اذا الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم

عمن الثابت ح

الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت واما الصلوة خارج الوقت اي بعد الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وقت الصلوة سبب للوجوب اي للزوم وقوعها في ذكر الوقت لغوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس جعل الدلوك سببا لاقامة الصلوة واضافة الصلوة اليه نحو صلوة الظهر والاضافة تدل على الاختصاص فطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز والاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية ولتغيرها اي لتغير الصلوة بتغير اي بتغير الوقت صحة وكراهة وفسادا حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية وفيه نظر لان المتغير هو المؤدى او الاداء والمرتبط بسببيته لنفس الوجوب ولتجزء الوجوب بتجزء اي بتجزء الوقت فان دوران الشيء مع الشيء امارة كونه المدار سببا للدوران ولبطلان التقديم عليه اي تقديم الصلوة عليه اي على الوقت فانه يدل على كونه سببا لوجوبها فان قلت ذكر لا يدل على كونه سببا لجواز ان يكون شرطا وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بمنع ذكر وذكر سنده بقوله فان التقديم على الشرط صحيح كالزكوة قبل الحول وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل

لوجوب الاداء وهل يتصور تقديم عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه بخلاف وقت الصلوة باعتبار شرطيته لا باعتبار سببية لنفس الوجوب على ما ذهب اليه المدعي وكل واحد من هذه الامور المذكورة بقيد غلبة الظن بالسببية ومجموعها بقيد القطع لان زعم المظنون بتزايد بكثرة الامارات حتى يبلغ حد القطع بحققه اي بحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت موسع ما بقي فاعل بحققه وان لم يكن مؤثرا من ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا للعباد كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور مؤثرا في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم لانه خطاب الله القديم فلا يؤثر فيه الحادث وهو الوقت هنا قلنا الايجاب قديم وهو حكم به في الازل بانه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا الفعل من افعاله الاختيارية واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله وفيه نظر لان الحكم خطاب الله وهو نفس قوله افعل كلما اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا ولبس للفعل منه صفة حقيقة حتى يكون الوجوب صفة للفعل ومتاخرا عنه في الوجود وهو ايضا متحد له بالذات لانها صادقان على امر حقيقي قايم بذات الله ومختلفان بالاعتبار لانهما باعتبار مفهوميهما من الحقايق الاعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار وبهذا يندفع قول من قال ان الايجاب من مقولة ان يفعل والوجوب من مقولة ان ينفعل فكيف يتحد له بالذات ولذكر نزاهم بجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة وثالث الايجاب والتحريم وثالث الوجوب والتحريم واما قوله فانه مضاف الى الحادث تعلقه لا نفسه فلا يوجد قبله ثم سواي بالوقت

نارة ح

سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء لان سببها اي سبب نفس الوجوب الحقيقي الايجاب القديم وهو تعلق الحكم على شيء ظاهر فكان هذا الشيء الظاهر وهو الوقت سببا ظاهريا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذكر الشيء وهو الوقت فيكون لفظ الامر سببا ظاهريا لوجوب الاداء وسببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل فلكل واحد من نفس الوجوب ووجوب الاداء سبب حقيقي وسبب ظاهري وكذلك الوجود فسببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري قدرة العبد المستجمعة لجميع شرايط التاثير ولا يكون الامر الا فعلا والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء وهو الفعل او المال والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه الفرق بينهما في المعنى فلا بد من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا غير مشار اليه يثبت الثمن في الذمة فثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وهذا اشارة الى الفرق بينهما في الوجوب في المالي وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنايم والمريض والمسافر ولا اداء

ما مضاف ح

عليهم لعدم الخطاب وهذا اشارة الى الفرق بينهما في الوجوب في البدن فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجوه السبب واهلية المحل وايفائها من هو لا تجب لازم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر وانما يكون المسافر صوم المسافر والمريض اداء للواجب وانما للمامور به انه اداء عليهما لانه بعد الشروع يتوجه الخطاب عليهما ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه ابتاء بمثل المامور به فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب بناء غير الخطاب وهو الوقت لانه لا بد من سبب ولا شيء غير الخطاب والوقت يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما للاجماع على ان السبب اما الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وفيه نظر لانا لا نسلم انتفاء الخطاب وانا نلزم اللعو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما جوزنا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب منه صدور الفعل حالة الوجود والذكر قيل من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذكر السبب كله اي كل الوقت لانه اذا وجب المسبب في الوقت تقدم المسبب على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه وان لم يجب فيه اي في الوقت تاخر الاداء عن الوقت والحاصل ان بين طرفي كل الوقت وسببيته كله منافاة ضرورة ان الظرفية لا يقتضي الاحاطة والسببية يقتضي التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني فالبعض سبب والبعض البعض الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا والا لما صح التقديم عليه لامتناع التقدم على السبب والوقت وان كان سببا لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء الا ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب لان الاصل في السبب هو الاتصال بالمسبب والمسبب هنا نفس الوجوب والدليل يدل على اتصال الاداء لا على اتصال نفس الوجوب الا ان الوجوب مفض الى الاداء اي الوجوب فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به لهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه اي على ذلك الوجوب الجزء الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ذلك الجزء ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك ناقصا فان اعترض الفساد على ذلك الجزء بالغروب لا يفسد لتحقق الملابسة بين الواجب والموجب لانه وجب ناقصا وفاداه كما وجب ناقصا فخالف الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لاتصال فيه قطعا لان النهي عن الصلوة انما ورد بعد الطلوع وقبل الغروب لان عبدة الشمس يسجدون لها في هذين الوقتين فقبل الطلوع وقت كامل لا قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومر قها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل فيه بالبناء على ما مر من ان ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة

البقاء لا في حالة الابتداء جعل عذرا لان الاحتراز عنه اي عن الفساد مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت متعذر اذ ليس في وسع العباد ان يقع فراغهم من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل الاكثر التبقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التبقن بخروج الوقت والمراد بالفساد خروج الوقت كالغروب في العصر مثلا وقبل المراد بالفساد وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص لكن ح لا يتم الجواب الا ان يقال فلما لزم هذا الفساد اي النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسد ولكن هذا مشكل بالفجر فان من شرع في الفجر ومر قها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا قال المصنف فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يوازي البعض في الوقت الكامل والوقت في البعض الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فلان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل سقط اذ ليس في كل وسع العبد كما ذكرنا وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت للصلوة في الجملة بخلاف ما بعد الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنه ولهم يوم فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العذر عن الكامل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا وهي انه يلزم حق العدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت والمحذور هنا لان القضاء وقع بعد كل الوقت فوجب القضاء بصفة الكمال ولا يقال انه اذا لم يؤد في الوقت انقلبت السببية من اول الوقت الى آخره واستقرت بالسببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل يقول الكل سبب القضاء فيكون الوجوب بسبب كامل فيجب القضاء كاملا ولان الاجزاء الصحيح الكل فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت اذ هنا بتوجه الخطاب حقيقة لانه الآن بالغ بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وانما يكون المصلي اتيانا بالاداء الواجب وبالمامور به في اول الوقت وان لم يثبت الوجوب في اول الوقت لانه بعد الشروع يجب الاداء بتوجه الخطاب ومن حكم هذا الفهم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الوجوب وبقي الواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين الوقت بتعينه نصا بان عينت هذا الجزء للسببية والاصح بان ينوي ذلك اذ ليس له وضع الشرائع والاسباب والشروط وانما له اي للعبد الارتفاق فعلا بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كالخيار في خصال الكفارات ومنها اي من حكم انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية للواجب الموسع ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب لان ما ثبت حال كونه حكما اصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وينقض الصيام واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو ما رمضان شرط الاداء ومعيار

الألوكة
www.alukah.net

للموصى لانه اى لان الصوم مقدر بالوقت يبطل بزيادته وينقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم به
كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار هكذا قالوا وقال المصنف وعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلثة
من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم وفيه نظر لانه لا مدخل له فى العبارة الا
بتعسف وتكلف واما المراد ما ذكروا وبسبب الوجوب لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام
للتعليل اى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر وتطابق كثيرة لكن انما يكون ذلك اذا كانت الصلة
صالحة لعلية الخبر بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم والظاهر ان من فى الاية شرطية لا موصولة وحينئذ يدل
على السببية ولنسبة الصوم اليه اى الى الشهر كقوله صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو
ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجوه الفعل لا تصلح ان
يكون بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فافهم الوجوب الذى وجوه شرعى ومفض الى الوجوب الحسى مقامه و
لتكرر به اى لتكرر الصوم بتكرر الوقت ولصحة الاداء فيه اى فى الشهر للمسافر مع عدم الخطاب له ومراده ان
السبب اما الوقت او الخطاب للاجماع على ذكر اولعدم الثالث والخطاب منتف فى حق المسافر فتعين الوقت
ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه وان كان الظاهر من النص والاضافة ان السبب مطلق
شهود الشهر والشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم بقدم الشئ على سببه ومن حكمه
انه لا يتبرع فيه غيره اى فى رمضان صوم غير صومه المخصوص به فلهذا يقع الصوم عند ابى يوسف ومحمد
عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر من الصوم للمشروع فى هذا اليوم هذا الصوم برمضان لا عبرة
فى حق الجميع والمكلف سواء كان المكلف مسافرا ام لا ولهذا لا يصح الاداء اى من المسافر لكنه رخص المسافر
بالفطر وذا الترخيص لا يجعل غيره اى غير صوم رمضان مشروعا فيه اى فى رمضان قلنا لما رخص
لمصالح بدنه لمصالح دينه وقضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره اذا نوى بالعزيمة وهنا لم يات
بالعزيمة بل اعرض عنها اذ صام واجبا آخر فعلى هذا قولنا ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان
لا غير ممنوع ليس على اطلاقه والا لزم وجوب الاداء عطف على مضمون ما قبله كانه قال واجبا آخر يقع عنه
لانه لما رخص والا لزم وجوب الاداء ساقط عنه اى عن المسافر فصار هذا الوقت اى رمضان فى حقه اى
فى حق المسافر اى فى حق اداء نيته وتسليم ما عليه كشعبان واما فى حق نفس الوجوب فليس بمنزلة شعبان
لتحقق سبب الوجوب فيه لان فى شعبان فعل الدليل الاول وهو وجوب مصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى ان شرع فى النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان
قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء غير رمضان لانه لزمه فات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقضى
الله تع وعلى صح عليه صوم القضاء دون يكون صوم رمضان وكذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه
فيهما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هى اداء رمضان لا النفل وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت

بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا اى فى هذه المسئلة التى نوى النفل فيها روايتان بناء على هذين
الدليلين روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل وان اطلق النية من غير
تعرض للنفل والفرض فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن الفريضة وهو فرض الوقت بصريح نية النفل
فقيد باطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم وانما ترك الدليل الثانى بالكلية لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان
اذا تحقق منه الاعراض عن الفريضة وذكر بنية صريح النفل او نية واجب آخر وعلى مقتضاه رواية الحسن انه يقع
عن النفل واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصة بحقيقة العجز فاذا ظهر فوات شرط
الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر تعلقت الرخصة بدليل وهو السفر فشرط الرخصة سائر هنا اى فى
المسافر قال المصنف فى ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر للمرخص هو المرض الذى يخاف به الصوم لا المرض
الذى لا يقدر به على الصوم فلانه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وفى نظر نظر لفظ الكلام فى المرض الذى
لا يطيق معه الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بالاتفاق
وكذا قال الامام السرخسى فى المبسوط ان قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو واما قول بالمرض الذى
يطيق معه الصوم وكان منه ازدياد المرض ثم ذكر ابتداء مسئلة لا تعلق له بالمريض والمسافر يقول وقال زفر
وهو عطف على قوله يقع عندابى يوسف وهذا الفرع اى على غير الوجه المتعينا له وكذا
امساك يقع فيه بكونه مستحقا على الفاعل اى بكونه حقا مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستاجر كما اذا استاجر خياطا بالتخييط له ثوبا كان فعله وافقا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به ما
وجب اداء اما وجب عليه بالعقد واما الاجير المشترك فالمستحق فيه هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع
الاجير فيقع الامساك عن الفرض ولم يتوجه محل الخلاف اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم يجعله
النية كسبه كالتصاب من الفقير بغير نية اى نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة واما يخرج عن الصدمة مع ان اتيانه
تمام النصاب كما اذا درهم الى الفقير بغير نية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف يصح بالهبة لانه اراد بالهبة الهبة المفرقة
او الفقير المديون او هذا كلام الزامى او يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبنى بها وجه الله تع لا عوض عن الفقير
قلنا هذا اى تعين الوقت للصوم واستحقاقه تع لمنافع العبد يكون جبرا للعدم اختيار العبد فى صرفها الى صوم آخر
فلا يصلح عبادة وقربة لان العبادة فعل يقصد به العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختيار
والشرع غير الامساك اى امساك العبد الذى يكون قربة فهذا اى صوم رمضان لا الصوم اذ هو والقربة بدون القصد
فالامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية واما لم يجز صرفها الى صوم آخر مع ان منافعه تعود عليه صوم
آخر فى ذلك الوقت كالليل مع قطع النظر عن انه لا استحقاق له فيها الصلاة وقال الشافعى لما كانت منافعه
على ملكه اى ملك العبد من غير ان يصير مستحقة لله تع على العبد لا بد من التعيين اى تعيين النية ليصير
جبرا فى صفة العبادة وبيانه ان وصف العبادة ايضا عبادة وهذا مختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من

نابت ٥

كالاجير ٥

الخصوص ٥

وهو ٥

ان نوى ٥

النية كذلك لابد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا من الجربان يكفي احساكي على قصد القربة للعبادة
المفروضة شاء العبد ام لا وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر وانبات القصد واما
تادي فرض الوقت بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم
عند الشافعي بنية النفل او واجب آخر او مطلق النية وهو في الصحيح المقيم قلنا لم لابد من
التعيين لكن للاطلاق في المتعين تعيين كما لو كان في الدار زيد وعمرو وقلت يا انسان تعين هو
للاحضار فكذا المامور يتشرع في الوقت الا الصوم المفروض وتوبت مطلق الصوم تعين هو للا
يجاب فان قلت سلمنا حصول التعيين في اطلاق النية لكن لا نسلم حصوله بالخطا في الوصف
بان ينوي النفل او واجبا آخر فاجاب عنه بقوله ولا يضر في حصول التعيين الخطا في الوصف
لغو الوصف لما لم يكن حشوا عا يبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين لانه معنوي للاصل والوصف الوقت
قابل للاصل لا الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتضى بطلان
على الوصف فبقي اطلاق اصل الصوم ولا يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الاصل ولئن كان يلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم لغو اللازم هنا لقد للاوصاف لا على التعيين فبطل لغو وصف معين
كالنفل لا يوجب انتفاء الاصل ولغو الاوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلئن يحكم ببطلان الوصف
نفي انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفلا للصوم و
ليست نية النفل اعراضا عن الفرض بناء على ما بينهما من المنافاة لفرض الاعراض انما ثبت ضمن
نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها ويكن الجواب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف
العبادة يكون بقصد العبد بل الزام من الله به فان الفرض اسم لما الزمنا الله به اياه وثبت ذلك
بدليل قطعي خلافا لاصل العبادة فانها اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لتاديه وذلك بالنية
فاذا وجد الاحسان المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصاف بعض الفرضية لا يكون بفعل العبد
اخره بل بوصول الالزام من الله فنية النفل او واجبة لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الصوم اذ
لا ائر لظنه ان اللازم ليس بلازم وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اول الامر لان الفرض لغة
طرح يفتقر الى النية لان افتراض النية بجميع الاجزاء متعذر وما لا يتجزأ متعذر وحرج فلابد
عدمته من التقديم عليه بان ينوي بالليل مع استدامتها فاذا اعترضت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل
لعدم التجزي اي تجزي الصوم صحة وفسادا لانه اذا افسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل
ولا يمكن ان يقال اذا صح البعض صح الكل لعدم التجزي ايضا لان الصحة وجوب فيفتقر الى صحة يصح
للجزء الخالي عن الفساد وبعض ترجيح الفساد في باب العبادات احوط والنية المعترضة في
خلال الصوم لا يقبل التقدم على ما مضى من الاحساكات بطريق الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان

المتاخر وصح الفهقري حتى كان بشوته في الزمان المتقدم للغز الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا
كالملك ونحوه اما الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وصحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر نحوه
ثابت وجدانا واذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انه لا استناد اذا اعدمت
النية بعد الزوال قلنا لما صح الصوم بالنية المتقدمة المتصلة على الكل اي الامساكات في اليوم بان يعزم في
الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب اذا فتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعذر فلابد من
التقدم عليه قلنا في الصوم بالمتصلة بالبعض اولى فلا يجعل النية المتاخرة متقدمة بطريق الاستناد و متحققه
انما يجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم للمقارنة لبعض اجزاء اليوم المتقدمة بقدرا كان النية المتقدمة
التي لا تقارن بعض اجزاء اليوم يعتبر مقارنتها بقدرا واليه اشار بقوله ويكفي النية بقدر النية الاستناد
وفيه بطل لغز النية المتقدمة بالليل وان كان في اول الصوم لكن يمكن ان يقدر بحقها ويكفوها حكما ويستحبا
فان من عزم على فعل يكفي عازما عليه ما لم يقع عنه او لم يعزم على تركه وح يمتنع طريان العدم على النية
المتقدمة بالليل واما النية المعدومة بالعدم الاصلي كما اذا لم ينو بالليل ولكن اول اليوم فلا معنى لتقدير تحققها
ويمكن ان يقال في توجيه السطر كان النية المقتضية بجعل ثابتة بقدرا فكذلك يجعل الثابتة ثابتة بقدرا لانه يتصل
الوجوه وايضا جعل الافتران ببعض الاجزاء بمنزلة الافتران بكلها لتعذر الاحاطة بالامساكات في اليوم حيث انها
صوم متجزي واصد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما ايضا كالاكل حكم الكل في كثير من الاحكام وكجعل
افتران الاكثر بالنية بمنزلة افتران الكل ولذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف النهار والمراد بنصف النهار هو الوقت
الكبرى لان نصف النهار الصوري وهو من طلوع الفجر الى الغروب واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع
الشمس الى غروبها فلو نوى قبل الزوال بعد الوقت الكبرى لم يصح صومه على المختار لعدم مقارنة النية لاكثر
النهار الصوري ولا يفسد الامساكات المتقدمة على النية المعترضة حتى لا يصح صحيحة بعد الفساد للغز الامساكات
المتقدمة موقوفة لصلوحها للصوم فان من صادف نيته في اكثرها صارت صوما والا فسدت والبه اشار بقوله
جنى والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى فيه بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فتركها خالص
مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحى الكبرى فيكفيها النية المقدورة لكن جعل النية بالليل
افضل وجعل النية المعترضة مسقدمة بقدر الاحتياط والمسارعة الى الاستباق على انا نخرج بالكثر
لان للاكثر حكم الكل كما ذكرنا وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيح صحبي اي ترجيح الشافعي بالوصف لانا
نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة ونرجحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيح بعض
على العكس بوصف العبادة فانا نصحح بدون النية فيفسد ذلك البعض فسبب الفساد الى البعض فيه الذي عدم
النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة على ما بنى في باب الترجيح لبنائه تعالى
ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالوصف وفيه بطل لغز الكثر بوصف الاجزاء لا غير الاجزاء فقلا يكون الكثر صحيح

بالكثرة ترجيحا بالاحراز على ان المصنف قال قبل ذلك في الحسن لذاته والقبيح لان الخير اما صاوف على الكل كالعبادة تصدق على الصوم والصلوة عبادة مع خصوصية فيكون ترجيح الشافعي على هذا بالذات وترجيح الحنفي بالوصف فان قيل في التقديم اي تقديم النية بان ينوي بالليل ضرورة فان محافظة وقت الصوم متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يتعرض عليه المنافي بان لم يعزم على ترك النية كالامضاء اي كاتصال النية باول اليوم قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فثبت الفرق قيل فيه نظر لان ضرورة التاخير ضرورة لعارض ومختص ببعض الايام والضرورات مقدرة بقدرها لا بنجاز ومنع محلها تحلاف ضرورة التقديم فانها عامة دائمة وفي النظر نظر والفرق الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذ انسى النية في الليل اوناما اوانمي عليه فضرورة التقديم وان كانت عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وبناء الاحكام على الاعم الاغلب لا على القليل النادر الا ان بينهما اسبوعا في اصل الحاجة لان قدرها فضرورة التاخير ولو كانت قليلة بالنسبة الى ضرورة التقديم لكنها كثيرة في نفسها وليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام واما اختص ضرورة التاخير بما قبل نصف النهار لان فيما قبله يترك الى خلف وهو الاكثر وفيما بعد يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل يعقابلة الاكثر في حكم العدم ولان عطف على قوله صح بالنية المتقدمة المفصلة وذلك دليل على صحة الصوم المنوي نهارا وهذا دليل ان صيانة الوقت الذي لا درك لها صلا واجب حتى لزم الاداء مع التضاء افضل من التضاء بدونه وعلى هذا الوجه اي على هذا الدليل الثاني لا كفارة اذا افسد الصوم لانه مستغرب بان الصوم المنوي نهارا انما صح لضرورة ان الصيانة واجبة وبزوى هذا عن ابي حنيفة ومن حكمه اي حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للكمية كوقت الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه قال المصنف خلافا للشافعي له فانه عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من وقت النية وان كان بعد الزوال ولكن المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب والمشهور بين اصحابه انه يجوز النفل بنية قبل الزوال وشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول الليل اليوم وينال ثواب صوم جميع اليوم كمن ادرك الامام في الركوع ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان الصوم المنذور في وقت معين كصوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم ولنذكر من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت كذا ذكر الصوم فيصح هذا الصوم بالنية المطلقة ونية النفل كما يصح صوم رمضان بها لكن لم صام عن واجب اخر يصح عنه لان المنذور لان تعينه يوثر في حقه لانه انما تعين وقت المنذور لتعين النادر لا بتعين الشارع فيوثر تعينه فيما هو حق النادر وهو النفل لا يوثر في حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا يتصرف الى المنذور بل يقع عما نوى واما القسم الثالث وهو ان يساوي الوقت الفعل ولا يكون سببا فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة اي غير المقيدة بوقت معين وانقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان

والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية المقارنة حاصلة في اول النهار بناء على ان تعين الوقت موجب كونه صاعا وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقة فان قلت لو كان عدم تعين الوقت موجبا للتبييت لما صح النفل من النهار فاجاب عنه بقوله واما النفل وهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالقرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر اي يكفي اقتران النية بالكل امساكات اليوم تحلاف سائر الواجبات فانها من المحتملات فاذا صاوفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت انصرفت اليه واما القسم الرابع من الموقت وهو الحج فان وقته مستكمل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج والثاني بالنسبة الى سني العمر واشار الى الاول بقوله فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته كوقت الصلوة ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم واشار الى الثاني بقوله والان وقته العمر حتى ان الحج بعد العام الاول يكون اداء بلا خلاف لو فوته في الوقت لكن عندابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وانما يجوز اداء في العام الثاني على قول ابي يوسف انه حكم بعدم جواز تاخيره عن العام الاول لانه انما حكم بالتضييق للاحتياط لاحتمال الانقطاع التوسع بالكلية وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان استهر الحج والعام الاول صالح للاداء كما جاز الوقت في الصلوة ولزمات تعينت الوقت الاستهر من العام الاول فحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لانقطاع التضييق بالكلية ولذا ياثم باخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما والاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان المطلق يوجب العموم اما لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب العموم اتفاقا بيننا مسئلة الحج مسئلة مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما قال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحجوة الى العام القابل مسلوكة فصح اداء اذا ادرك القابل زال الشكل فقام مقام العام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحجوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين الاول ينبغي ان لا يبقى فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت فالتعين ثبت هنا لعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فولها احترازا معقول له لقوله احتياطا وليسا بمعقول لها لقوله عينا لعدم تواليهما معقول له بعد اخر لعقل واحد بغير واسطة حرف العطف وظهر بذلك اي ان ذلك التعين في حق الاثم وحرمة التاخير فقط اي اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج لا ان يبطل احتباس جهة النقصير والاثم بان ادرك الوقوف ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل فانه ليس كما لو نفاه عن نية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فانه ظاهر

وانما الاختلاف في نوع

في الاثم و عدم جواز النفل جميعا واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا من ان افعال الحج لا يستوعب اجزاء روقته ولغير افعاله غير مقدرة بالوقت وبان يكون كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي مقدرا بان يكون كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا له وهذا الدليل استدلال بعدم الحكم على عدم المحدود والدليل الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم فان قطوع جواب قوله واذا كان وعليه حجة الاسلام بصحة التطوع وعند الشافعي يقع عن الفرض اسفا فعليه فان هذا التطوع وعليه حجة الاسلام السفه فيحجر عليه اذا نوى التطوع بنية التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وصحح بلا نية كما احرم عنه ابتداء وموضع عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبان تدرونا اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام كخلاف نية النفل فان الظاهر حينئذ النفل والاحرام غير مقصود بالذات بل بوسيلة عندنا كالوضوء فيصح بغير نية لدلالة الامر فان عند الرقعة دليل الامر بالمعاونة فصل في ان الكفار هل كلفوا بالشرائع ام لا قال المصنف هذا الفصل غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام في بيان الاهلية ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان و العقوبات والمعاملات لا خلاف في هذه الثلثة وبالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة قوله في حق متعلق بالعبادات خاصة ولذكر اعادا الباء الجار ومعناه انهم واخذون بترك الاعتقاد للزوم جميع الامر اعتقاد اللزوم وهذا ايضا لا خلاف فيه كما لا خلاف في عدم جواز الادا حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام بقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية قالوا لم نك من المصلين ولم نكن نطعم المسكين اما في حق وجوب الادا في الدنيا فكذا يخاطبون عند العراقيين من مشائخنا ومذهبهم ان الادا واجب عليهم ومذهب [illegible] فهو به لانه لو لم يجب الادا عليهم لما واخذوهم على تركها محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب والاية المذكورة تدل على الاول لا على الثاني فصوابه ان يذكرها بعد قوله على تركها وليس المراد من الاية ثم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة ليكون العذاب على ترك الاعتقاد ويكون الاية بحواجة موقعه لانه يجاز فلا يثبت الا بدليل ووجه دلالة الاية على الاول لما منهم ذكروا ان سبب عذابهم ترك الصلوة والزكوة ولا يجوز ان يكونوا كافرين في اضافة العذاب الى تركها مع جواز ان لم يكونهم الله في قوله واسلكنا ما كنا مشركين فعلمنا من سوء الاتجاع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وحذر عنه بما عن ذكر والله اكفر لا يصلح محققا يسقط به العبادات فان قلت الاعتقاد بعادتهم حال الكفر فلا يكون فايدة في وجوب الادا عليهم فاجاب عنه بقوله ولا يضر كونها اي كون العبادات غير معتدا بها مع الكفر لانه يجب عليه العبادات بشرط تقدم الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة وفايدة الوجوب تعذيبهم على ترك العبادات كما يعذبهم على ترك اعتقاد الوجوب وغيره من اصول الدين

وليست هذه العبادة على ما ينبغي لان الايمان اصل اسباب اهلية احكام ثواب الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا الا ان يقال وجوب ثابت بالاوامر الواردة المستفادة فيه لانه ثبت في ضمن الامر الغير حتى لا يصلح ان يجعل شرطا وايضا الصلوة غير صحيحة من الكافر ومنهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها لا عندنا مشائخنا ديارنا اي ديار ما وراء النهر فانهم قالوا الكفار لا يخاطبون بادآ ما يحتمل السقوط والبه ذهب فخر الاسلام وغيره قال الكافر اهل الاحكام لان الله بها وجه الله لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا للثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب بعض الشرايع التي هي طاعات الله ولكن الخطاب بها موضوعا عندنا ولزمه الايمان لانه اهل لادائه لقول ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فانهم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم صلوات الحديث قال المصنف فيفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القايلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عما عداه عند عدم الشرط فظ واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل عدم الفرضية انتهى وفيه نظر لان قوله فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض لا يلزم ذلك لان المعلق على الشرط سوا الاعلام لا الفرضية فعلى تقدير يلزم عدم الاعلام بعدم الفرض وقوله فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع للزم العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وجوابه ان الامر لنيل الثواب على تقدير الاتيان بالمامور به ولا سخطاب العقاب على تقدير الترك فالكافر ان توصل الى المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الايمان فتبصر وايضا هذا منقوض بامور الكافر بالايمان فانه لنيل الثواب وفيه نظر لانه اهل لادائه وليس في سقوط العبادة اي سقوط الخطاب بالادا عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدوا عند الياس لانه غير مفيد فكذا ههنا لا يؤمر الكافر بالعبادة لانه غير مفيد وهذا جواب عن العمل الثاني للعراقيين واما الجواب عن عملهم الاول فهو ان المواخذة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الادا في الدنيا اذ لا نسلم ان المواخذة على ترك العبادة بل هو بمجرد الثواب والمواخذة على ترك الاعتقاد الوجوب وقد ذكر الامام سمس الايمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا على مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي له فدل هذا على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب واستدل البعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الادا خلافا له بناء على ان الخطاب بعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى وفيه نظر لانه صحة ما مضى انما بني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه فبطل ذكر الادا فاذا اسلم في الوقت وجب الادا ابتدا وعند الخطاب باق فلا يبطل الادا والبعض قوموه على ان الشرايع ليست من الايمان وعندنا خلافا له وهي اي الكفار مخاطبون بالايمان فقط فلا كالطهور بالشرايع عندنا غير

داخلة في الايمان ومخاطبون عنده والكل اي كل هذه الاستدلالات الثلث ضعيف واصح على
استدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء اي قضاء صلوات الردة عندنا لقوله ﷺ ان الاسلام يهدم
ظهم ما فرسلف فسقوط القضاء عملا بالدليل على ان المرتد غير مخاطب بجواز ان يكون مخاطبا لكن سقط
عنه القضاء بهذه الكلمة الآية وعلى ضعف الثاني بقوله ولان الموت الخ لانا نطلع بقوله ﷺ ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت وقد حبط عمله يجب ان لا يؤدي بهذه الادلة محالة لانه لا يمان الحظاف
العدم بالردة وفيه نظر اذ لا دلالة للآية على ذلك لانها محمولة على من مات على كفره بدليل قوله ﷺ ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهو من باب حمل المطلق على المقيد وعلى ضعف الثالث بقوله ولانهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم مخاطبون بالايمان فقط
ممنوع وقوله عندنا ليس معناه انهم لا مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل التحقيق ان الخلاف
ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ثم لما بطل الاستدلالات الثلث قال والاستدلال
الصحيح على المذهب وهو ان الكافر ليس بمخاطب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه الصوم فعلم
ان الردة تبطل وجوب اداء العبادة ولا يخرج هذا الاستدلال بقوله ﷺ ان يندموا يغفر لهم ما قد سلف لان هذا
المغفر في السيئات ونذر الصوم من الحسنات الا ان يقال النذر من الاعمال فيبطل بالردة فصل
والنهي وهو قول القابل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل والمراد بالنهي هنا النهي المتعلق بافعال المكلفين
لا باعتقاداتهم اما في الحسيات وهي ما لها وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر فيقتضي النهي القبح لعينه
اتفاقا اي ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره وقبح عينه اما ان يكون بقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه
وفي قوله يقتضي اشارة الى ان القبح لازم سواء بمعنى ان يكون قبيحا فنهي انه عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو
راي لم سترك الا بدليل او النهي لقبح عينه والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح
لعينه وبواسطة القرينة يحمل لغيره وسواء كان القبح لذلك الغير لزوما او وصفا قائما بالمنهي عنه فكالاول اي فهو بمنزلة
القبح لعينه لان كان مجاورا للمنهي عنه ومنفصلا فلا يكون كالاول كقوله ﷺ فلا تقربوهن حتى يطهرن دل
الدليل على ان النهي عن القرب لمجاور وهو الاذى واما ان يكون النهي عن الشرعيات وهي ما لها وجود شرعي مع
الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول كخوبعت واشتريت موجودان حسا
ومع وجوده الحسي له وجود شرعي بالركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع ويحصل معنى شرعي يكون
مكمل الشرعي اثره فذكر المعنى وهو البيع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل كالبيع الوارد
على مال ليس بمحل وان وجد وجوده الحسي من التلفظ بالايجاب والقبول لكن لا يقال انه بيع وكالصلوة
بلا طهارة كالصوم في العبادات والبيع في المعاملات فعند الشافعي رح هو كالاول يقتضي القبح لعينه
الا بدليل اذ النهي لقبح غيره وانما اورد للشرعيات دون الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا

وعند الشافعي في بيع العبادات والمعاملات وعندنا يقتضي النهي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله
لا بوصفه الا بدليل اذ النهي للقبح لعينه وغرض الحلواني انه تصريح به عليه لا احكام ام لا وبيان ذلك ان
وضع افعال بعض المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع
فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مثابا للثواب والبيع الفاسد سببا
للملك او ارتفع ذلك الوضع منها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا ولذا قال ثم القبح
لعينه باطل اتفاقا لنا في الوضع الشرعي والقبح الذاتي وهو ان الشافعي يقول لا صحة طعا ان الشرعيات
شرعا الا ان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه لان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي
لعينه وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله اذا دنى درجات المشروعة
الاباحة وقد انتفت بالنهي ولان النهي بطلا قرينة يقتضي القبح لعينه وهو ينافي المشروعية قلنا في الاستدلال
على مذهبنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا متصور الوجود فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله
والنهي عن المستحيل عبث بلا فايدة واعترض الخصم بان امكان الفعل باعتبار المعنى اللغوي كاف ولانه احتاج
الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس
الامساك والدعاء حاصل هذا الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير مشروع
اي معتبر في الشرع لان الشرع المعتبر هو الصحة واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر
وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصلوة والصوم الشرعيان لا الامساك والدعاء وفيه نظر لان الشرعي ليس
معناه المعتبر شرعا بل سمية الشارع بذلك الاسم وهو الصوم المعتبر سواء كانت صحيحة ام لا والذكر صحيح ان
صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا فلا عنه للزم المنع من الممتنع عيث وفيه نظر لانه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير
هذا المنع كما لا يخفى فانه يمتنع تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل فان قلت النهي عن الصوم والبيع
مثلا ليس الا على التصرف الحسي وانما المعنى الشرعي وهو كونه عبادة او عقدا مخصوصا فلا قدرة للعبد عليه
جوابه ان الشارع قد وضع لابنية البيع معنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء
البيع الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح
ان يكون منهيا عنه بتبعية هذا النهي بكون التكلم بهذا اللفظ منهيا عنه لانه لم تكلم به ثبت المعنى الموضوع له
وهو انشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حال الحيض وكذا كل العبد قادر على كسب الفعل الشرعي ويكون وصف
العباد داخلا في ضمنه ولكن المصنف فصل كلامه بعض التفصيل وقال فامكانه اي امكان المنهي كنهي بيع درهم
بدرهمين اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي كما ذكرنا بيانهما الاول باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة
التي هي لازما حتى لو اوجب المفسدة يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه وكذا لا نزاع في بطلانه لان الواقع ليس هذا

القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وبه يبعث هذا الردهم بردهين وان كان المفسدة في
غير هذا القول لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فتعين الاول وبهذا النهي
عن المعنى الشرعي فيجب امكانه بحسب الشرع فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان بناء امكان وجوده شرعا
فيكون لقبح امر خارج وللان النهي يدل على كونه اي كون المعنى الشرعي معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك
في البيع مثلا فيقول بصحته لما باحته لان الاباحة تنافي النهي وفيه نظر لانه اريد بالصحة امكان المعنى الذي
يتمشى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع فلا نزاع فيه وان اريد بها استحقاق الثواب وسقوط القضاء
وموافقة امر الشارع وتنزيه الاناء عليه كالمكروه فالمتنازع فيه فلا دلالة لنفي ما ذكر على ان النهي يقتضي ان
يكون المنهي عنه بهذه الصفة والقبح يقتضي النهي لان النهي يقتضي كون المنهي قبيحا فيكون خلافا للاشعري وهو معلوم
الاقتضاء فلا بثبت المقتضى على وجه يبطل النهي وهو المقتضي لانه لو كان قبيحا لذاته في الشرعيات يكون
باطلا اي لا يكون وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فثبت المدعى على الوجه الذي ادعيناه وبهذا النهي
يقتضي القبح والنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعايتهما وذكر بان يحمل القبح على القبح للغير وبهذا لا ينافي
الصحة فيكون من ذكر محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بخلاف ما اذا حمل القبح على
القبح لذاته وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم منه اسقاط النهي والبعض سلموا ذكر في المعاملات لما قلنا
لان العبادات اصلا سواء كان القبح لعينه او لغيره وسواء كان لعدم وصفا فايا به او مجاورا فلا يصح
الصلوة في الارض المغصوبة عند الجبائي وابي هاشم واحمد وهما كرواية في احدى الروايتين وقال القاضي ابو بكر
لا يصح هذه الصلوة الا انه قال لا يسقط الطلب عندها بها اي لا يجب القضاء لانه لم يات بالمامور به مع
انه يجب عليه لان يأتي به لان المنهي عنه لم يؤمر به للتضاد بين الامر والنهي قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر
به لكنه يخرج عن العهدة بإتيانه بمعين لاسقاط المامور به لان المأتي لا يكون الا معينا وهو غير المامور به
خروجا مخايرة المطلق المقيد فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا وعلى المنهي عنه عرضا وانما يلزم ان لو
يجوز ان لا يخلو حينا ذا النهي وهنا ليس كذلك لان هذا الفعل يجب لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا والمتوقف
يحتمل هذا الوصف وبهذا يكون الفعل ماموراً به لذاته منهيا عنه لعارض اجماعا كالحرام الفاسد الطلاق
الحرام والنكاح وبحوها بقي هنا ثلثة اقسام احدها ان يكون الفعل ماموراً به لذاته ومنهيا عنه لذاته وهو
محال لانه اما حسن لعينه فيجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وبحسب جزئه لذا
الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل وان كان الفعل ماموراً به بالعرض
ومنهيا عنه بالعرض وهذا القسم وان كان ممكنا لكن لا يتأدى به المامور به امرا مطلقا لان الامر المطلق يقتضي
الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره وان يكون مامورا به
بالعرض ومنهيا بالذات وهذا القسم باطل لا يتأدى به المامور به فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروع

الامر

يقتضي القبح لعينه عندنا الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره
يبطل عندنا ويصح باصله عنده لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري النهي على اصله
الا عند الضرورة والضرورة مقصورة اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء وان دل
الدليل على ان النهي لغيره فذكر الغير ان كان وصفا له يبطل عندنا لان بطلان الوصف اللازم موجب بطلان
الاصل عندنا ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه لان 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 اذ الصحة اي صحة الشيء يتبع لما كان والشرط فيجب لعينه ويقبح لغيره فصحتها كانية
في صحته ويلزم عليه هذا ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط فلا يرجح الوصف العارض على ان اصلي
اذ ترجيح الصحة بصحة لا جزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف العارض وح يكون المنهي عنه موجودا شرعيا
اوصحيحا وعندهم الباطل والفاسد سواء وهما عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او
عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات
ولكن لا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون مشروعا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا
عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا وذكر كالبيع بالشرط اي
بشرط لا يقتضيه العقد ولا يكون لاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من هذا القسم فالنهي
راجع الى الشرط فبقي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك كذا بصفة الفساد والحرمة والربوا عطف على قوله
كالبيع ويكون التقدير وكالربوا فان الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن
العوض مستحق بعقد المعاوضة وعطف على قوله بالشرط ان قيد الربوا بالفضل الخالي عن العوض ويكون تقدير
وكالبيع بالربوا والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بذاته وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع
بالاعيان لا بالاثمان فبهذا الاعتبار صار الغرض من جملة الشروط ففسد البيع لكون احد البدلين غير مستحق اذ المفهوم
ما يجب بقاؤه بعينه او مثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها لكنها يصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع
ويدخر لوقت الحاجة وصوم الايام المنهية كالعيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه
مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وحرضها على مواساة الفقراء بالاطلاع
على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار
للصوم يتقدر به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف
لازم للصوم منهي في الايام تركا للمفطرات الثلث وتركا لاجابة الدعوة ثم حيث الاضافة الى المفطرات يكون
عبادة ومن حيث الاضافة الدعوة يكون منهيا لما فيه ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه
بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة

الامر

الألوكة
www.alukah.net

الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فصار الصوم في هذه
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لكن الصحيح الندب به اي بالصوم في هذه الايام لانه اي المنهي
نفسه طاعة والمعصية وهي الاعراض عن ضيافة الله تعالى غير متصلة به ذكرا بل فعلا اي المعصية في فعل الصوم
لا في ذكره والتلفظ به وايجاب به على نفسه فالندر ايجاب بالقول وبالقول يحصل التمييز بين المشروع والممنوع عنه والشروع
ايجاب بالفعل وبالفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ولهذا الوضح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم النحر لم يصح نذره في
رواية الحسن فلا يلزم الصوم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية بخلاف الصلوة فانها تلزم بالشروع ولا تفسد
واشار الى الفرق بينهما بقوله واما الصلوة في الاوقات المنهية فلقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب الوقت نقصانا فلا تتادى به الكامل للزم الوقت من حيث انه سبب بحب المناسبة والملائمة بين
الوقت والصلوة فاداوجب كاملا لا تتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى ناقصا كما في ادار العصر لا معيارها بل طرفها من حيث انه ظرف يكون تعلقه بالصلوة بتعلق المجاورة
لا بتعلق الوصفية فلم يوجب فسادا بل يوجب نقصانا فيتضمن الشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار له والصوم
عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف ففساد يوجب فساد الصوم او نقول الصلوة من اقسام المركب الذي لا يصح
اطلاق اسم الكل على الجزء فان اكثر اجزائها من القيام والقعود والسجود والركوع لا تسمى صلوة ما لم يجمع فما انعقد
منها كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فاذا فسدها فقد فسد عبادة ويجب المضي فيها فوجب القضاء
بخلاف الصوم فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء كما مر لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى
لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك
فلا يلزم القضاء بالافساد وهذا الفرق بين الصوم والصلوة انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات
واما مسائل القضاء والمذورات المطلقة فلا تتادى في هذه الاوقات صلوة كانت اوصياما لوجوبها بصفة الكمال
فلو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليها اتمامها وتفسد يجب عليها قضاؤها واما ان شرع في الصوم في الايام
المنهية فلا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان ذلك الغير مجاورا عطف على قوله ان كان
وصفا يقتضي كراهة لان الدليل يدل على ان النهي لقبح امر مجاور عندنا وعنده لا عند من قال ان النهي في العبادات
يوجب البطلان مطلقا كالصلوة في الارض المغصوبة مثال العبادات والبيع ووقت النداء مثال المعاملات
وان دل الدليل على ان المنهي لعينه اي لذاته او لجزئه عطف على قوله وان دل على ان النهي لغير يبطل اتفاقا بيننا
وبينه كالملاقيح وهي ما في بطون الامهات جمع ملقوحة كذا في الصحاح وفي الغايتين انها جمع ملقوح بقال للحنث
الناقة ولدها ملقوح به الا انهم استغنوا بحذف الجار والمضاف منه وهي ما في اصلاب الفحول من الماء جمع مضمون
فان الكائن اي كون البيع وهو الجمع معدوم فلا يكون وجود البيع فلا يدل على حقيقة النهي فيدل الدليل وهو ان النهي عن
المستحيل عبث على انه مجاز عن النسخ فان النسخ لانعدام الصحة والمشروعية فالجامع ان الحرمة تثبت لكل

لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ تنعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون الركن قبيحا لعينه لانه يلزم من بطلانه
قبحه لعينه لئلا يرتفع بارتفاعه وكذا النكاح بغير شهود فانه مثل الملاقيح في البطلان لان ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي
هنا لانه منتف بقوله صلعم لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق الشرعي بدون الشهود لان فان قلت لو كان باطلا
لما ثبت بعض احكام النكاح نحو سقوط الحد بالشبهة وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فاجاب عنه بقوله
وانما النسب وسقوط الحد للشبهة اي لشبهة العقد وهي وجود صورة في محله لا لصحة النكاح فان قلت
هذا النفي في معنى النهي كقوله لا فارف ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فاجاب بجواب لا قراع وانتم بقوله ولانه اي ولان النكاح وضع للحل لبقاء التناسل
فلا ينفصل عنه اي عن الحل وبالنهي يثبت الحرمة ويبقى الحل اجماعا فيتفق مشروعية ضرورة ان الاسباب
الشرعية انما يراد لاحكامها لذواتها والبيع وضع للحل والملك اي حل الانتفاع تابع له ومبني عليه فانتفاء الحل
لا ينافيه لانه اي لان البيع قد شرع للملك لا للحل في موضع الحرمة وهنا لا يحتمل الحل كالامة المجوسية هي موضع
الحرمة والعبد فانه لا يحتمل الحل ولا يبطل البيع اذا انفصل عنه الحل فان قيل النهي عن الحيات يقتضي القبح
لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يفيد حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء
الكفار والرخصة بسفر المعصية هذا ابتداء سؤال وهو ان المنهي عنه في هذه الصور فعل حسي لا دلالة فيه
على ان النهي عنه لغو وكل ما هو كذلك فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فلزم ان لا يكون هذه
الافعال مفيدة للاحكام المذكورة وليس كذلك وقوله فان المعصية لا توجب النسخ هذا تاكيد على ان هذه الافعال
المنهية ينبغي ان لا توجب تلك احكام المذكورة لكونها اسبابا للملك والرخصة وظاهرها واما الحرمة المصاهرة فلما
فيها من ثبوت الحرمية قال المصنف في الجواب عن هذا السؤال وهو انا لا نسلم انه اذا دل النهي عن الحيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد ايضا حكما شرعيا وهو الكفارة وقبل السؤال
نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد
حكما شرعيا وذلك لان كلا من هذه الافعال المذكورة فعل حسي وقد ثبت به حكم شرعي كما ذكرنا ونكر على هذا القول
لا يكون للمنع المذكور بوجه لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة بتخلف الحكم عنها في هذه الصور فالوجه هو الاول
ويجوز المنع المذكور منعا للنتيجة من غير نقوض لمنع المقدمتين لشبوتهما بالاجماع على ان استناد المنع بالطلاق
والظهار غير مستقيم لانهما فعلان شرعيان اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الزنا
وشرب الخمر فلو اورد هذا بدلهما لكان هو الصواب لان كلا منهما موجب الحد وهو حكم شرعي وكذا اجوابه عن الطلاق
والظهار كلام على السند وهو غير مسموع وهو قوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره
لدليل يدل على انه قبيح لمجاور في الطلاق قول الدليل ونحن نمنع النهي عن الحسيات اذ لم يدل الدليل على انه
لقبح المجاور ولا يلزمنا الظهار ايضا لان الكلام في حكم مطلوب عن السبب لان حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه

الألوكة
www.alukah.net

لان بحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا وهو مطلوب والظهار لا يفيده بل يفيد كما شرعيا وهو اجزاء قلنا
في الجواب عن السؤال الزنا لا يوجب ذكرا ي حرمة المصاهرة بنفسه حتى يرد الاشكال بل لانه اي للمنزنا سبب
للولد وهو اي الولد الاصل في ايجاب الحرمة للمنزنا استمتاع بالجزء لا يجوز لفروعه ومن ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون ومعنى حرمة الولد انه ولد من وطئ حرام والا فهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ثم يتعدى الحرمة
منه اي من الولد الى الاطراف اي فروعه كالابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات لانه ترك في
حق النساء لضرورة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم عليه وقد صرح المصنف بذكر امهات
النساء وقد صاحب الكشف الاطراف بالاب وبالام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات
لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى
الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده وانما يتعدى حرمة الولد الى الاصول مع عدم
البعضية وانما يكفر بتعديتها الى الفروع لوجودها للمنزنا الولد بضاف الى الواطئ والموطوءة لاحتلاطهما في
الرحم فكان كلا منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة لضرورة التناسل
وفي حق سائر الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد ويتعدى الى الاسباب
كالوطي فان الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي مقام الولد في ايجاب
حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وما يعلل بالخلفية يعتبر في علة صفة لا صل صفة
الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء اعتبر فيه صفات الماء من الطهورية ونحوها لا صفات التراب والاصل
هو الولد هنا لا يوصف بالحرمة لانه عين لا يتصف بالحل والحرمة وقد جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة
لكونه خلفا عن الولد فلا يعتبر هنا صفة الوطي وهو الحرمة وانما لا يوصف الولد بالحرمة مع انه مخلوق من مائين
استراحا غير مشروع بفعل غير مشروع ولذا قال صلعم ولد الزنا شر الثلثة لانه لا معنى لاتصاف استراح المائين
والخلاف الولد منهما بكونه حراما وغير مشروع على ان الحديث ليس على عمومه لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من
ولد الرشدة في امر الدين والدنيا وهذا استحق جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته
وشهادته وصحة قضائه وامامته والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل انما يثبت شرط الحكم شرعي وهو الضمان
ليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وذكر لازم الضمان صار للمغصوب فلو لم يخرج من ملكه و
لم يدخل في ملك الغاصب لزم ذكر الاجتماع وهو لا يجوز فالسبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا
بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي وهو وجوب الضمان على الغاصب الموقف على خروج المغصوب عن ملكه
المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرط الحكم شرعي يكون
حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فان قلت لانه اذا اجتماع
البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل

عن ملكه فاجاب بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى المغصوب منه تحقيقا للضمان لانه لو لم يخرج عن
ملكه لا يدخل الضمان في ملكه كما لا يدخل المدبر في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي حق المدبر لانه
لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال وهنا قد زال الكل فوقف
يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه وانما لم يكتف بهذا القدر في جميع الصور لانه يندفع به
الضرورة وهي امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد من غير احتياج الى دخوله في ملك
الغاصب لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترتب الا عند الضرورة كما في المدبر واجاب
بجواب آخر بقوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك البدل اي الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه
المقصود والمضمون انما هو الواجب الرد الا انه عدل عن ذكر في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل
بدلا عن النقصان الذي حل بيد كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند اصحابنا ايجاد شرطه اعني تمليك العين
كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في المدبر واما الاستيلاء فانما نهي عنه لعصمة اموالنا اي كون
الشيء محرم التعرض مخصصا لحق الشرع او لحق العبد فيكفر المنهي عنه لغير الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء
على المال المباح وعلى الصيد وهي اي العصمة غير ثابتة في زعمهم لاعتقادهم لا باحتها وتملكها بالاستيلاء
فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي صلعم فيكون
استيلاء الكافر المؤمن على الصيد فان قلت لانها العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذكر وانما
يجحدون عنادا فاجاب عنه بقوله او هي ثابتة ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او الدار وقرار الاحراز
الذي هو سبب العصمة بعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء
فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء
فيملكه كالمسلم للصيد فسقط النهي في حق الدنيا واما في حق الآخرة فيكفرهم الا نهم والمحاصرة وسفر المعصية
قبيح لمجاورة الالذاذ ولا لجزئه على ما سبق فصل في اختلفوا في ان الامر والنهي هل لهما حكم في الضدام لا
والصحيح انه ان الضد اذا فوت المقصود بالامر يحرم الضد وان فوت عدمه اي عدم ضد المنهي عنه المقصود
بالنهي يجب الضد مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء
اتحد الضد او تعدد فلو امر بالخروج عن الدار في وقت معين فباي ضد يشتغل من القيام والقعود و
الاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة تركه تدل على وجوب فعله ولا نزاع
لاحد فيه ولذكر قال المصنف فالحاصل انه اذا وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة
الآخر وحرمة احدهما وجوب الآخر وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له ام لا
حتى يكون قوله تحرك بمنزلة لا تسكن ويكفر فيه مبالغة بوقوع الامر والنهي على سنن واحد وان ثبوت الضد ولا عدم
المقصود بالامر والنهي فالامر يقتضي كراهة اي كراهة ضده والنهي يقتضي كونه اي كون الضد سنة مؤكدة لانه

الألوكة
www.alukah.net

لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر اي الكراهة وكونه سنة موكدة
يقتضي الامر والنهي وان لم يفوت المقصود بالنهي والامر موصول بكراهته وكونه سنة موكدة ملاحظة لظاهر
الامر والنهي اذ مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة المامور يوجب كونه سنة موكدة فقوله هذا فروع
عليها سبق لا يحل لهن ان يكتمن فانه اخبار عن عدم حل الكتمان وهو في معنى النهي عن الكتمان يقتضي وجوب
الاظهار ولا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي عنه والامر بالتربص في قوله والمطلقات يتربصن فانه
في معنى لامراي ليتربصن اي ليحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطئ لكن يقتضي حرمة التزوج لا يفوت التربص
وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف اي النهي عن عزم عقدة النكاح تقتضي وجوب الكف
عن التزوج وهذا كالاية الاولى الا ان فيه بحثا واليه اشار بقوله لكنه اي لكن الكف غير مقصود من الامر بالعقد اذ
لو كان المقصود هو الكف لما كان النكاح او الخروج حراما في نفسه وانما المقصود هو حرمان النكاح والخروج لانها
ثابتة حال النكاح والطلاق مع علمها بانها الان الشروع اخر ثبوت الحكم وهو الازالة بعد انعقاد السبب وهو
الطلاق الى انقضاء المدة فيجوز التداخل في العدة اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة النكاح
والخروج موجلة الى انقضاء من الاقراء وهذا معنى ايجاب العقد اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد اولواحد
انقضت عدة واحدة كما في الديون فعلى هذا العدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينها يجب
عليها عدة اخرى وتحاسبت بما مضى من الاقراء من العدتين عند ابي حنيفة رحمه الله واما عند الشافعي فيجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء العدة الاولى لانها مامور بالكف وذكر المدة تقدير للمكن الذي هو الكف
كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كف آن من شخص واحد مرة واحدة كما لا يتصور صوم آن من يوم واحد واشار الى
جوابه بقوله بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود بالامر ولا يتصور اتصاف شئ في زمان واحد بفعلين
متجانسين ثم فرع على ضد المامور به اذا لم يفوته كان عكسها لا حراما بقوله والمامور بالقيام في الصلوة
اذا قعد في الصلوة ثم قام لا يبطل فعول القيام اي لا يفسد لان القيام ليس ماموربه في زمان معين
حرم الفعول فيه لكنه اي لكن الفعول يكره ثم فرع على ان ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان سنة موكدة والحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة وذكر لفظ المنهي عنه ليس المخيط من اجزائه وعدم ضده
لعدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي وهو ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيء
من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا وهذا مبني على اعتبارهم من ان ضد القيام القيام وهو
الفعول لا ترك القيام فضد لبس المخيط ما ليس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلم على ان الضد يكون وجوديا
ولو جعلنا ضد لبس المخيط تركه لكان عدم تركه مفوتا للبس ضرورة ثم فرع على اصلين مما سبق بقوله والسجود
على النجس لا يفسد السجود عندي وخلافا لهما وان كان السجود على الطاهر ماموربه لانه يفوت المقصود بالسجود
حتى ان اعاد على الطاهر جاز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض وهو السجود في وقت ما

والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده وهو السجود على النجاسة في وقت ما معفوا //
للمقصود بالامر واما اذا لم يكن العمل فرضا كوضع اليدين او الركبتين على موضع نجس خلا يفسد الصلوة //
خلافا لزفر له ودكر الضد ووضعها ليس بفرض فيكون وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وبيان ان المصلي
انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا حقيقة او ظاهرا او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه فان اتصاله
بالارض فرض لا يدرى فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما لم يكن الاتصال لازما كالركبتين الثانية في السنة
وهي في اللغة الطريقة والعادة قال الله تعالى ولن تجد لسنة الله تحويلا وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي
الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه غير القرآن وهي تطلق على قول الرسول صلعم وعلى فعله وتقريره
والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى الامر والنهي ثابتة ههنا ايضا
فلا نشتغل بحل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال اي اتصال السنة بالرسول صلعم فيبحث في امور في كيفية الاتصال
بانه طريق التواتر او غيره وعن رواتها وعن شرائطه وعن الانقطاع الذي هو ضد الاتصال وفي محل الخبر وهو
متعلقه وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ اذ يبحث عن وصوله من الاعلى الى الادنى في الابتداء وهو السماع او
اومن المنتهي وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وفي الطعن وهو فتح القاف وعما يخص نوعا خاصا من السنة
وهو الفعل وعن مبدء السنة وهو الوحي وعما يتعلق به بتعلق السوابق كشرايع من قبلنا او بتعلق اللواحق كما قال
الصحابة فاروا وهذه المباحث مما اعرض فصل // فصل في اتصال الخبر لما جعل موجب القسمة الخبر
وفي السنة الامر والنهي والفعل ايضا فانه ينقل بالطريق المذكور لان المضاف بالحقيقة بالمتواتر وغيره هو الخبر
ومعنى اتصاف الامر والنهي به هو ان الاخبار بكونه كلام النبي صلعم متواتر من ان يكون رواية في كل عهد قوما
لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وقيد احترازي عن خبر قوم محصور واشار الى انه لا يشترط في كل المتواتر
عدد معين ولا يمكن مواطئهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم مما تاكيد لعدم مواطئهم
وليس كل منها شرطا للمتواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون
متواترا او يصير كذلك بعد القرن الاول لان كل قرن لو لا يصير كذلك لا في كل عهد ولا في القرن الاول بل رواته //
احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذ لم يصل حد التواتر والاول
وهو المتواتر يوجب علم اليقين لان الاتفاق من المذكور صفتهم على شئ مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين
طبقاتهم وطباعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان
المتفق عليه ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وانما نجد
من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية عنا كبغداد والروم الخالية كالانبياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا و
حصوله ما كان الا بالاخبار والثاني وهو المشهور يوجب علما طمانينة وهو علم يطمئن به النفس وتطمئن اليقينا
اي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمينانا زيادة اليقين وكماله وان

www.alukah.net

الانسان بقوله في حكايته ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينان ترجحان جانب الظن بحيث يكاد
يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما راى قوما جلسوا اللئام يقع
له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد لا اصل فان قلت هو في الاصل خبر الواحد ولو
لم ينضم اليه في الاتصال بالنبي صلعم ما يزيد على الظن فوجب ان يكون عمولة خبر الواحد فاجاب عنه بقوله وانما
يوجب الخبر المشهور دكر اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن من اصحاب الرسول صلعم
رضي الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب يقال ما في فلان وصمة اي عيب وعاروا لغالب حالهم الصدق
فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر يبلغه الامة بالقبول وليس لهم ان يتهموهم
عن الكذب ان نقلهم صادق قطعا حيث لا محمل للكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين فاوجب ما ذكرنا نوعا
من علم الطمانينة اما اذا لم يكن رواية الاولى منزها عن وصمة الكذب فلا يفيد علم الطمانينة ولا دخل بعد
ذلك في حد التواتر والثالث يوجب علمت الظن اذا اجتمع الشرايط التي تذكرها ان شاء الله تعالى ومن لم يعلم علبة
الظن كافية لوجوب العمل وعند البعض لا بد من العلم والعمل لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن فاستدل بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وصون
الدليل لو اوجب خبر الواحد العمل لا وجب العلم لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وعند بعض اهل الحديث يوجب
العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاستدل ذلك البعض بوجود الملزوم على وجود اللازم فاما ايجابه العمل فلقوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين والطايفة يقع على الواحد فصاعدا والفرقة هي الثلثة فصاعدا
وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر لان لعل هنا للايجاب لامتناع الترجي
على الله تعالى وفيه نظر لان المراد الفتوى في الفروع بقرينة قوله ليتفقهوا ويلزم تخصيص الفرقة بغير المجتهدين
بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لجواز ان يؤدي اجتهاده الى عدم وجوب الحذر ويجوز ان
يكون بالفرقة فرقة تبلغ الطايفة منها حد التواتر او المشهور على ان الاجماع دل على عدم خروج واحد من كل
ثلثة وكذا لعل هنا للايجاب مسموع والرسول صلعم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية
والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال صدقة فلم يأكل صلعم واصحابه بالاكل ثم اتى بطبق وقال هذا هدية
فاكل صلعم واصحابه بالاكل وارسل صلعم الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وهذا يدل على القبول لا الوجوب وليس كون خبر الواحد حجة باخبار جملتها بلغت حد التواتر الاحاد
مصادرة على المطلوب لان تفاصيل هذه الاخبار وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر فانبات
حجية خبر الواحد بالتواتر لا بخبر الواحد ثم ذكر دليلين لهم على كون خبر الواحد موجبا للعلم واشار الى الاول
بقوله والاخبار في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك
لا يوجب الا الاعتقاد لانها لا تثبت عملي الفروع وهي مقبولة بالاجماع والى الثاني بقوله ولانه يحتمل الصدق

والكذب والعدالة ترجح الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم ولنا هذه الدلايل الدالة
على وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظن لكن لا نه لا عمل الا عن علم قطعي وهذا المنع للوجه المقدم و
التالي في الدلايل الا ستثنائي المستفاد من قوله ولا تقف ما ليس لك به علم الاية من غير تعرض لمنع الدليل
لكنه اعتمد المصنف على ظهور المعنى وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة واجاب عن الدليل الثاني بقوله
والعقل يشهد انه اي خبر الواحد الراجح بعدالة الراوي لا يوجب اليقين وانه فيه احتمال الكذب وان كان موجبا
والا لزم القطع بالنقيض عند اخبار العدلين بهما واجاب عن الدليل الاول بجوابين واشار الى الاول بقوله
والاحاديث في الاحكام الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما دون ذلك كخبر الواحد فيفيد الظن
وذكر في التفاصيل ومنها ما تواتر واعتقد بالكتاب وهو الجمل والاصول يفيد القطع وكل من هذه الاحاديث
يوجب ما ذكرنا من افادته غلبة الظن والى الثاني اشار بقوله ولانها اي لان احكام الآخرة يوجب عقد القلب
وهو معنى العلم وفي النظر نظر لان الاحاديث في احكام الآخرة انما ورد ت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي
غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منها فصل الراوي اما معروف بالرواية
واما مجهول بها اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه ولا جتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ
وابي موسى الاشعري وعايشة وكلهم رضي الله عنهم وحديثه اي حديث الراوي المعروف بالرواية والفقه
يقبل وافق حديثه القياس ويكون الحكم ثابتا به لا بالقياس او خالفه فثبت موجبه لا موجب القياس
وعند اصحاب الشافعي رح ان العلة اذا ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع
قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر وحكي عن مالك رضي الله عنه ان
القياس مقدم عليه ورد بانه اي بان الخبر يقين باصله حيث انه قول الرسول صلعم لا يحتمل الغلط وانما
الشبهة في نقله وايصاله الى الرسول صلعم حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب وفي القياس العلة محتملة وهي
اصل اي العلة اصل القياس وعليها يبتنى الحكم فانه لا يحقق يقينا الا بنص او اجماع والحاصل ان الخبر يقين
باصله والشبهة في عارض النقل والقياس محتمل ويقين يعارض ويرد النص او الاجماع وايضا اذا ثبت ان
هذا علة قطعا لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع عن ثبوت الحكم فيه او بخصوصية الاصل ان بان يكون شرط ثبوت
الحكم فيكون بطريق الاحتمال الى القياس اكثر فيوخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال اليه الا في طريق نقله
او ان كان معروفا بالرواية فقط اي دون الفقه والاجتهاد كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق
القياس قبل حديثه وكذا قبل حديثه ان خالف قياسا ووافق قياسا اقوى لكنه اي لكن خبر الراوي المعروف
بالرواية دون الفقه ان خالف جميع القياسية التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل
عندنا وفيه بطل لعذر الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل والعلة في الجملة وتعيين الوصف الذي به

الألوكة
www.alukah.net

التعليل ووجوه في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع بخلاف خبر الواحد وهذا هو المراد
من استدلال اصحاب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم من فاض الخبر يفيض واستفاض اي
شاع وهو حديث مستفيض اي فاش في الناس ولا نقل مستفاض الا انا نقول مستفاض فيه وبعضهم يقول
استفاضوه فهو مستفاض فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة زايدة يخلو
عنها القياس وفيه نظر للاظاهر من حال الراوي العادل من الصحابة نقل الحديث بلفظه وهذا اخذ في كثير
من الاحاديث مثل الراوي في الرواية وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روى انه اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام
اي بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في
ضرعها بترك حلبها و شدة الضرع من لبنها المستبرك سميت صواعا لبنها كثيرة اللبن فيغتر المشتري
والتحفيل مثل التصرية وهي ان لا يحلب الشاة اياما يجتمع اللبن في ضرعها للبيع والشاة محفلة ومصراة
هذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة كلام ثابت
بالكتاب في المثل كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة اي وتقدير
بالقيمة ثابت بالسنة كقول صلعم من اعتق شقصا له في عبد قوم له نصيب سمى عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا والاجماع اي تقديره بكل واحد من المثل والقيمة ثابت بان اجماع لا يتعقد الاجماع على ثبوت المثل او
القيمة عند فوات العين وليس هذه الصورة من ضمان العدوان وان صرنا اليه بعد فسخ العقد ظهر تصرف
في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فبنت فيها الضمان
بالمثل او القيمة قياسا على صور العدوان الصريح وظاهر كلام مخرج الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب
والسنة معارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واما المجهول على ما فسر فان روى عنه السلف
وشهد له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وقيل المراد بالمجهول هنا مجهول العدالة والضبط اذ
المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين والاجود بعد الة الصحابي الا اذا اشتهر
بطول صحبته صلعم على طريق التتبع والاخذ عنه على قول بعضهم وعند بعض اخر انما سمي الصحابي لكل من
راى النبي صلعم سواء طالت صحبته ام لا وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا صار مثل المعروف لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض حديثه ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان
وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع بفتح الباء وقيل بكسرها مات عنها هلال بن مرة ولم يسم
لها مهرا ولم يدخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن المسعود رضي الله عنهما وقال
علي ما صنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال الشيخ الكرخي من عادة العرب الجلوس مختبيا فاذا
بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من

علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة عنه ولم يعمل به الشافعي رحمه لما خالف القياس عنده
وذكر في المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه الها ساما لم يستوجب
بمقابلتها عوضا كالوطي قبل الدخول وان قل الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرق عمر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا
والسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قيل اراد عمر رضي بالكتاب
والسنة القياس لان ثبوتهما وقيل اراد عمر رضي بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر رضي
سمعت النبي صلعم قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ولهذا قال ان هذا الحديث رفع الكل
مع ان ابن عباس قبله وقال به الحسن البصري وعطاء والشعبي واحد الانه جعل للاكثر حكم الكل مع انه مخالف
لظاهر الكتاب والسنة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رضي اذا وافق
القياس للاصل المعدول في ذلك الزمان غالب قال عليه خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
يفشو الكذب فالقرون الاول الصحابة رضي والثاني التابعون والثالث تبع التابعين والقرون القوم المقترنون
في زمن واحد وجمعه قرون والتوفيق بين هذا الحديث وبين قوله صلعم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير
ام اخره هو ان الخيرية تختلف بالاعتبارات فيجوز ان يكون خيرية السابق باعتبار شرف قرب العهد بالنبي صلعم
ولزوم سيرته العدل والصدق ويجوز ان يكون خيرية اللاحق باعتبار انه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء
زمن مشاهدة الانوار الوحي وظهور المعجزات اما بعد القرن الثالث فلا يجوز العمل به لغلبة الكذب لقوله صلعم
ثم يفشو الكذب فلهذا صح عندنا القضاء بظاهر العدالة وعند غيرنا لا يصح عهدا لاختلاف العهد وظهور
الكذب والفساد فصل في شرائط الراوي وهي اربع العقل والضبط والعدالة وان سلام اما
العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما بينا فلا يقبل خبر الصبي وان كان كامل التمييز صالحا لكن
نجوز ان لا يجتنب عن الكذب لعلمه بان لا اثم عليه والاخبر المعتوه وهو الذي في عقله نقصان واما الضبط
فهو سماع الكلام كما يجب ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان
ينضم الى هذا المذكور الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حتى السماع بقوله كما يجب احترازا عن ترجمان
رجل مجلسا وقدمض صدر من الكلام وقد يخفى على المتكلم بالحديث هجوم ما ان انسان الوجل بغتة لبعيد و
سوء ري نفسه اي يحفرها الا زواد الاستخفاء فقال من الرواية فلا يستعيد وشرطنا فهم المعنى
بقوله ثم فهم معناه هنا اي في الحديث لان القرن لان المعنى في نقله نظم فلذا بالغ في حفظ عامة
تحلاف الحديث على انه اي الحديث قد ينقل بالمعنى حتى لو بالغ في حفظه كانت العادة كافية ولانه محفوظ
لقوله ثم وانا له لحافظون وشرطنا المراقبة احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فنقصر في مراقبة بعض ما الى

اليه والظاهر ان الضبط بهذا المعنى وهذه الشروط لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار
الاعراب الذين لا يتصور فيهم الاتصاف بذلك وسماع وذاع من غير تكبير لكن ما قال بعبد الرحمان والبه
اشار فخر الاسلام بقوله وهو من هنا في الترجيح واما العدالة فهي الاستقامة والانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يسقيم كما امر ويتولا يكبر الا في العيد صلعم فاعتبر في قبول الرواية ما لا يؤدي
الى الخروج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة وقيل ان من ارتكب كبيرة سقط عدالته
واذا اصر على الصغيرة سقطت عدالته اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتقام العدالة فشهادة
المستور وان كانت مردودة في حقوق الناس لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي صلعم على ذلك
القرن بالعدالة ومن علاماتها ايضا ترك بعض المباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة
كرقة اللقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاوغاد والاشتغال بالحرف الدنية واما الاسلام
فانما شرطنا وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيترك قوله
في امور فلهذا لم يكن ذكر العدالة مغنيا عن ذكر الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده
لكن يكذب لارادة هدم الدين ولاكر بسيال القاضي عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم
واما من جعل علامة العدالة اجتناب الكبائر وترك الاصرار على بعض الصغائر وترك بعض
المباحات فيخرج بقيد العدالة الكافر فكما يخرج الفاسق والمبتدع لان اعظم الكبائر وهو اي
الاسلام التصديق بالقلب بما جاء به النبي صلعم والاقرار باللسان وهو نوعان اسلام ظاهر
يتشرع بين المسلمين واسلام ثابت بالبيان بان يصف الله تعالى بما هو الاولى في اعتباره على سبيل
التفصيل حرجا وهو مرفوع في الدين فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي صلعم فلهذا اي
فلاجل ان الاجمال كاف قلنا الواجب في قبول الاسلام وحصوله ان يسوق صف فيقال امنت بكذا وكذا
اي اشهد ان الله تعالى موصوف بهذه الصفات فاذا قال نعم يحكم باسلامه وليس للمولى ان يسأله صفات ان
يسأله عن الايمان ما هو وعن صفات الله تعالى ما هي فانه بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام وهذا
الاجمال هو الذي لا والله اعلم بقوله تعالى فامنوا بهن اي الصفات فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه
سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف نائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها
تحتاج الى تعبير زايد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة ينعدم بالرق وبقصر بالانوثة فان الشهادة ولاية
للشاهد على المشهود عليه والقضاء ولاية للقاضي على المقضي الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا
وهذا الى اخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر اي فان الناقل لا يلزمه اي المنقول اليه شيئا
بل يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه اي لان الحكم يلزمه اي الناقل اولا ثم يتعدى الحكم
منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط مثله اي مثل هذا الكلام الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه

اولا على الشاهد وبالتزامه الشاهد عليه شيئا الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى منه الى الغير بتعدي الغير فلا يكون ولاية على الغير بثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس
هذا الزنا على الغير قصدا ولهذا يقبل الشهادة بهلال من العبد والمرأة ثم اذا كان بين الفرق بين قبول
رواية المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول شهادته بقوله وردت الشهادة ابدا من تمام الحد لقوله
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا يقبل شهادته وان كان عدلا ويقبل حديثه بناء على عدالته
فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله صلعم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال
وهو عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول صلعم من غير ان يذكر الاسناد وهو ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل منقطع من حيث الظاهر لعدم الاسناد لا من حيث الباطن
للدلايل المذكورة في المتن الدالة على قبوله فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع وكمراسيله على السماع لكونه
صحابيا ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رضه الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر بان
يسنده غيره او يعضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل
فانه باسناد غيره بعد يا بالمسند وبانضمام شيء من الثلثة الباقية فانه وان لم يصيره مقبولا لانضمام غير المقبول
الى غير المقبول الا انه يحصل الظن او يقوى فيجب العمل كمراسيل سعيد بن المسيب قال الشافعي رضه وجدنا
اي وجدت مراسيله مسانيد وانما لا يقبل مرسل الثاني والثالث عند الشافعي رضه للجهل بصفات الراوي
التي بها يصح الرواية واذا لم يذكر الراوي لا يعلم تلك الصفات فلا يقبل ويقبل عندنا وعند مالك رضي الله عنه
وهو اي مرسل الثاني والثالث فوق المسند اي تقدمه على المسند بثلثة اوجه لان الصحابة ارسلوا وقال
البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلعم ولكنا حدثنا عنه لكنا لا نكذب وان كلا منا في ارسال
من لو اسند لا يظن به الكذب لعدالته على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب وهو غير النبي
صلعم فلان لا يظن به الكذب منه على الرسول اولى وهو معصوم والمعتاد انه اذا وضح له اي للناقل الامر
طوى الاسناد وعزم على نقله وجزم به من غير اسناد واذا لم يتضح الامر ينسبه الى الغير ليتحلله اي يتحمل الناقل
ذكر الغير ما تحمله اي الامر الغير الواضح الذي حمله الغير الراوي الناقل ثم اجاب عن دليل الشافعي حيث
قال للجهل بصفات الراوي بقوله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لانهم بلغفله عن حال من سكت
عنه الا يرى انه قال اخبرني ثقة فيقبل مع الجهل ولا يعزم على نقله من غير اسناد مالم يسم الثقة وكان هذا
اشارة الى ان الشافعي رضه كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه ومراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل
وبمن لا اتهمه يحيى بن حسن ومرسل من دون هؤلاء اي دون قرني الثاني والثالث يقبل عند اصحابنا كما ذكرنا
وبرد هذا المرسل عند البعض لظهور زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا
مسنده مثال ارسال محمد بن الحسن واما له واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة بالكتاب او الخبر المتواتر

الألوكة
www.alukah.net

او المشهور او لكونه شاذا فيما يعم به البلوى وهذا الامر يرجع الى نفس الخبر او بنقصان في الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق او في الاسلام كخبر المبتدع وهذا الامر الى نفس الناقل اولا مر غير ذلك كما عراض الصحابة اما الاول فاما معارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قولها بانه بدل من الكتاب لانه في محل النصب او منصوب بانه مفعول مصدر محذوف اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس قولها لا سكنى لها وفيه نظر لان هذا مستدل متهم روايته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في معارضة عموم الكتاب والا لما كان لقوله عمر لعلها احفظت ام كذبت ام نسيت معنى اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وانفقوا عليهن من وجدكم وفيه نظر لان قراءة الشاذة غير متواترة والمفيد للقطع فلم يرد الحديث لمعارضتها ولم يعتبر من الراوي ان هذا كلام ولا يقبل منه ان ذلك كلام رسول الله صلعم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي على ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلعم قضى بشاهد ويمين الطالب قوله به بالنصب على ما ذكرنا واستشهدوا بالآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل عند عدم الرجلين الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم وهو حضور المرأتين فيها دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعتد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما مع ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال او نقول في بيان المعارضة ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما يوستشهد فتفسيره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل بيان لجميع ما يتناوله اللفظ او نقول ان قوله به ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذا النوع لا ليس بعد الادنى شيء وانما اقتصر المصنف على الاول لانه يجوز منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشائع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والضمير في قوله به ذلكم اشارة الى الكتاب لا الى ما كتبوه وادنى معناه اقرب الى انتفاء الريب كذا في بعض التفاسير وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وليس للمرء ان يذكر امرا ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطابه وانما المراد انه امر مبتدع لم يقع العزيمة الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه والبه لا شارة في المبسوط بقوله اول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله به فاعتدوا وظاهر ان خبر الواحد في معارضة الكتاب لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده وانما الخلاف في عمومات الكتاب وظواهره حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد وفقه وهذا عند من يجعل عمومه ظنية ومن يجعل العام قطعيا فلا يجعل خبر الواحد في معارضته وحتى لا ينسخ ذلك اي الكتاب بهذا اي بخبر الواحد ولا يزاد به عليه اي على الكتاب لانه بمنزلة النسخ واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فقوله على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روى عن سعد بن ابي وقاص ان النبي صلعم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن لكن قال ابو حنيفة ان هذا الحديث دار على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بنا على معارضته للخبر المشهور فانه ان كان الرطب بالتمر ولم يجز بيعه بالتمر يعارض قوله صلعم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فان قلت ان الرطب تمر لكنهما مختلفان في الصفة فاجاب عنه بقوله وقوله صلعم جيدها ورديها سواء فلا اعتبار باختلاف الصفة وان لم يكن الرطب تمرا يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا ولكن يجوز ان لا يكون الرطب تمرا لفوات وصف اليبوسة ولانه عال قل لبقاءه ذاته عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولانه عال آخر لو جوه اجراء الحنطة ولا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة فالمعروف حتى ان الاتان بالتمر لا يعد ممتثلا للطلب الرطب كالزبيب والعنب واما بكونه اي يكون خبر الواحد شاذا في البلوى العام فانه ايضا من اقسام الانقطاع بالمعارضة كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان مخافت في مثل هذه الحادثة مما يجهله العقلاء لتوفر الرواة وعموم حاجة الكل اليه فانه يعارض الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ليس ذلك تركا للواجب لزم عدم عدالة النهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ وانا جعله قسما آخر مع انه داخل فيما قبله من معارضة الكتاب او الخبر المشهور باعتبار انه يحتمل كل ما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية ومع انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لما ذكرنا ولكن هذه القضية ليست بقطعية حتى يرد هذا الخبر بمعارضتها وايضا ليس معنى وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على معاوية ورد وه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة رضي الله عنه وعن انس رضي الله عنه نحو الطلاق بالرجال اي يعتبر بحال الرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه اي الى هذا الحديث الذي اختلف فيه الصحابة وهو يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ وليس المراد بالاجماع اجماعهم على الحكم لان عمر وعثمان وعائشة وزيد بن ثابت رضي الله عنهم سهوا وا في الحديث ذهبوا الى ان الطلاق يعتبر بحال الرجال فلا اجماع مع مخالفتهم وانما المراد اجماعهم على ترك العمل بذلك الحديث واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بتقصان في الناقل لانه لما كان الاتصال بوجوه الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فلخبر المشهور الاتي الصدر الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل شهادة للمستور في الصدر الاول لشهادة النبي صلعم بعد التهم وغير الصدر الاول لا يقبل لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة

الالوكة
www.alukah.net

جانب الصدق كما قلنا في المجهول ومثل خبر الفاسق والمعتوه والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة
لان من غالب حالة التيقظ والمشاهدة اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى
والميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع فانه لا يقبل رد وانما لم للشرائط المذكورة اي لاشتراط
الشرائط المذكورة في الراوي وليس بعضها كهو لا تحصل في محل الخبر وهو الحادثة التي ورد الخبر فيها
سواء كان خبرا عن النبي صلعم او لم يكن والمراد خبر الواحد وهذا حاصل المحل في الفروع والاعمال اذ لو اعتقادات
لا يثبت بخبر الواحد لا بها على اليقين وسيأتي ما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وهو كل ان اخبرها اي بالديانات الفاسق او المستور يعني لان هذا
الاخبار عن خبار وهو اما مسند امره يستفتي فيبقى فيه العدول حقوق امر الحديث اذ في كثير من الاحوال
لا يكون العدل حاضرا عند الاداء فاشتراط العدالة لعدم الحرج والفاسق والمستور مشاركان في الاخبار
فاعتبرا فيهما الضبط التحري وهو حاصل امرهما حاصل بتحري الذين يغلب ظنهم بصدقهم اما العدالة فلا حرج لعدم
الفسق والستر بين فلا اعتبار لهما اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه فلا يقبل فيها اي في الديانات لكاخبار
عن خبار وهو اما مسند اصله اي لا يسند الى قولهم فلا يجب التحري حتى لا يخالف اخبار العاقل فان الواحد فيه
التحري واما اذا سمع غيرهما اهل فيجب العمل بقولهما لاستوائهما في ظنهم وكان صبيا فقد روى سليم انه صح فقد روى
انه اخذ صلعم بكم انس فحمل انها جاءت فاجبنا فاخبر انه صلعم بكم والباقي اي العقوبات كالحدود والقصاص كذلك
لا يثبت بخبر الواحد لما شرائط المذكورة عندنا وهو ظاهر لان الواحد لا يفيد سوى العلم فلا يصلح العمل في الحدود
كالسماع والاثبات في العقوبات بالقتل والبائن بالاثبات النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تسقط بالشبهة
وحاصله ان العلم بالنص يقيني مع قطع الاتصال الناشئ عن دليل فوجبت الشبهة من قوله صلعم ادرؤا الحدود
والعلم بخبر الواحد ليس كذلك اذ تحته وعندنا لا يثبت العقوبات بخبر الواحد لتمكن الشبهة في الدليل اذ الحد يندرئ بها
اي بالشبهة وفيه نظر لانا لا نسلم ان الشبهة تعتبر من كون خبر الواحد حجة مع الاطلاق بالدليل القطعي
فان قلت كان القياس ان لا يثبت العقوبات بالسنة ايضا لانها خبر الواحد لان كل ما دون التواتر منه خبر واحد
يمكن الشبهة وليلها فيه شبهة فاجاب عنه بقوله واما سقوط العقوبات بالشبهة فثابت على خلاف القياس فلا يقاس عليها
حديث مرو واحدا عنها بالسنة واما سقوط العقوبات بالقياس مع الدليل القطعي فثابت على وفق القياس لان الحدود تسقط
ان تكون مقدرة بالكمال والدليل على ذلك اي على ان الحدود مقدرة بالكمال واما حقوق العباد فتسقط بما دون الواحد لزائحة
المذكورة واما شهادتها فحكمها حكم الشهادة فما كان فيه الزام محض يثبت بالاخبار الشهادة وانما سبق عن قال
العلم بان المشاهدة اقوى العلم مشروط بعدم الشهادة لقوله صلعم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع

اي ولا يثبت الا بالولاية لانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا فلا يمكن من تقليد القول على الغير بناء او المنع فلا يقبل
شهادة الصبي والعبد والاعمى عطف على قوله الا بلفظ اي ولا يثبت الا بالعدد لا الاطمئنان بقول
الاثنين الخ منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيرجح جانب الصدق
بانضمام شاهد اقرب اليه عند الامكان فلا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفا كشهادة القابلة
مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد تعليل لاشتراط الامور المذكورة يعني يشترط هذه الامور
لئلا يثبت الحقوق المعصومة بخبر احاد عدول واحدا وتعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكبر بمعنى الشهادة
وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قيل لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين فيحتاج
الى زيادة توكيد في الولاية ولفظ الشهادة كما ذكرنا والشهادة بهما لان الفظ من هذه القسم اي حكم هذا القسم
يشترط فيه الولاية والعدد ولفظ الشهادة وان لم يكن عن اثبات الحقوق التي فيها الالزام لما فيه اي في القطع من خوف
التزوير والتلبيس وفعا للشبهة بخلاف الصوم اذ ليس فيه ذلك وقيل انه من هذا القسم بناء على ان العباد
ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم وما لهم فيه الزام كالمعاملات والمضاربات والرسالات في الديانات وما اشبه ذلك
كالوكالات والاجارات يثبت باخبار الواحد بشرط التحري دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر
لانه لا الزام وانما للضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج وذكر فخر الاسلام في موضع
من كتابه يقبل اخبار المخبر من غير تحري ويجوز ان يكون مراده يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة على ان
المتعارف بعث الصبيان والعبيد هذا لان الاشغال والعروض الشاقة لا يتصور دائما للمعاملات الخسيسة
لاسيما لاجل الغير ولهذا لا يشترط في المخبر بالوكالة والاذن ونحوها العدالة والحرية والتكليف لان الانسان قلما
يجد المتبع للشرائط بعشرة هذه الامور بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها ممكنة غير لازمة لان العمر
بالاصل هنا ممكن وقيل ذكر ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل للطهارة والنجاسة وما فيه الزام من
وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من جهة انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حقه ومثل حجر المأذون وفسخ الشركة فانه الزام من وجه دون وجه لما ذكرنا الآن ومثل انكاح الولي البكر البالغة
فانه من حيث انه لا يمكنها فسخ هذا الانكاح اذا بلغها التزويج من غير كفو بالزام فان كان المخبر عما فيه الزام من وجه
دون وجه وكيلا او رسولا قبل خبر الواحد غير العدد وان كان المخبر فضوليا يشترط اما العدد او العدالة
والفرق بين الفضولي والوكيل والرسول هو انها يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتها اليه فلا يشترط شرائط
الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي فاشترط العدد او العدالة لتمكن التهمة اذ
الاطمئنان رعاية للمشبهين اي شبه الالزام او عزم شبه لان الزام وهذا تعليل للاكتفاء بالاحد الامرين العدد او العدالة
قال فخر الاسلام يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رح حتى لا يقبل خبر الاعمى والمرأة والصبي
واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لكان الضرر فيه يشترط

الوكالة
الوكالات
ليست
التزوج في
المحمول على
تقدير ما ذكر
حقوق الانتفاع
الزام وضرر حيث
انه ذكر بها فاسق
العبد

سايرالشرائط بقوله بعد وجوب سايرالشرائط فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو
العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فيقول انه كما قرأت فقول نعم او الاولى
عند المحدثين فانه طريقة الرسول صلعم قال ابو حنيفة لان كان ذلك احق منه صلعم وان كان مأمونا على السهو اما في غيره
فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظة من الطرفين حاضرة واذا قرأ الاستاذ لا يكون
الحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقال بعض اصحاب الحديث فان تبليغ الرسول صلعم كان بالكتب والارسال ايضا
كما يكون بالقراءة والمختار ما قاله الاولون اي بقراءة الشيخ عليك وفي قراءتك عليه ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اي الكتاب
والرسالة اخبرنا واما الرخصة وهي ان اجاز بان يقول الشيخ له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع سموعاتي
او مقروآتي والمناولة وهي ان يعطيه الشيخ كتاب سماعه بيده ويقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي
مجرد اعطاء الكتاب وانما كانت الاجازة والمناولة رخصة لان كلا منهما حدثت لاجل داعية الى سماع جميع ما صح عن مجوز
طريق الاجازة والمناولة ضرورة ليلا يلزم تعطيل السنن وانقطاعها فان كان التلميذ عالما بما في الكتاب
جاز المناولة فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي
يوسف لما في كتاب القاضي الى القاضي لما ان امر السنة امر عظيم مما يتساهل فيه ويصح الاجازة من غير علم
فيه جواب سنادا وما فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وقوله وهذا امر متروك به العمل يرفع به لا صحة جواب
عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فعند كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم لان الحفظ
المذكور قليل في هذا الزمان لاعتماد اهله على وذكر لاشتغالهم بانواع العلوم وفروع الاحكام والكتابة يوعان
مذكر اي اذا رأى الخط يذكر الحاذق انه خطه هذا هو الذي انقلبت عزيمة واما مع وهو ما لا يفيد التذكر اي لم يستفد الراوي
منه التذكر بل يعتمد عليه اعتمادا لمعلوم على الامام والاول وهو المذكر حجة سواء خطه هو او رجل معروف او
مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لان اصل الخط المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والعود الى الكل عليه
من الحفظ حتى يكون عمل حفظ تام اذ الحفظ الدابر مما يعتمد عليه غير النبي صلعم لكن ينبغي ان يكون الحال فيما اذا
يتذكر سماعه بما في الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك كذا في المعتمد وعند ابي يوسف ان كان الكتاب تحت يده
يقبل في الاحاديث وهي بولغ القضاة وهو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان
لمجمع الحاكم للامن من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في بولغ القضاة ويقبل في الاحاديث اذا كان الكتاب
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في الستاهر يقبل ومحمد
يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه اي في الخط نادر وما جاء به خط رجل معروف
في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يقبل لحصول
التوهم واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله صلعم نضر الله وجهه ونضر بعض

امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها نضر من النضرة وهي الحسن ونضر الله وجهه ونضره بمعنى نعمه
اي جعله ناعمة وليس بعيش ولكن الحديث لا يدل على عدم جواز النقل بالمعنى لانه نقل النقل
بالمعنى وغير تغيير لفظه يطلق عليه انه رواها كما سمعها وايضا فيه دعاء للناقل بالنظر
لكونه افضل لانه لا يجوز النقل بالمعنى والا داى والنذر نقل الحديث بالمعنى مخصوص بجوامع
الكلم من كلامه الرسول صلعم لانه يوصف في الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر
غيره على تادية تلك المعاني بعبارته كقوله صلعم لا ضرر ولا اضرار وقوله سلعم داخر بها
بالضمان والغرم بالغنم وجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بان معنى الحديث
وتذكر ورد عن الصحابة رضي الله عنهم قولهم امرانا نبي صلعم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا
وشاع ذكر من غير نكير فكان اجماعا وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاولى
والتبرك بلفظ عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية
الى ما ذكرنا من النقل بالمعنى وهو الحديث ذكر اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يعني
انه متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كذا فسره فخر الاسلام
وليس المراد بالمحكم ما لا يحتمل النسخ يجوز للعالم باللغة النقل بالمعنى وما كان ظاهرا
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد النقل بالمعنى
وما كان ظاهر احتمل الغير فقط لا لغيره وما كان مجملا او مشتركا او متشابها او
من جوامع الكلم لا يجوز النقل بالمعنى اصلا لقوله الاولى اي في المشترك ان امكن التاويل فتاويل
لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث اي في المجمل والمتشابه لا يمكن نقلها وفي الاخير
اي فيما كان من جوامع الكلم لا يؤمن من الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره
فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه
بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل فزوجت بعدها اي بعد هذه الرواية ابنة اخيها عبد
الرحمن وهو غايب قيل في الجواب لعل غيبة الاب لا يوجب لغير النكاح بلا ولي لان الولاية
تنتقل الى الابعد عند عدم الاقرب وفيه نظر لان الحجة ليست بولي لان الولي هو العصبة
وكحديث ابن عمر رضه في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل الراوي بخلافه قبلها اي بخلاف ما روى قبل
الرواية او لا يعلم التاريخ لا يخرج الراوي لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم
التاريخ لا يخرج لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد

الألوكة
www.alukah.net

منه للباقي بطريق التاويل لا صح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس لا يقتل المرتد
واما بيان الوجه الثاني الراوي الرواية صريحا كحديث ايما امراة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عايشة رض وترك عروة لان عرضه الزهري وقد انكر الزهري لا يكون حجة عند محمد رح كقصة
ذي اليدين سمي بذلك لانه يعمل بكلتا يديه وهي ما روى ان النبي صلعم صلى احدى العشائين فسلم على راس ركعتين
فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله صلعم اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالوا
نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه انه سلم على راس الركعتين مع انكار ابو قد اثبت القصة على ان قد
المروي عنه لا يكون حجة وعلى ان عمله عملهما انما يكون بقولهما بدليل اخر قال المصنف ومن ذهب ان كلام الناسي
مبطل الصلوة زعم ان هذا المذكور من قصة ذي اليدين كان قبل تحريم الكلام في الصلوة وهذا بظاهره لان تحريم الكلام
في الصلوة كان بمكة وحديث هذا الاسود انما كان بالمدينة لان رواية ابو هريرة وهو ما خر الاسلام وقد رواه
عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة فقول كلام النبي صلعم انما صدر منه لظنه انه قد اكمل الصلوة
فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه
ظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا خرج المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يدل على الحكم
فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذكره وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف ويكون حجة عند ابي يوسف
رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت يقال قد جنب واجنب وتجنب وسميت الجنابة
بذلك لكونها سببا لتجنب الصلوة فتمعكت يقال تمعكت الدابة في التراب اي عمرغت الى التمعك وهو قولها في التراب
فذكرت ذلك لرسول الله صلعم فقال صلعم انما يكفيك ضربتان ولم يقبله عمر رضي الله عنه ووجه التمسك بهذا ان
عمارا لو لم يحل حضور عمر رض وعلم لم يتذكر وقيل يلزم الانقطاع يكون احدهما معقولا وفيه نظر لعدم التذكر في
حادثة الا يوجب معقولا بحيث لا يقبل خبره اذ قلما يسلم الانسان من النسيان ولا حفاظ في ان كلا من عمر وعمار عدل
ضابط وعدالته وضبطه بعيس فلا يرتفع بالشك وهذا المذكور فرع خلافهما اي خلاف محمد وابي يوسف رح في شاهدين
شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني وهو ان يكون الطعن من غير الراوي ان كان الطعن من الصحابي
فيما لا يحتمل القضاء كان حجة كخبر البكر بالبكر بالجلد اية وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رض ولا يمكن الحفاظ مثل
هذا الحكم عنهما واما ما روى ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف واسلم انتفى بدليل فانه لا يدل على علمه بذلك
اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وانما هو سياسة وفيما يحتمل الحفاظ لا يكون الطعن من الصحابي
جرحا لان العدالة اصل في كل مسلم بظن الى العقل والدين ولا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المتهم جوازا لعقد
الجارح ما ليس بجرح جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من احوال ذات الدنيا
فيحمل على الحفاظ عنه وان كان الطعن لقرابة الحديث فان كان الطعن محتملا لا يقبل الطعن وان كان مفسرا فان
قدح بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل البصرة لا من اهل الهوى والعصبية يكون جرحا والا فلا

وما ليس بطعن شرعا مثل المزاح وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاسناد من فروع الفقه
تذكر في اصول البزدوي رح فان اردت الاطلاع عليه فعليك بالمطالعة لو ذكر الكتاب فصل
في افعاله صلعم التي يتضح فيها المراد كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذكر مباح له ولامته بلا خلاف
فمنها ما يقتدى به وهو مباح بمعنى انه مباح لنا فعله ايضا وهو غير المباح الاول ومستحب وواجب
وفرض بالنسبة اليه يتصف بالواجب والفرض والا فالثابت عمله صلعم بدليل يفيد قطعيا او ظنيا حتى ان
قياسه واجتهاده قطعي ايضا وغير المقتدى به مخصوص به اوزلة وهي فعل من الصغائر بفعله من غير
قصد ويخص غير المقتدى به فيها اذ لا يجوز عليه الكبائر والصغائر قال بعضهم زلة الانبياء عليهم السلام افضل
الى الفاضل ومن الصواب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل ولا عن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بحسب الكمال قدرهم
ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن غيرهم والزلة في الاصل استرسال الرجل من غير قصد يقال
زلت رجله تزل والمزلة المكان الزلق وقيل للذنب من قصد زلة تشبيها لزلة الرجل قال الله تعالى فازلهما الشيطان عنها
بعد ما اخرجهما من الجنات وقال بعضهم اما الزلة فلا تتعمد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل
لانها اخذت من قولهم زلت في الطين اذا لم تقصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى
المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها نتج عن نوع تقصير على المكلف الا حتراز عنه عند التنبه واما المعصية
فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته ولا بد ان ينبه عليها اي على الزلة ليلا يقتدى بها فعله المطلق
الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا به صلعم فيه اربعة
مذاهب اشار الى الاول بقوله يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا بالبيان على تلك
الصفة وفيه نظر لان المراد بالمتابعة تحقق الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة الفعل قيل لا معنى للتوقف
لانه اما ان منع الامة من الفعل وندم عليه فيكون حراما جوابه لا منع ولا ذم لعدم العلم بالحكم في حق الامة لا
لتحقق الاباحة والثاني بقوله وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن فعله
وطريقته وفيه نظر لان الامر حقيقة في القول على ما سبق ولامانع عن ارادة الثاني وعلى الثالث وعلى الكرخي نظر لانه
ثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به وفيه نظر لانه لا يلزم بثبوت المتيقن
وهو الاباحة لو كان الاباحة محل جواز الفعل وليس كذلك وانما هي جواز الفعل مع جواز الترك والى الرابع بقوله والمختار
عند الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت بحكم الاصل لكن يكون لنا اتباعه لانه ثبت ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى
لابرهيم عليه اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة وهي حاصلة للنبي صلعم والمخصوص بغير الافعال نادر
فلا يحمل عليه فعل الصادر عنه على النادر فحاصل المذهب الاول الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي صلعم
والاصل الخلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او التوقف لا يتباع ايضا وحاصل الاحتمالين الاتفاق على حكم الاباحة للنبي صلعم
والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فمثله الاول

الألوكة
www.alukah.net

مانبت بلسان الملك فوقع في سمعه صلعم بعلم علي بالمبلغ بآية اي بعلامة قاطعة والقرآن من هذا القبيل
والثاني ما وضع له صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلعم ان روح القدس نفث في روعي ان
نفسا لن يموت الحديث وبوحي يستكمل رزقها فاتقوا واجملوا في الطلب والمراد بروح القدس جبريل عليه
من حيث ينزل بالقدس جزالته اي ما يطهر به نفوسنا من الغرائز والحكمة والقبض الالهي والتقديس التطهير الالهي
المذكور في قوله ويطهركم تطهيرا دون التطهير الذي بواسطة النجاسة المحسوسة والروح والنفوس في الاصل
واحد وجعل الروح اسما للنفس والروح للخلق وبواسم للجزء الذي يبقى من الانسان على حالة فلا يستحيل
ما دام الانسان حيا استحالة سائر اجزائه وهذا بحسب خاطر الملك والثالث ما يبدي لغلبه اي يظهر ظهورا
بينا من بدا الشئ بدوا وبداء بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراده بنور من عنده كما قال الله تعالى يحكم بين الناس بما اراك
الله وكلمة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد
وفيه خلاف فعند البعض خطه الوحي الظاهر لا غير وانا الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغير المعصوم عن الاول
ولا عجز بالنسبة الى النبي صلعم لوجود الوحي القاطع وفي قوله هذا استدلال على ان خطه الوحي الظاهر هو لكن اشارة
لاعبارة واستدل على ذلك صر بحا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان
كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما الهم الله به اليه صلعم بلسان الملك او غيره وعند البعض له
صلعم العمل بها اي بالرأي ولا اجتهاد والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة
الانتظار فيكون انقضاء المدة شرطا لاجتهاده وفيه اشارة الى جواب من قال لو جاز له الاجتهاد لما توقف في
جواب سؤال بل يجتهد ويخبر ما يجب عليه حر الجواب واستدل على المختار عنده بخمسة اوجه الاول قوله تعالى فاعتبروا
فانه شامل له صلعم ولغيره واذا كان صلعم متعبدا بالاجتهاد كان الاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى
والثاني وهو كالاستدلال بوقوع الاجتهاد من انبياء من غيره ولا قابل بالنزع وموافقه وحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم تفوشا اي رعت ليلا بلا راع ونفش الغنم
انتشار قال الله تعالى اذ نفشت فيه غنم القوم قال المصنف روي ان غنم القوم وقعت ليلا في زرع جماعة وافسدته
فحكموا عند داود عليه فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه وعلى ابن احدى عشرة سنة
غير هذا اوفق بالفريقين فقال اذكر ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدتم بتلك فقال داود عليه القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد
الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات عن الانتفاع بالحرث من غير زوال
ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان الثالث الاستدلال
بوقوعه منه وموافقه وقوله صلعم حين قالت الخثعمية يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع

وقعاله صلى الله عليه وسلم

ان يستمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه اراءيت لو كان على ابيك دين فقضيت الحديث وبوا كان
يقبل منك قالت نعم فقال صلعم الله احق ان يقبل والثواب قوله وقوله صلعم حين سال عمر النبي صلعم عن قبله
الصائم اراءيت لو تمضمضت الحديث وبوعا تم محتمل الكان بفرك لكن يحتمل في الحديثين المذكورين انه صلعم
علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا ليكون اوجب الى فهم السامع واشار الى الرابع بقوله ولانه
صلعم اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمحال ان يخفى عليه معاني النص وهي علله فيكون بوصلعم
عالما بعلل النصوص وكل من بوعالم بما يلزمه العدم في صور الفرع الذي يوجد فيه العلة وذكر بالاجتهاد واليه
اشار بقوله واذا وضح له العلة لزمه العمل واشار الى الخامس بقوله ولانه صلعم شاور اصحابه في سائر
الحوادث المتعلقة بالحرب وغيرها عند عدم النص فاخذ في اساري بدر برأي ابي بكر ولا يكون تلك
المشاورة الا لتعريف الوجوه وتخيير الرأي اذ لو كان ذلك لتطييب قلوبهم فانهم يعدون برايهم كان ذلك ايذاء لهم
لا تطييبا وان عمل ولا شك ان رأيه صلعم اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص جاز ان يرى برأيه اولى لكثرة
رأيه اقوى واما قضية اساري بدر فقال المصنف روي ان رسول الله صلعم اتى يوم بدر بسبعين اسيرا
منهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار ابا بكر رضي فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله
ان يتوب عليهم وخذ منهم فديه تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي كذبوك واخرجوك قدمهم واضرب اعناقهم
فان هولاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب
له فنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلعم برأي ابي بكر وكان ذلك بوالولي عندهم حتى نزل قوله تعالى وبو
انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
وان قتلهم يقوي به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم
فلما نزل هذه الآية قال صلعم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تاويل يذكر في باب الاجتهاد انه تعالى
ومثل ذلك اخذ الرسول صلعم برأي الصحابة كثيرا واجتهاده صلعم لا يحتمل القرار على الخطاء فتقدير على
مجتهده فاطع للاحتمال كالاجماع الذي يستند الاجتهاد وفيه اشارة الى جواب الاستدلال الاول بالاشارة وموقفه
والثاني الرأي وبو يحتمل للخطاء الى الحق ولكن مع ذلك الاجتهاد الذي لا يحتمل القرار على الخطاء الوحي الظاهر اولى
لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والوحي الباطن وبو القياس لا يحتمل القياس بقاء اي لا يحتمل
القرار على الخطاء ومدة الانتظار ما يرجى نزوله اي نزول الوحي فاذا خاف الفوت في الحادثة بعد الرأي لانه
مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي ما يرجى نزوله وانه اذا سوغ له الاجتهاد
كان الاجتهاد وما يستند اليه وبو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لانطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك
على المذهب الاول بقوله تعالى ان بو الا وحي يوحى فصل في نزول الوحي مر بيانه من قبل ما من نبي حتى يقوم الدليل على النسخ
عند البعض لقوله تعالى فيبدلهم وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا نلزمنا لقوله تعالى فجعلناه منكم شرعة

فصل

اقول

قوله والثالث اي من اقوال الفقهية وجوابه عن كلا من قوله حامس اي وجه

ومنها جاء ولان الاصل في الشرائع الماضية لمن قبلنا الخصوص بزمان او مكان فلا يثبت العموم في الامكنة
والازمنة والاسم الا بدليل يدل على ان الثاني نسخ للاول كما كان في المكان قال المصنف اي كان في القرون
الاولى لكل قوم نبي ويتبعون كلهم واحد منهم بنبيهم دون الاخر وكل من لا نبيا مخصوص بمكان معين كشعيب عم
في اهل مدين واصحاب لايكة وموسى عليه فيمن ارسل اليهم كذلك يكون الاصل الخصوص بالزمان بان يكون الثاني
ناسخا للاول في الزمان وداعيا الى ما دعى اليه الاول كابراهيم للوط وهود لموسى عليه وما ذكروه او هو قوله
فهذا يعم اقتدوا وقوله مصدقا لما بين يديه قد ذكر في اصول الدين ولا خلاف في ذلك وعند البعض يلزمنا شرائع
من قبلنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية وهي اصطفينا من عبادنا والارث يصير
ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلعم ولقوله صلعم لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي وما ذكروا وهو الاتيان المذكور ان غير مختص بالاصول بل في الجميع من الاصول والفروع فان قلت
النسخ ورد على بعض احكامهم فلا يقتدى به ويكون معينا له لا مصدقا فاجاب عنه بقوله على ان النسخ ليس
تغييرا بل بيان لمدة الحكم فانتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة
نبينا محمد عليه والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الا عماد على كتابهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى من
غير انكار فحصل في تقليد الصحابي بحيث التقليد اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين والا يجب اجماعا فيما
ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما ومحل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي
لم يظهر له دليل من كتاب او سنة وسواء علم انفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب التقليد لانه لما لم
يرفعه لا يحمل على السماع وهي الاجتهاد لهم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب التقليد لقوله صلعم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والاقتراف لهم مسموع عن حضرة
الرسالة وان اجتهدوا فوافقهم اصوب لانهم شاهدوا امور النصوص ولمعرفتهم في الدين وبركة صحبة النبي عم
وكونهم في خير القرون وهو القرن الاول وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه الا السماع او الكذب
والثاني منتف فيما يدرك بالقياس لكن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض
اي في بعض المواضع بما ذكرنا بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم و
نجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن تسليمهم بقول الصحابي كالنجوم وايضا كما ثبت فيه اتفاق
التابعين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه يبعد تسليمهم
اياه دخل في جملتهم كشريح خالف علياً رضه وكان مذهب علي رضه قبول شهادة الولد لوالده وردّ شهادة الحسن
وابن عباس رضهم رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبهما ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الاربة
فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح الشاة وفي ظاهر الرواية لا تقليد لهم اذ هم رجال ونحن رجال

خلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي صلعم وذكر الامام
الرضي لا انه لا خلاف فيما انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة
حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فانعند نا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به باب وبالحق
بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من حيث جريانها بالكتاب والسنة
الا انه قدم ذكرها واخر ذكر هذا البيان اقتداء بالسلف ويطلق البيان على فعل المبين وهو مراد المصنف بقوله
وهو اظهار المراد وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وهو اما بالمنطوق
او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون لمعنى الكلام اولا لازم له كالثاني بيان تقرير والاول اما ان
يكون بلا تغيير او يكون معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام
معلوما كالثاني الذي بمقاطع الاصناف او مجهولا كالمشترك والمجمل والثاني بيان تفسير والاول بيان تغيير وليس النسخ
من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة ومخرج الاسلام اعتبر كون النسخ اظهارا لما انتهى امد الحكم
الشرعي لكن المراد ان اراد بقوله وهو اظهار المراد مجرد اظهار المراد فالنسخ بيان وكذا غيره من المخصص والواقع ليس بيانا
الاحكام ابتداء نحو فهمه به واقيموا الصلاة واراد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس النسخ وانما جعل
الغاية بيانا لمعنى الكلام لا للازمه مع انها بيان للمدة لانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدونه
اعتبارا منها لتمام الصيام الى الليل بخلاف النسخ فانه بيان لمدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام لا الذي هو جملة
الكلام فبيان التقرير والتقصير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير فانه لا يجوز للكتاب بخبر الواحد لانه اي
لان خبر الواحد دونه فلا يفيد خبر الواحد فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا على ما سبق
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او بما يكون فوقه وهذا
مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والا يمكن ان يجاب بان الكتاب قطعي المتن لا الدلالة وخبر الواحد بالعكس
فكان كل منهما قوي من وجه فوجب الجمع بينهما وهو اولى من الغاء الخبر بالكلية لا تخصيصه به تركت ظني بظني لان الكتاب
قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض المراد ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة لانه تكليف بالايطاق وهل تاخير عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتقصير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا بيننا وبين الشافعي رح وعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت
الخطاب وغاية الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتمكن وقوله عند وقوع البيان فانه يعلم
ان المدلولات كلها خطاب للمخاطب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا لقوله ثم علينا بيانه فانه يدل على جواز تراخي
بيان التفسير عن وقت الخطاب وانما عمل بيان التفسير لظهر معناه اللغوي بلا اضاح ورفع الاشتباه وهو عمل
على بيان التقرير لان كلمة علينا يدل على ان وبيان التقرير غير لازم لامكان العمل بدونه بخلاف بيان التغيير
وبيان التغيير لا يصح متراخيا ان كان بغير مستقل كالاستثناء بحيث يعود الى الصوت متصلا فلا يضر قطعه

الألوكة
www.alukah.net

بتنفس او سعال ونحوه الا عن ابن عباس بقوله صلوا من حلف على يمين فقال غيرها خيرا منه فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير وفي رواية للحاكم فليات بالذي هو خير وليكفر عن يمينه قال المصنف والتمسك لانه صلم
اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجب الكفارة اصلا اذ لا معنى ولا مخبر الجواز ان يقول متراخيا
لم اقل شيئا فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وفيه نظر لانه كما يجوز ان يقول متراخيا لم اقل شيئا يجوز ان يقول متراخيا
موجب الكفارة بالصواب ان يقال لو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجب صلم التكفير معينا بل قال فليستثن
او ليكفر واوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احدهما واما
ما روي ان اليهود سالوا عن الرسول صلم عن فتية اصحاب الكهف في كهفهم فقال صلم اجيبكم غدا
فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال صلم لعل ربي
فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام وجوابه ان قوله الا ان يشاء الله ليس راجعا الى قوله
اجيبكم غدا بل معناه افعل ذلك ان شاء الله فان قلت يلزم انفصال بيان التغيير اشماله على اثبات شئ
ونفيه في زمان واحد فاجاب عنه بقوله وطريقه انه لما جاز بيان التغيير في كتاب الله وجب حمله على
وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه معبر توقف الكلام على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا
موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله
ولو انتفى انتفى لعموم دليل الثبوت ومعنى التغيير على هذا التقدير انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير
وبعد ذكره يفهم ذلك الاطلاق كما ذكر قبيل ذكر في الشرط في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وسوساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل قبلنا بالمستقل للتوفيق
للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وعندنا ان ما لا يصح متراخيا وعندنا لا يصح متراخيا
وليس الخلاف هنا في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص
حتى يصير العام في الباقي ظنيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل واليه اشار بقوله بل يكون المتراخي نسخا
وهذا الخلاف جار في كل ظاهر يستقل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين والذكر حيث لا يستدل
للشافعي قصة البقرة ان قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وجب استدلالا انهم امروا بذبح بقرة معينة
مع ان اللفظ مطلق وهو بيانه متراخيا وهذا تطويل ولكن في عبارة المصنف في تاديه هذا المرام تكلف
ونعسف وهي قوله بعم الصفراء وغيرها ثم حض متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة لان الضمير في قوله
انها بقرة صفراء قانع لونها للبقرة المامور بذبحها والا لم يكن لهم موردا ثانيا بحجة وفيه نظر لجواز ان المامور بذبحها
كانت بقرة مطلقة وظاهر اللفظ دال عليه ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا ادنى بقرة اجزاتهم ولكنهم
شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم فان سوالهم عن التعيين تعنت وتعلل وان قولهم انها تسر الناظرين
فيها من كل زوجين اثنين واهلكنا ابى نساءكم واولادكم وان قولهم انا لمهتدون من دون الله حصب

للشافعي في قصة البقرة ان الظاهر في تكرر في الاثبات فلا يكون من العموم في شئ

جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية وقال ابن الزبعرى لرسول الله صلم افلت ذلك قال نعم فقال اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة خصما ابى الاتيان تخصيصا متراخيا
بقوله ليس هو اهلكه في الآية الاولى وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون في الآية الثانية
قلنا هي قصة البقرة نسخ الاطلاق للامر في الامر الاول بجواز ذبح اي بقرة شاءوا ثم نسخ هذا وامر بالمعين والاهل
لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله ويكون اهلا قرابة لكن استثنى بقوله الا
من سبق فخرج الابن بلا استثناء الا بالتخصيص المتراخي فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يتناول الابن قال استثناء
متصل وقوله ليس هو اهلك اي هو الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل اتباعا قال استثناء منقطع
وقوله انه ليس هو اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن اتباعا قال استثناء منقطع وقوله انه ليس
من اهلك لا يكون تخصيصا الكافر والمراد بسبق القول ما وعده الله باهل الكفار وقوله انه وما تعبدون
لم يتناول عيسى حقيقة للامر لغير العقلاء هذا مذهب بعضهم وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم
وانا اورد ابن الزبعرى هذا السوال مع انه افصح والعارف باللغة تعنتا ومعاندة بالمجاز او التغليب
اذ اكثر معبوديهم من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة وبفهم من قوله او التغليب انه غير المجاز مع انه نوع منه
وروي ان النبي صلم قال له اما علمت ان ما لما لا يعقل فقال ان الله تعالى قال ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لدفع هذا الاصل الى احتمال المجاز لا التخصيص العام واصحابنا قالوا
كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال استثناء
وانما اختلفوا في التخصيص بالمستقل بناء على انه اي التخصيص بالمستقل عندنا بيان تغيير وعندهم بيان تفسير
لما عرفت ان العام عندهم دليل فيه شبهة فيحمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح
متراخيا كبيان المجمل وعندنا دليل قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا وهو اقوى لا يوفق عند الشافعي
بين التخصيص والاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير بناء على ان العام مخصوص عنده فعلى هذا كلاهما يكونان
تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا
كلاهما تغيير وهو اي التغيير لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان
فرسه اذا عطفه عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه قال المصنف بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل
والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بحسب تعريفه لكني لم افعل ذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع
يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكني اوردته في ذيابه الاستثناء الحقيقة وفيه نظر
لان قولهم الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع مما لا يدل صيغة لا استثناء وانما لفظ الاستثناء
وهو الثني مخصوص اصطلاحية في القسمين بلا خلاف فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كلا
على حدة وهو اي لا استثناء المتصل المانع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام احترازا عن الاستثناء

www.alukah.net

المستغرق في حكمه اي في حكم صدر الكلام بتعلق في بالدخول بالادواتها يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن
سايرالتخصيصات قال المصنف وهذا تعريف تقدمت قبله وسواجح وسايرالتعريفات لان من يقول اخراج
بالادواتها ان اراد حقيقة ان خارج فممنوع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون نسخا قضاء والاستثناء واقع
في كلام الله تعالى وقبل الحكم وحقيقة لا خراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم الصدر فيمتنع
الاخراج عن الحكم واما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر
الكلام وصفا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد لا ستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير
مراد هنا فهم من قولهم انه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل
في الحدود والتعريف التي ذكرته اولى انتهى لكن تعريفات اهل اللغة مشتملة على المجازات ولا منع من
استعمال المجاز في التعريف مع القرينة ولا يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى لانه ان تحقق تناول
صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قالوا ويبان تغير الحكم بغير موجب الصدر
اذ لولاه لشمل الكل ومع ذكر التغير بيان لمعنى الكلام لانه بين ان المراد هو البعض وهذا ظاهر في المذهب
الاول وليس بمختار عنده وهذا معنى قولهم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية دلالته على ما سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا
من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشر ونفي طاهرا فاحتاجوا الى بيان كيفية عمل
الاستثناء على ما يجب لا بل ذكر وحاصل مذاهبهم فيها ثلثة ذكرها المصنف واشار الى الاول بقوله فمن قوله على
عشرة الا ثلثة لانخ اما ان اطلق العشر على السبعة فمن قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا ومؤيدا عليه ومجازا
عن السبعة فهو كما قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما بين ان الحكم المذكور
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا
المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر
وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر والتخصيص او اطلق العشر على عشرة افراد له ثم اخرج ثلثة
بعد الحكم وهذا ناقض ظاهرا وكذا بعد القول بالاظنه مذهب احدا واجيح ثلثة قبله اي قبل الحكم ثم حكم على
الباقي ويكون المراد بعشرة معناها اي عشر افراد فتساوي السبعة والثلثة معا انه اخرج منها ثلثة حتى بقيت
سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة او اطلق عشرة الا ثلثة
على السبعة حتى وضع لها اسما مفردا وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة فكانه قال على الا سبعة
فحصل ثلثة مذاهب ولا بد في دفع التناقض عن احد هذه المذاهب لانه ان عشر واسند اليه فالتناقض
ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد العشرة ولا يسند اليه فان لم يرد العشر فان اريد بها السبعة فهو
الاول وان لم يرد السبعة وهي مدلوله فيكون مدلوله بالمركب وهو الثالث وان اريد العشرة ولم يسند اليه وهو

خلاف التخصيص

الثاني

الثاني فعلى المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد التنبا اي بعد المستثنى ففي
قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والتنبا بثلثة والباقي في صدر الكلام المستثنى سبعة فكانه
تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من اول العشرة ثم حكم
على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي والاثبات
ولما فرغ من الجمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يفرق بينهما فقال
الا ان على المذهب الاخير يكون الاستثناء فيما اذا كان المستثنى عددا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له
على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالقليل اي كتخصيص
الحكم بالاسم العلم في نفي الحكم عما عداه وفي غير العدد اي نحو جاءني القوم الا زيدا يكون الاستثناء كالتخصيص
بالوصف اي كتخصيص الحكم بالاسم الذي هو الوصف في نفي الحكم عما عداه كانه قال جاءني غير زيد فقوله غير زيد
صفة وليس المراد تخصيص العام بالاخراج باسم العلم وباسم الصفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى
منه غير علم اي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني وهو المراد بالعشرة عشرة اول والاخراج قبل الحكم يكون
الاستثناء اكد في دلالته على كون الحكم للمستثنى مخالفا لحكم الصدر من هذا اي من التخصيص بالعلم والوصف في نفي
الحكم عما عداهما للقدر المجموع او لانه اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشبه الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر الاول بخلاف جاءني غير زيد وعلى المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى
منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم بخلاف المذهب
الثاني فانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي ولا حكم الا عليه حجته اي
حجة المذهب الاول ان وجوه التكلم مع عدم حكمه اي انزه الثابت به في البعض شايع مستفيض كالتخصيص
فان العام المخصوص منه البعض يمنع الحكم في القدر المخصوص فاما عدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول
بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه وههنا ثبت التكلم بالكل وبعقد الكلام في نفسه الا انه منع الحكم في القدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وان اجماعهم اي اجماع اهل العربية على انه اي الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس وهذا يدل على ان الاستثناء يدل على ان الحكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لان حكم
المسكوت عنه وارد لولا ذكر وهو عدم الاستثناء بطريق المعارضة وانبانه كلها مخالف لحكم الصدر لما كان كلمة
التوحيد كلها توحيدا لما لانه اثبات ما يلزم منه نفي الالوهية عما سواه والتوحيد اثبات الالوهية
لله تعالى ونفيها عما سواه فان قيل لو كان المراد في المثال المذكور من العشر البعض اي السبعة كما هو المذهب الاول
يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
او يلزم التسلسل لئن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما يراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا
النصف مستثنى من النصف فعلم ان لم يخرج المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو

الى جعل المستثنى من حكم المستثنى منه فان حكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه مع الوجوه

الألوكة
www.alukah.net

المال فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب هكذا قال المصنف ولكن الربع مستثنى حاله اورد ابن الحاجب غير ما ذكره المصنف لانه قال في المختصر لنا ان الاول غير مسيغ للقطع بان من قال استثنيت الجارية الا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها هذا ذكر ابن الحاجب ومراده ان من قال استثنيت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل اذ استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بالربع الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهلم جرا قال المصنف وفي الجواب الذي خطر ببالي بدوقوله قلنا سواي الاستثناء بيان ان المراد بالبعض المعنى المتناول هو البعض لان المتناول هو البعض المعنى اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لان المراد فيكون استثناء النصف من الكل وحاصل هذا الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانا نلتزم لو كان النصف مستثنى من المراد وهو نصفها وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها وفي نظر لان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله وبحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض افراد المعنى الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا وههنا يلزم ذلك لانه عنى بالجارية نصفها مجازا واضع النصف باعتبار انها يتناول الكل باعتبار الوضع والجواب عن الدليل الثاني على المذهب الاول فاجاب عن الاول بان وصف الكل الخ بقوله ان العشرة لفظ خاص بالعدد المعين بمنزلة العلم الذي هو لفظ عام كالمسلمين فكما يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ومراده ان القول بان الاستثناء يعد بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه البعض ليس بمانع في كل صور الاستثناء فانه لا يصح فيما اذا كان المستثنى اسم علم خاص وفيه نظر لجواز ارادة البعض بطريق المجاز في باب اطلاق اسم الكل على الجزء وهو سائغ شائع ولو صح الاول فالاصل عدمه لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد به الكل ويكون تعلق الكل بعد اخراج البعض ولكن هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وفي جعله جوابا عن دليله تكلف واجاب عن الثاني بقوله وقولهم هو نفي الاثبات نفي وبالعكس ممنوع لما حققه والمراد من الاستثناء انه لم يحكم عليه اي على المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر قال المصنف فما حملنا قولهم على المجاز الا لما اطبقنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان القائل بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائل بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت وطريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كما يحقق الحكم بخلاف حكم الصدر انتفى حكم الصدر من

غير عكس فعبروا عنه اسفا بحكم الصدر بالحكم بخلاف حكم الصدر بغير اعم الاعم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس ثم ذكر دليلين ثم ذكر دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور سلبا ان القول بجواز الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور منها هذا الحديث فان الاستثناء فيه لا يجوز ان يكون اثباتا والا كان من النفي نفيا لكون لا صلوة بغير طهور لانه نكرة في سياق النفي ولو كان الاستثناء هنا نفيا لما قبل اداته وانبتا لما بعدها يلزم صحة كل صلوة بغير طهور ثابتة فيصح كل صلوة بغير طهور ثابتة لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل للزوم الخلف لان الاخير كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وفيه نظر لان مثل قولنا اكرم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم والقول بعموم النكرة الموصوفة ممنوع عند كثير من الحنفية والقابل بعمومها لا يشترط في العموم الاستغراق والى الثاني يذهب ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وذكر للمفرد فيكون لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموصوف في قوة الايجاب الكلي بالعدول المحمول فيكون المعنى كل واحدة من افراد الصلوة غير جائز الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ كونه يتعلق بالبعض لزوم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افرادها فيكون المعنى كل واحدة من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما ذكرنا والجواب على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض الافراد حتى يلزم ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف وهو الجواز وح لا يلزم جواز كل صلوة مقصورة بالطهور وعلى هذا فهو بطهور حال وعلى الدليل الاول ضرورة فان قلت اذا كان المصنف قائلا بعموم النكرة الموصوفة وذكر في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان لا يجالس كل عالم فليزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز واما جواز مجالسة كل عالم فانما هو بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وقوله وما كان لموسى ان يقتل موسى الا خطأ يوجب ان لا يقتل موسى وما كان له ان يقتل عبدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذا ان الرمي بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة نابية بها وهذا دليل نقوله بالاول وهو في دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل وقيد نظر ان التخصيص يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال كون الاستثناء منقطعا بقرينة تدل عليه والوجه في الآية ان يقال ان خطأ منصوب على انه مفعول له اي ما ينبغي ان يقتل مؤمنا لعلة من العلل الا للخطأ ويجوز ان يكون حالا اي في حال من الاحوال الا في حال الخطأ او صفة للمصدر اي الا قتلا خطأ ويكون الاستثناء مفرغا فيكون متصلا واجاب عن دليله الثالث بقوله واما كلمة النوع فهي فلان يحظر الكفار كانوا اشركوا صوابه فدل اشركوا وفي عمومه وجود الآلهة ثابت فسبق قوله الا الآلهة الا اسم لنفي الغير فيلزم منه وجود مغاير اسلم على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانا يلزم

وجوه ثم على المذهب بطريق الاستثناء لانه لما ذكر الآله ثم اخرج منه الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون
اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه ونرجع وصلا ثم بطريق الاستثناء وان كان مدلول اللفظ
محرم الان محل الخلاف هو احتمال كون الاستثناء من النفي اثباتا وبتوبته بطريق الاشارة في هذا الاصول لا بوجب
الطرق الانتقائية مثل الاصول الا بطهو قلم وجوه ثم بطريق الاشارة ليس الا عترافا لمذهب الخصم فانه
لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون سوق الكلام لاجله وانما يدعي انه مدلول اللفظ و
يلزم وجوه ثم ضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وذلك لانه لما كان ثابتا
في عقولهم وجعل الآله فيلزم من نفي غير وجوه ضرورة وذلك لان تقدير على هذا المذهب لا الآله غيره الله موجود
فيكون كالتخصيص بالوصف ولا دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا ولا دلالة للكلام على وجوه ثم منطوقا
ولا مفهوما بل ضرورة ووجوه ثم بطريق الضرورة على الوجه المذكور لا يقتضي الا يصير الرهري الثاني للصان
مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع لغير جنس الامر على الامر الاعلى فحكم باسلامه علانا بظاهر قولهم صلم
اثبت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا الآله الا الله الحديث وما قبل عليه اي على المذهب الاخير القاير
ابن الحاجب وغيره ان المذهب الثالث بوجوه ثلثة اثنان الى الاول بقوله انه لم يعهد في العربية مركب
من ثلثة وهما كذلك وهي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى وانما عهد لفظ مركب عرجلتها لبعلبك
والامر كب اعرب في وسطه وهو غير مضاف ضعيف الثاني لان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه
محذوف والآله الا استثناء معناه الا فلان والمفرد لا يقصد منه الدلالة على جزء معناه الثالث ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج ما كان لولاه لوجب دخوله تحت الكلام فيقتضي ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يصح هذا
المعنى الرابع انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها واتلف المصنف
الى حمل الوجه الاول ونقضه ومنعه على وجه بنوع باني الوجوه بقوله اذ ليس المراد انه مركب موضوع
بوضع شخصي مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة فيكون وضعا كليا فان الوضع على
نوعين وضع جزئي كوضع اللغات او وضع كلي كالاوضاع التصريفية المستفادة من المركبات فان الاوضاع
الجزئية سماها انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة كلفظ انسان
وصيوله ذي نطق فان كلا منها يقوم مقام الآخر وايضا منقوض بقولي عبد الله فانه مركب من ثلث
كلمات مع انها في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره لكن في الاوضاع الكلية لانه لم يعهد في العربية
ان معنى المركب من ثلث كلمات والاعراب في وسطه يطابق معنى الكلمة الواحدة كلفظ الانسان
وصيوله ذي نطق فان كلا منها يقوم مقام الآخر وايضا منقوض بقولي عبد الله فانه مركب من ثلث كلمات
والاعراب في وسطه وجميع المركبات موضوعة بالوضع الكلي على انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس
ووصف بما يختص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كتجاب المركب من اكثر من كلمتين ويكون

الاعراب في وسطه ويكون الجزء آية دلالة على معانيها الافرادية لا نها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة
حتى يكون كسائر المفردات جزء من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة
عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه منطلق ولكن فيما ذكر يطرد اسما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما
النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع للزم التسمية بمثله اسما فصاعدا مستنكر وخروج عن كلام العرب لكن
اذا جعلت اسما واصدا على طريقة حضرموت واما اذا جعلت غير مركبة بل مشورة مثل اسماء العدد
فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بنا بط شر وبرق نحره وكما لو سمي بزيد
منطلق وبنيت من السعة واما الجمع فغير مفيد هنا لان محل القول بان المجموع موضوع للسبعة بالوضع
النوعي للعدد الناقص ولا يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين للزم المفرات التي استعمله في معانيها
الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلثة عشر افراد وحكم باتباعها وهو التناقض
* او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بعد اخراج الثلثة وهو
المذهب الثاني وايضا منقوض بقولي عبد الله هذا ايضا مدفوع لان ابن الحاجب قد احترز عنه بقوله
ولا يقرب الجزء الاول وهو غير مضاف وهذا المذهب الثالث هو المشهور بين علمائنا وبعضهم اي بعض المتاخرين
كالامام ابي زيد وشيخ الاسلام وشمس الائمة ما لوا الى الاستثناء الغير الحقيقي الى المذهب الثاني وهو انه
اخراج قبل الحكم تم الحكم على الباقي وقد فهم منهم هذا الميل الى الثاني وانا لم يصر احد من هذا المذهب من قولهم في
كلمة التوحيد ان اثبات الآله بالاشارة فهم من ذكر ان مذهبهم هذا لانه على المذهب الاخير وهو ان العشرة
الا ثلثة موضوعة للسبعة كالتخصيص بالوصف فصار كقولنا لا الآله غيره الله موجود ومع لا يقولون به الى التخصيص
بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوه ثم بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس
هذا الثالث بل شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم
هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير
الحقيقي هو الثاني حكم العرف بمعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر
بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة وجوه
الثالث لانه يفيد اصلا وهذا اي القول بان الاستثناء الغير الحقيقي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة
مناسب للاجماعات الاربعة الاول قولنا لما قال علماؤنا البيان ان الاستثناء وضع لنفي الثاني بمعنى انه
يشارك المستثنى في الحكم غير من اول المستثنى منه والتخصيص يفهم منه اي من قولهم هذا وهو اثبات الحكم للمستثنى
ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني قوله ولما قال اهل اللغة انه اخراج للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث
قوله وتكلم الباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي عن الاول بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر
المستثنى والرابع قوله ومن النفي اثبات وبالعكس فكونه اخراجا من الاولاد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا

الألوكة
www.alukah.net

وانبانا بالاشارة لا بالقصد والعبارة وفي العلائي ذهبوا الى المذهب الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا وهم ملك الاخمسين لاخذ فعلى المذهب الثالث بوكقوله ان كان فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له علي غير الا ثلثة لا يلزمه شئ على المذهب لان خبر كانه قال ليس له علي بسبعة مسلمة تسترط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا اي يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا ما ثبت بنا اي بالصيغة ضمنا اي تبعا وحكما لانه اي للاستثناء تصرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ فلا يعمل فيما ثبت حكما وضمنا فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار بان قال وكلتك بالخصومة لا بالاقرار لجواز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قام مقامه اي للمر الوكيل قام مقام الموكل لانه اي للمر الاقرار من الخصومة ويدخل فيها قصدا فيكون نائبا بالوكالة ضمنا فله استثنى اي فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا ان ينقض الوكالة قال المصنف استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة وتجوز ان يكون متصلا ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب بجاز للمر الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيتناول الاقرار والانكار قصدا فيصح الاستثناء اي استثناء الاقرار موصولا او مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تقدير نظرا الى الحقيقة اللغوية التي هي الخصومة لا الى الحقيقة الشرعية التي هي مطلق الجواب لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا وموصولا ايضا ولو قال في جابر الانكار بان قال وكلتك بالخصومة الا في الانكار فقبل لا يصح لما فيه من تعطيل اللفظ من حقيقته اعني المنازعة والانكار وعن مجاز اعني مطلق الجواب قابضا على الحالين بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل لانه قصد مجاز واستثنى بعض افراد المجاز نظرا الى عموم المجاز ولا يأتي هذا على الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس بتقرير لما بطل ابطال لها قال المصنف اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لان الدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بدلالة استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها وهذا ما خطر ببالي وفيه نظر لان الاقرار ثبت ضمنا وان لم تثبت قصدا وح لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاولى ان يقال الاقرار ثبت تبعا للانكار عندهما فاذا استثنى الانكار يلزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الكل من الكل مسلمة الاستثناء تقتضي ان كان المستثنى بعض المستثنى منه وسقط ان لم يكن بعضه والثاني مجاز اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ اي لفظ الاستثناء مجاز للمر تلك الصيغة نحو الا واخواتها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع ولفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة ولفظ الاستثناء والمستثنى

حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع وقد اورد اصحابنا قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن الدخول تحت ذكر في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقوله غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني لم يكن داخلا فيه لكن لا يخرج عن عموم ذكر الحكم وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهذا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر فيكون منقطعا كما بيناه وفيه نظر فجواز ان يكون المراد الفاسقون الثبات والدوام على الفسق فح يجوز الاتصال ولا وجه للانقطاع وجعله فح من الاسلام وغير منقطعا لان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عن قام به الفسق والتائب ليس بفاسق كذا ذكر لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيدخل التائب في الفاسق لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عن كان فاسقا في الزمان الماضي واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير الاتصال ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك في دخول التائبين فيهم ومخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بنا على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق وجوابه انه لا فائدة في الاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم هنا فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة سلمنا ان التائب غير داخل في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون ولكن لم لا يجوز ان يكون داخلا في الضمير المستتر فيه العائد الى اولئك ومخرجين عن حكم الفسق وكذلك زيد داخل في الضمير المستتر فيه العائد الى اولئك ومخرجين عن حكم الفسق وكذلك زيد داخل في الضمير المستتر في منطلقون وخارج عن حكم الانطلاق وهو اقرب وعلى اسم الفاعل فيه اظهر كما في قولك انطلق القوم الا زيدا قال المصنف ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان لم يشهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا الآية ثم قال واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما فقد جمعوا بين الاخبين الا ما قد سلف اي لكن ما مضى معفو فان الجمع بين الاخبين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاخبين لكونه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه معفو بدليل قوله تعالى انه كان غفورا مسئلة الاستثناء باطل سواء كان مثل المستثنى منه او اكثر لعدم الفائدة واصحابنا قيدوه بلفظ او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا ثمانية لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيدي لهم سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو كانت العود منصرفا الى الكل عند الشافعي له لا خلاف في جواز عوده الى الجميع والى الاخير خاصة

الألوكة
www.alukah.net

وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق وعندنا الى قرب لقربه واتصاله به اى بالاستثناء وانقطاعه عما سواه من الجمل السابقة باعتبار حكمه وان اتصل به باعتبار لفظه واسم اشارة وكمل ان يكون قولها وانقطاعه دليلا اى بمعنى ان الاقرب بسبب انقطاعه بصير بمنزلة حايل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة والحق فلا يتحقق الاتصال الذى يلوح بشرط الاستثناء ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة لانه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابد من مغير فيفقد الضرورة بقدر الحاجة والضرورة تندفع بتوقف جملة فلا يتجاوز الى الاكثر والمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام ويجوز ان تنبعها من جانب الاستثناء وبيان عود الاستثناء الى ما قبله انما يلوح ان عرف استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخير فبالاتفاق فلا ضرورة فى عوده الى غيرها فان قلت الواو للعطف والتشريك فيفيد استشراك الجملة فى الاستثناء فاجاب عنه بقوله على انه لاشركة فى عطف الجملة فى الحكم كما سبق من ان القرآن فى النظم لا يوجب القرآن فى الحكم فان قولك قعد زيد وقام بكر لا تشركة فى القعود والقيام وانما الشركة بينهما فى الحصول فى الاستثناء اولى ان لا يكون بينهما شركة فى الحكم لانه تغيير للكلام لا حكم له وصرفه اى صرف الشافعى به الاستثناء اوصرف الاستثناء فى الجملة الحنفية كاية القذف وهى قوله فاجلدوهم ولا تقبلوا اولئك هم الفاسقون فى غاية البعد لان فاجلدوا ولا تقبلوا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار ديانة لحال القاذفين والاستثناء مصروف الى اولئك قال المصنف قطع الشافعى به فى قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا على ولا تقبلوا وان كانت جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف لبيان حال القاذفين غير صالحة للزجر يكون جزاء للقذف ولا تقبلوا جملة فعلية صالحة ان يكون جزاء للقذف لما بينهما من الاشتراك فى الحكم وجعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا الى قوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا ايضا حتى لا يسقط الحد بالتوبة وبسقط عدم قبول الشهادة والفسق بالتوبة انتهى وانما عد الشافعى حكم الزجر الشنيع وهو عدم قبول شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط الجلد عنه فلزم ورود ذكر يتعلق الاستثناء بالاخير وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا بدا الشافعى به قطعه عنه لانه ليس من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه قد يلزم على الامام اقامته لو حده فعل وانما لم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق المقذوف وذلك يسقط بعفوه ولم يصرف الاستثناء عن الجلد لان صرفه الى الكل عنده ليس بقطع بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام دليل او ظهور مانع على ان المستثنى هو الفسق تابوا واصلحوا وهى جملة الاصطلاحية الاستحلال وطلب العفو المقذوف وعند وقوع العفو يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل وعطف واولئك على ولا تقبلوا ووجه كما ذكرنا قبل ولا يجوز ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوم

صغيره

الجمل

وردها

الاصطلاح

لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر بالفاء ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه تغير الصيغة عن ان يصير بقاء واما انه بيان فلان الكلام كان كذلك عند الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار والشرط ظهر ان هذا المختار مذهب الامام السرخسى رضى الله عنه الى انه بيان تبديل لغير مقتضى انتهى حق تزول العتق فى محله واستقر ان فيه وان يكون علة للحكم والشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل عين وقد مر ذكر الشرط فى فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر فى قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد بيع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقى فكانه بعت نصف العبد بالف ولو قال بعت منك هذا العبد بالف على ان لى نصفه فقوله على ان نصفه شرط لما سبق من ان كلمة على يستعمل فى الشرط يقع البيع على النصف بحصته فكانه يدخل فى البيع لفائدة تصحيح التسمية ثم يخرج وقال فخر الاسلام ان كلامهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المآل والتعليق بالشرط يمنع انعقاد فى الحال لا فى المآل ولا يفسد البيع بهذا الشرط ولانه كان لا يقتضيه العقد لانه بالعتق ليس بيعا ولبس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع فصل فى باب وهو النسخ والبحث هنا فى تعريفه وجوازه وحكمه وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو فى اللغة يقال لمعنيين للازالة نسخت الشمس الظل اى ازالته اى نقلت ما فيه من كتاب آخر وهو فى الاصطلاح ان يرد دليل شرعى حال كونه متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم وذلك الدليل هو الكتاب والسنة سواء كانت السنة قولا او فعلا او الاجماع والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به على ما قالوا لخروج التخصيص لانه لا يجب ان يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والحل الا خلافه مما بنا فيه لان الحل للمتاعين كالصوم والصلوة والحل بالحكم عائد على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا والا فالحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع تاخره وعدمه والمراد بالمصدر هنا المصدر من المبنى للفاعل اى كونه ناسخا لا من المبنى للمفعول اى كونه منسوخا وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متاخر وما كان الشارع بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثانى بيانا محضا لمدة الحكم فى حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا لا موقتا بوقت كان البقاء اصلا عندنا فجعلنا الثانى مؤخرا عن مدته فالثانى يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا كالفعل بيانا للاجمل فى حقه لان المفعول ميت باجله ورفعنا تبديلا وهو النسخ فى احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم باطل عقلا وقد

وجوازه

والنقل بعال

بسحر الكتاب

والحرة

عالما

الألوكة
www.alukah.net

انكر بعض المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم لانه كان المراد انه الشرائع الماضية لم يرتفع بشريعة محمد صلعم وتلك الشرائع باقية ولكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى وانما اراد وا ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة الناسخة اذ ثبت في القرآن موسى وعيسى عليهما السلام يبشران بشرع محمد عليه واوجب الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لم يكن الثاني ناسخا قال المصنف ونحن نقول لله در اسماء سنخا بعقولهم ما ننسخ عزامة وفيه نظر لانه لا نزاع في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود النص بمقتضى حكما كان اما بمقتضى بعض سابق غير دال على التوقيت بل دال على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولا شك ان قولهم ما ننسخ من آية الآية انما ذكر لبيان الجواب انا لانهم ان بشروا بموسى وعيسى عليهما السلام فشرع النبي صلعم واتباعهما الرجوع يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقررا او مبدلا للبعض بدل من مطلقه يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا اما النقل من كتابهم ومن ينبغي في التورية تمسكوا بالسبب اي بالعبادة فيها والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قابلية بالفصل بين السبب وغيره واما دعوا نقله تواترا ويدعوا النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيحة قبل صوابه هذه الدعوى غير صحيحة لوجوه التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام فلا تواتر ولا وقوف على كتابهم على انه لم يبق في زمان بخت نصر عدد البهول عدد يكون اخبارهم تواترا واخبر بتابيد شريعة موسى عم مما افتراه الراوندي لتعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلعم ولو وضح ذلك لاشتهر معارضته به مع حرصهم على دفع رسالة محمد صلعم واما العقل فلانه يوصف بكونه الشيء مامورا به ومنهيا عنه بكونه حسنا وقبيحا لذاته ولانه يوصف البداء والجهل بالعواقب وذكر ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية اولا ظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيكون بداء وجهلا ولنا الدليل على ثبوت النسخ ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه وحل الجزاء الحوا لانها خلقت من جنبه له اي لآدم عليه لم يكن احدهم نسخا في غير شريعته وهذه الاحكام ولم كانت جارية بالاباحة لا صلية لكنها ثابتة بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرضا يكون نسخا ولكن هذا لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه والامر الامر للوجوب للابقاء وانما يوان البقاء بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين اي الامر والنهي بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وان قولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مستدل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي صلعم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا يكون حجة وهذا قول باطل وانما قيد بزمن النبي عليه لان بوفاته صلعم احتمل ان يقع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي صلعم قطعية موبدة والجواب عن هذا الاستدلال اما بالتزام الاصحاب فعمل هذا الاستصحاب عليهم

اي في كل صورة من الاستصحاب علم انه لم يشرع الحكم فيها فلما نزل عليه صلعم وثبوته بالنص وتقاوم بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل يعين اذ لو نزل ليبين صلعم فلما لم يبين علم انه لم ينزل فثبت هذا الاستصحاب يكون حجة واما بان النص يدل على شريعة موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ ولا يكون رجحا بالاستصحاب بل بالنص فيندفع التعارض المذكور ويكون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول قال المصنف قد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان وهما ما ذكرنا الان لكن النظر على جواب صحيح الاسلام عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه وهو قابل بان الاستصحاب ليس بحجة فكون الاستصحاب حجة في تلك الصورة يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قابل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا لوجه يرد عليه وفي هذا اي في النسخ حكم بالغة كالاحياء ثم الاماتة وايضا يحسن الشيء ويقبحه في زمانين واما محله اي محل الحكم فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وجوب الايمان وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاضافات كالامور الماضية والى حضرة او المستقبلة ما يوجد في سنخه الى الذي او جهل خلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام واما ان يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية ثم هذا المحتمل اما ان لحقه تابيد وهو دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهذا كان المقيد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وهم فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وانما جعلنا من امثلة الاحكام الشرعية مع انه من قبيل الاخبار لانه حكم يوجب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالتهاني ونحوها وقوله صلعم الجهاد ماض الى يوم القيمة او لحقه تابيد دلالة لا نصا كالشرائع التي قبض عليها النبي صلعم فانها موبدة دلالة انه خاتم النبيين او لحقه تابيد فان قلت فقد تستعمل صيغ التابيد في الكتاب الكريم فيجوز ان يكون الحكم تابيد ويفهم منه الدوام ويكون مرادا الله تعالى طول الزمان فين دليله سنى انتهاءه فيكون نسخا في حقنا فاجاب عنه بقوله فان النسخ قبل تمام الوقت وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة بداء ويلزم على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قبل الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قبل الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه لانه لا يزيل دلالة على تراخيات الزمان على دلالة فوات صوم غد ويوم قابل للنسخ ولا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا نسخ فانه يجوز ان يكون الواجب غير زمان الوجوب وذكر ان قولهم صوموا ابدا يدل على ان صوم كل شهر غير شهور رمضان الى الواجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعض عدم استمراره منتاقضا له او يكون الحكم مطلقا عنها اي عن التابيد والتوقيت والمناسب له فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط وهو حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت واما النسخ فالتمكن من الاعتقاد كما في الاخبار

الابد

التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح النسخ قبل الفعل للامر المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه صلوات الله وسلامه امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اى في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد فقط فانه يصح لئلا يكون قربة مقصودة كالمتشابه وهو اى الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فانه يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وجه قول ابراهيم عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام اى قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض لانه عليه السلام امر بذبح الولد لكونه حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء لا يكون عن المامور به وليس المامور به مقدمات الذبح والالم يحصل الا بالفداء لانه فداء لها ولانه لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة استغنا له بتلك المقدمات وافراده على الفضل وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما نسخ قبل الفعل فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية واما ما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيأ التحم عقيب القطع فغير معتد به على انه على خلاف العادة والظاهر وغير معتد به ولو كان كذلك لما احتيج ذلك الى الفداء والظاهر ان هذا النسخ ليس في حق قبل النسخ قبل الفعل فلانه التمكن عن الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه عدم تمكن من الفعل وانما امتنع لمانع خارجي واما كون النسخ قبل الفعل كما قال المصنف وكل نسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذلك قال الامام كل نسخ واقع فهو متعلق بمقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعطف على مقدم سابق فيكون في انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي وقت يتصل الامر به ما يتسع لفعل المامور به وقبل ان يأتي بشيء وجزئيته ام لا كما لو قال لحجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج لا تحجوا ولا تصوموا فعند البعض نسخ وعند البعض ليس بنسخ اذ لا وقع هنا ولا بيان للانتهاء فان الاستحالة لا يكون نسخا لان الاستحالة لا يكون الا بعد تقرير الاصل على ما كان ولو كان ذبح الولد مرتفعا بمجيء الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف وهو ذبح الشاة مقام الاصل لم يتحقق المامور به حتى يلزم المعصية والاثم والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديت نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين اي القول بان الذبح نسخ وعلى القول بانه ليس بنسخ ثم ذكر اشكالا على مذهبهم قال ان ذبحه ليس بنسخ بقوله عليه السلام فان قبل الامر بالفداء وهو الخلف حرم الاصل وهو ذبح الولد بعد وجوبه فيكون نسخا قلنا لما قام الغير مقام عاد الحرمة الاصلية بمعنى حرمة ذبح الولد ثابتة بالاصل وليست حكما شرعيا وقد زال التمكن بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون ذلك نسخا واما النسخ فهو اما الكتاب او السنة او القياس على ما بأتي من شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه والاجماع لانه لم يكن في حيوة النبي صلعم بكونه بأب

الحمد من رضي الله عنه وارضاه

السنة لانه منسوخ ببيان الزايد وان كان بعد فلا نسخ اى بعد النبي صلعم للقرآن احكام مؤبدة بانقطاع الوحي ولكن لا يشكل ان هذا يحتمل بالاحكام المنصوصة وانما سقط نصيب المؤلفة لسقوط سببه بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضه وكذلك انما ثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بناء على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة او بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوين والجمهور على ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي صلعم والاظهر بعده لاستلزام امر اجماعهم بالاجماع بان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر ناسخ له والا يكن لصدور ذلك وجوز ايضا اجماع مخالف للمنصوص ولا يكون خطأ بل يكون ناسخا للمنصوص وذكر بان يستند الاجماع الى نص راجح على النص الاول الذي لا اجماع ناسخ له ولا يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لجواز ان لا يعلم تراخي ذلك النص ولا يصح جعله ناسخا خلافا للاجماع المبني عليه فانه متراخ عنه لامحالة فيصح ان يكون ناسخا فيكون هذا باعتبار القسمة العقلية اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او نسخ الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رح بفساد الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة دونه اي دون الكتاب وهو ايضا يدل على عدم جواز نسخ بالسنة من وجهين احدهما ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وبانها انه قال نات والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا ما اتى به الله وهو القرآن وقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله فني جواز التبديل عنه صلعم والنسخ تبديل فسقى جواز منه صلعم وهو المطلوب وقوله صلعم يكثر لكم الاحاديث من بعدي اذا روي صوا به فاذا جاءكم ما لا يوافق هذا في الحديث لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وغيره فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ويدل على انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالفت ما زعمت انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذبته ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى بان لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب واصح بعض اصحابنا لهم على جواز نسخ الكتاب بالسنة بان نسخ قوله تعالى كتب الله عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله صلعم لا وصية لوارث واصح بعضهم بان قوله تعالى والذين يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله صلعم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا الاحتجاج فاسد واستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية نسخت بآية المواريث اذ في الاول فوضها الى الناس ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم لعلمه بحال العباد وعجزهم عن معرفة مقادير ولا الى هذا الى الابصار الذي فوض الى العباد فتولاه بنفسه اشار بقوله تعالى توصيكم وقال صلعم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان القائل قوله فلا وصية منعوبان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني

www.alukah.net

بقوله والان عمرو قال لنذر الرجع فيتلى في كتاب الله فقوله تعالى فاسكوهن لم ينسخ بقوله صلعم الثيب بالثيب
بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وهذا مما تلى في كتاب الله تعالى
فنسخ تلاوته وبقي حكمه والحجة الصحيحة على جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس بعد ابطال احتجاجهم على
ذلك انه صلعم حين كان بمكة يصلي الى الكعبة والذي انه كان بالكتاب او بالسنة وبعد ما قدم المدينة كان
الى بيت المقدس سنة عشر شهرا فالاول وهو انه يصلي بمكة الى الكعبة لنزكان بالكتاب بنسخ بالسنة والثاني كان
بالسنة اذ ليس هذا في الكتاب ثم نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره المسجد الحرام قال المصنف فنسخ
السنة بالكتاب متفق واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وفيه نظر لانه لا دليل على
كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة غير انه غير متلو في الكتاب وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة
قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او بالسنة مع انه غير معلوم القول للقطع بان
آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فكل واحد منهما مشكوك قال
المصنف وحديث عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله تعالى وقالت عائشة رض ما قبض رسول الله صلعم
حتى اباح الله تعالى النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لانا لا نمنع
ان الكتاب ينسخ بخبر الواحد عن انه لا يجوز هنا وانما هو مجمل احتمال الراوي وغير نقل حديث في ذلك وايضا
قولها حتى اباح الله له فان النسخ كان بالكتاب وقبل نزول قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن
وايضا حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله من بعد من تمام تبديل الزوجة المطلقة بتناول
الابد ولانه بعث صلعم مبينا مجازا له صلعم بيان ما في حكم الكتاب بوحي غير متلو وهو الحديث فيجوز نسخ
الكتاب بالسنة ويجوز لان يبين انه بوحي متلو من حكم ثبت بوحي غير متلو فيجوز نسخ السنة بالكتاب به
اجاب عن استدلال الشافعي بقوله وفي ثانيات تخيير منا اي تخيير فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم
وان سلم هذا اي ان سلم ان المراد التخيير من حيث النظم فالسنة لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية كما كانت لكنها انما ينسخ حكم لا نظمه وهما اي الكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان والكتاب
راجح في النظم بان نظمه معجز ومثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وايضا الافاضل في القرآن
حتى يكون بعضه جوابا من بعض تم اجاب عن قوله قبل ما يكون لي بقوله وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة
من تلقاء نفسه صلعم حين يكون هو المبدل لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فالمبدل هو الله او الملك وهو الظاهر
في الوحي وعدم تبديله فظه بان يضع مكان ما انزله وذلك لا يدل على تبديل الحكم ويعلم منه جواب
ان الضمير في قوله تعالى ان هو للقرآن والسنة جميعا من عنده وكذلك اجتهاده صلعم ليس عن تلقاء نفسه
لانه راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له صلعم في الاجتهاد من غير تقرير على الخطأ ثم اجاب عن قوله
فاعرضوه بقوله صلعم فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني بدل قوله
فاذا روي لكم عني حديث والشيخ والبيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وهذا مما تلي في كتاب الله تعالى
حبوته فيفهم منه انه لا يكون تلك الكثرة قبلها وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
وان هو تصدق بتفق ان الكل من عند الله ومن يكذب بطعن في الكل والا يعتبر بالطعن الباطل
وفي ما ذكرنا اعلام منزلة الرسول صلعم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية
للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة عامة وقوله عائشة رض ما قبض صلعم ونسخ السنة بالكتاب
لنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله صلعم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اسبق عندنا لانه في ابتداء
الاسلام كان من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يعد الا بالمثل
او الاخف لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية فلنا الاسبق قد يكون خبر الآحاد فيه فصل الخطاب مسئلة لا ينسخ المتواتر
بالآحاد لان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يحتمل المظنون وينسخ المتواتر بالمشهور لانه من جنسه انه
بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر والآحاد وهو
المشهور واما المنسوخ اي منسوخ الكتاب اذ السنة ليست حرا لوحي المتلو حتى يكون منسوخه التلاوة وانما
يجري النسخ في حكمها هو اما الحكم والتلاوة معا قالوا او قد يوقف اي الحكم والتلاوة بموت العلماء او بالانساء
اي باذهاب الله العلم من قلوبهم ونسب المال بالحكم حقيقة لانه قايم بذات الله تعالى لا يرتفع اصلا وانما المراد العلم
بالحكم كالعلم بوجوب الحكم ونحوه وفيه نظر لان الحكم علم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت ولذلك قال قالوا
واحال ذلك الى عمى مصحف ابرصهم علمه والانساء للقول الذي كان في زمن النبي صلعم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله الا استثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن عباءة على ما روي لنزول الاحزاب كانت
بعد سورة البقرة واما بعد وفاته فلا انساء لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط
واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فاسكوهن
في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائر كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوها ونسخ قراءة
ابن مسعود رض وهي ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه والمراد حكمه اي حكم النص على قسمين على ما مر
يتعلق بعضاء والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة الجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر
واما وصف الحكم لا نفس الحكم والتلاوة والاختلاف في العبادات المستقلة في انها ليست نسخا وقبل الجواب
سادسة خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها بقوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى ولانه حكم شرعي وهو النسخ وجوابه انه لا يبطل الشرعي وهو وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما
يبطل كونها وسطى وهو ليس حكما شرعيا وانما هو امر عقلي وانما الخلاف في العبادات غير مستقلة وقد اختلفوا

الألوكة
www.alukah.net

ان الزيادة على النص نسخ اولا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او بزيادة شرط كالايمان
في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كالوقال في المعلوفة زكوا بعد قوله في السائمة زكوا ويفهم منه انه لا زكوة في المعلوفة
وهي الزيادة على النص نسخ عندنا وجب استثناء الثالث اذ لا يقول بالمفهوم قال المصنف اعلم ان في المحصول واصول
ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكروا ان الخلاف
في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عندابي حنيفة رح فاقول يجب استثناء الثالث اذا الزيادة ما يرفع
مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عندابي حنيفة رح بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وفيه نظر لما عرف من عادة
ابن الحاجب الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى على ما قاله ابن الحاجب الخلاف في كل واحد
من هذه الثلثة وعند الشافعي رح نسخ مطلقا سواء كانت الزيادة بزيادة شرط او جزء او زيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وقيل الزيادة نسخ في الثالث اي في الزيادة التي يرفع مفهوم المخالفة وقيل نسخ لم يغيرت الزيادة
الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الحجر وزيادة عشرين على ثمانين في حد
القذف وزيادة التحيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد مع اليمين كان في الكتاب التخيير بين اثنين
شهادة رجلين او رجل وامرتين وزاد الشافعي رح امرأتان وهو الشاهد ويمين المدعي وكما يقال صم او اعتق
او اطعم لكن الاخيرين اي زيادة العشرين في حد القذف وزيادة التخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين
لا يستقيمان على هذا التفسير وهو انه لو غيرت الزيادة الاصل بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
والا سيناف لانه لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين ولا يجب اعادة الثمانين وكذا في المثال
الثالث لو اتى باحد الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من وجوب شئ آخر عليه بخلاف المثال الاول
فانه مستقيم لانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة واعترض المصنف على ابن الحاجب بعد المؤاخذة
ليست بواردة عليه لانه ما فسر التغيير بما فسره المصنف لانه قال لم يغيرته اي الزيادة حتى صار وجوده كالعدم
شرعا وسيقيم على هذا التفسير الامثلة الثلثة لما في المثال الاول فظاهر كما بينا واما الثاني فلان الثمانين
بمنزلة العدم شرعا حتى انه لا يحصل به اقامة الحد لكن بقي الاشكال في الثالث لانه يحصل الاتيان بالمأمور
به على تقدير الاتيان باحد الامرين على تقدير التخيير بين الثلثة بعد التخيير بين الاثنين فلا يكون بمنزلة العدم
ويمكن دفع هذا الاشكال بان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم بعد الثلثة التخيير بين الثلثة وقد كان محرما
قبل الزيادة حتى كان كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما وقيل ان صار الكل اي الزيادة مع المزيد فيه شيئا واحدا بحيث
يرفع الثقل كزيادة ركعة على صلوة الفجر لانه لو عدم لم يكن للركعتين اثر اصلا وكان الثلث واجبا
لا كالوضوء في الطواف وكزيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدم الزيادة كان للباقي اثر اذ يسقط الباقي
به ولا يجب الا بعض منه واختار البعض وهو الامام في المحصول وابن الحاجب قول ابي الحسن وهو انه لا شك
ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشئ حكما شرعيا يكون نسخا وذلك لان حقيقة هذا فان ثبت ثبت واذا

انتفى انتفى والا يكن المتبدل حكما شرعيا يجوز ان يكون عدما اصليا فلا يكون نسخا وانما ذاهبي في المنسوخ المتبدل
ان يكون حكما شرعيا لم يراع في الناسخ المبدل ذلك مع انه لا بد من ذكر في كليهما ولذكر قال ابن الحاجب المختار
ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا والا فلا لان الزيادة على النص الرافعة لحكم لا يكون الا بدليل شرعي
فلا حاجة الى ذكره وانما ذكره ابن الحاجب لزيادة البيان والتأكيد لنا الدليل على ان الزيادة نسخ مطلقا ان
زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او في ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا في صورة الاثنين او كان الواجب احد الاثنين
في صورة الثلثة فترفع الزيادة حرمة الترك اي حرمة ترك الواحد الواحد في الصورة الاولى وحرمة ترك احد هذين
الاثنين في الصورة الثانية واما بايجاب شئ زائد على الاصل فترفع الزيادة اجزاء الاصل كزيادة الشرط والكل اي
كل واحد من حرمة ترك الواحد الواحد وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل حكم شرعي مستفاد من النص وفي نظر
لان معنى الاجزاء استقلال امر الشارع او الخروج عن العهدة او دفع القضاء وليس ذلك بحكم شرعي وكذا الصحة
والبطلان اذ بعد رد الامر بكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون فعله تمام الواجب حتى يكون مسقطا
للقضاء وعدمه يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بحكم العقل فهو كونه موليا للصلوة بار كانها او تاركا
لها فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من احكام الشرع في شئ بل هو عقلي محض فلا يكون
رفعه لا يكون نسخا وايضا المطلق يجري اطلاقا كما ذكرنا وله حكم مقصور معلوم وهو الجواز مما ينطلق
عليه الاسم وحكم المقيد الجواز بما استمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدون ذكر القيد فثبوت حكم احدهما
يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه نظر لانه لم يرد بما يستلزمه ذكر استلزامه باعتبار دلالة اللفظ فهو
قول بمفهوم المخالفة وهو لا يقول به وان اراد بما عتبار العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا فالواجب حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شئ آخر خلفا عنها والاصل عدمه اي عدم الخلف فعدم
الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها
لا يكون نسخا فلهذا اي فلاجل ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي يثبت التخيير بغسل الرجلين
ومسح الخف بجبر الواحد وهذا تفريع على مذهبي الحسن فعلى الكتاب اوجب غسل الرجل على التعين ولذا
يثبت التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ بجبر الواحد والنضح اوجب التيمم على التعين عند عدم الماء ويمكن
ايضا ان يثبت بجبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين فعلى لا يكون للشاهد واليمين نائبا شرعا
لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فلنا حرمة الترك يثبت بلفظ النضح عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم
الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النضح علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا قال
المصنف ولو كان الامر كما توهم لم يكن شئ من الاحكام حكما شرعيا معناه لو كان الوقوف على عدم الخلف موجبا
لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة ترك شئ مبني على عدم الخلف وفيه
نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب نعم لا يجامع معنى نسخ والحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة

الألوكة
www.alukah.net

بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف وايضا التحبير ليس باستخلاف كما قال الخصم انه من قبيل
الاستخلاف وسوى بين التحبير في حق واحد وبين وبين وبين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء
بالنبيذ اذ في الاول اي في التحبير الواجب احدهما اي لصدق الاثنين او الثلثة لا على التعيين وفي الثاني اي في
الواجب الاصلي الذي يتعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالتيمم لكن الخلف كانه سوى الاصل حتى كانه لم يقع
فلا يكون الاستخلاف بمحل وبالتحبير فانه نسخ لحرمة ذلك الامر الواجب على التعيين ولئن كان الاستخلاف
في المسح على الخفين وفي النبيذ اي في الوضوء به ثبت النسخ فيهما بالخبر المشهور ويجوز نسخ الكتاب بالخبر المشهور
عندنا وقوله تعالى فرجل وامرتان اي فالواجب هذا فيكون على هذا التقدير خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان
فالواجب رجل وامرتان فيكون الشاهد واليمين نسخا لذكر الوجوب وفيه نظر لان اصل الاستشهاد ليس بواجب
وحتى يكون التقدير فليستشهد رجل وامرتان وعلى تقدير ان هذا بعد اخصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي
صحة الحكم بشاهد ويمين وذكر الفرقة فاستشهد واجمل في حق الشاهد وقدر بالنوعين فيلزم الاخصار
لان التفسير بيان لمجمل مما اريد بالمجمل منها او وفق ما على ان الزيادة نسخ عندنا فلا يرد النقض على الجلد
بقوله صلعم البكر بالبكر جلد مائة ونغريب عام ولا يرد النية بقوله صلعم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله
صلعم ابدؤا بما بدأ الله والولاء في غسل اعضاء الوضوء بما روي انه كان يوالي في وضوئه وسوى ولا يرد نحو
اي الوضوء على الطواف بقوله صلعم الصلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام و
لا يرد الفاتحة بقوله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وتعديل الاركان في الصلوة بقوله صلعم لا صلوة لا بفاتحة
لا عراي احف في صلوته فلم فصل فانكم لم تصل على سبيل الفرضية وقوله تجزي الواصر راجع الى الجميع في قوله
والنية ولا يرد الايمان على الرقبة في كفارة الظهر بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم لم تجعلوا الفاتحة والتعديل
تجزي الواصر حتى وجبا وانا لم نبين تجزي الواصر عندكم وجوابه ان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع حكم
الكتاب وهو اجزاء الاصل لانا نقول بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب
بمعنى انه باتم تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم
الصحة بدونها فانها نوقع حكم الكتاب والمراد بالفرض ما شرع فرضا لا ما يقع فرضا فلا يلزم اذا اقتصر
المصلي على الفاتحة يكون فرضا حتى لا محالة ان يكون فرضا على الاطلاق بالمعنى المذكور وكذا الفاتحة في فرضا
وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة لان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني لا قطع لانا نفرض
من حيث كونها من القرآن وواجب من حيث خصوصيتها فان قلت لم لا يجوز مثل هذا في الوضوء بكون النية والترتيب
والولاء واجبة فاجاب بقوله في الشرح الامر الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يجوز ان يكون
شيء من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه باتم تاركه بدلا اجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه فان قلنا بوجوب
النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل ويلزم نسخ

الكتاب بخبر الواحد انتهى لكن قوله بل هو شرط للصلوة هذا باعتبار ان الوضوء مفتاح للصلوة لا باعتبار
كونه قربة فانه يحتمل ان النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا يسعى ان يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما وقوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فيه نظر
لجواز ان يكون واجبا بمعنى ان المصلي يكون اثما باقيا بتارك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك
الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل المناسب ان قال الاصل بغسل الاعضاء
الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة للزوم الاخلال بالاصل هنا هو المزيد عليه الذي
يرفع الزيادة اجاد وفصل في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله ودية
ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين ان الباقي لرب المال قياسا
او استحسانا وكذا نصيب رب المال بعين ان الباقي لرب المال اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا
للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح فكانه قال والباقي بينهما فيكون في حكم
المنطوق لا قياسا لان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق للزوم الربح تابعا لملكه
فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح له وللمضارب اجر عمله والثاني ثبت بدلالة حال المتكلم الذي هو
شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على
حقيته ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البضع في ولد المغرور على ما روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن وطئ جارية فاستولدها ثم استحقت بحرية الجارية
على المسيح ورقية قيمة الولد والعقر وهو صداق المرأة اذا وطئت بشبهة وكان سوسنا وعليا رضي الله عنهما واشتهر
في الصحابة ولم ينكره احد ولم يقض عمر رضي الله عنه بقيمة المنافع ولو كانت واجبة لما خالف الاجماع عنه بعد ما وقع القضية
اليه وطلب منه القضاء بها للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة في النكاح جعل بيانا للرضى لحاجتها الى اجمال حالها
التي توجب الحياء وفي الرغبة في الرجال فاللام للتعليل وفي عبارة فخر الاسلام ليست اللام للتعليل وانما هي صلة
واعلم ان جعل السكوت جعل بيانا للحياء عن النكاح لما حصل لها من الوحي ولم يجز واعلم ان المناسب ان يقدم قوله
السكوت في موضع الحاجة ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر امثلته وكذا النكول
عن اليمين جعل بيانا اي اقرارا له جعل حال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما يلزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل
ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه لان اذا كان كذلك فالامتناع دليل
يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الضرر
عن الناس كالولي يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري فيكون ذلك اذنا في البيع والشرى وان احتمل ان يكون سكوته
لغرض الغبطة وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور عليه الا في جانب الرضى راجع بدلالة العرف والعادة في ان
من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والظاهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني انما عين ثبوت البيان بدلالة

حال المتكلم وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فامتناع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا
له وان تصرف لم يسقط الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع مائت بيانا لضرورة الكلام محوله على
مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي هي المائة مجملة وليس
عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد عليه بيانا كما في مائة
وثوب ومائة وشاة فانه ليس تفسيرا بيانا قطعا لنا الدليل على كون العطف بيانا للمعطوف عليه ان حذف المعطوف
عليه اي حذف تمييز ونصبه في العدد متعارف اذا عطف عليه على مقتضى الخفة والقرينة الدالة على حذفه نحو بعت
بمائة وعشرة دراهم ونظائرها حتى يستهجن في العربية ذكره نحو بعت بمائة درهم وعشرة دراهم وبعد انه تكرار
فيحمل على ذكر اي حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة العطف فيما سوى المعطوف مقدرا بالعدد نحو مائة ودرهم
او بالوزن نحو مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد كالاثواب والعبد والثوب فان كلا واحد منها غير مقدر فلا يجوز قياسه
على مائة وثلثة اثواب نحو على مائة وعبد فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد وايضا لم يكثر في العدد
حتى يستحق الحذف للخفة على انها اي العبد والثوب لا يبيان في الذمة الا في السلم للضرورة وفقط قوله على
موجبه الثبوت في الذمة وليس المفسر نحو مائة وثلثة دراهم من موجب المعطوف وهو المضاف اليه الا نفس المعطوف
حتى لا يسبقهم قياس مائة ودرهم على مائة وثلثة دراهم كما لا يسبقهم قياس مائة وعبد عليه وانما المميز من نفس
المعطوف بمعنى ان يكون المعطوف عليه من جنس المعطوف سواء كان درهما او دينارا او غيرهما الركن الثالث
في الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم ومنه قوله صلعم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وهو في الاصطلاح اتفاق المجتهدين وهو استركهم في الثبوت او في الانعقاد
او في الحمل على سبيل التمنع للخلق ولا اعتبار بقول غير المجتهد موافقه ومخالفه واحتراز بالمجتهدين عن المعوف باللام المفيد
للاستغراق عن اتفاق بعضهم فانه لا يسمى اجماعا وعن اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا
من امة محمد صلعم احترازا عن اتفاق مجتهدي السرايع المتقدمة في عصر اي في زمان ما من الازمنة فلو كون
اذ ليس المراد الى القرن الزمان والا لم يتحقق اجماع وقوله في عصر ظرف مستقر حال من المجتهدين او لغو متعلق بقوله
اتفاق على حكم شرعي واطلق ابن الحاجب وقال على امر يتناول الديني والدنياوي حتى يجب اتباع اجماع اذا
المجتهدين في امر الحروب ونحوها وبرد عليه ان تارك الاتباع اثم وهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب واعلم انهم
اختلفوا في انه هل يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجتهدين ممن اشترط لا يكفي عندهم الا تفاق
في عصر بل يجب عدم استمرار ما بقي احد المجتهدين فيزيد في الحد الى انقراض العصر بحيث انقاهم اذا رجع
فانه ليس بالاجماع المفصول وهو كونه حجة شرعا والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة
ان ثبت ذكر الاتفاق بالتكلم منهم كلهم او بعلمهم والرخصة ان يتكلم البعض او يعلم به البعض وسكت الباقي بعد
بلوغ ذكر اليهم ومضي مدة التامل وسيجي هذا الاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القاطعة وعند

العقول

وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة في مال فصل عنده وعلى رض ساكت وانسار بعض
الصحابة بنا خبر القسمة والامساك الى وقت الحاجة حتى سأله عمر فقال اري ان تقسمه بين المسلمين فروى جوبنا
في قسمة الفضل فعلم عمر رض به لكن فيه يكن دليله سكوته دليل الموافقة وشاور عمر رض اسقاط الجنين حين
ضرب امراة لجنانه فاشاروا بان لا غرم عليك انما نحن مؤدبون وما اردنا الا الخير وعلي رض ساكت فلما سأله
قال ارأيت علمك الغرة فلم يكن سكوته تسليما غرة المال حيوان كالفرس والبعير البحت والعبد والامة الفارهة
ومن الحديث وجعل في الجنين غرة اي عبدا او امة اي رقيقا او مملوكا ثم ابدل عبدا او امة قيل اطلق اسم
الغرة وهو الوجه على الجملة فكما قبل رقبة وراس فكانه قيل وجعل سمه عبدا او امة وقيل اراد الخيار دفع الاحتمال
كذا في المغرب ولانه قد يكون سكوت المجتهد للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر رض بقولك في العول
فقال درته والعول نوك النصف باخذ الزيادة قال الله وذلك ادنى لا تعولوا وهو عالت الفريضة اذا ارتفعت في
القسمة المسماة لاصحابها بالنقص وقال ايضا كنت صبيا وكان عمر رض رجلا مهيبا فهبته وقد يكون سكوت المجتهد
للتامل وعجز من الاسباب المانعة من الاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد او القادر الكبير الست او اعظم قدرا او من
علما ولان اشتراط التكلم في الكل منعكس غير معتاد والعادة لم تجر على قول الاكابر الفتوى وسيلم سابوهم ولما كان
الحكم عند مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهاون بذلك واما سكوت علي رض يمكن حمله على ان ما افتوا به
من امساك المال اي ما فضل عندهم وعدم الغرم عليه في مسئلة الاسقاط كان حسنا حتى ان فلذلك سكت عنها
الان تعجيل ادا الصدقة والغرام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد
التسليم اي تسليم ما افتوا به لم يكن حسنا كان خطا السكوت يسقط الكوخت الصيانة عن الفوت جايز وذلك
الى ان الجلاس بعضهم للغنيا وحديث الدرة غير صحيح للامر الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان
يخفى على عمر رض وكان عمر رض ادرى بالحق وان صح الحديث فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه اي مع عمر
لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه لا يبين مذهبه وما يوجب عذرا ليلا يكون سببا لان الناس لسكوته عن الحق
لكن المناظرة غير واجبة والمناظر طامعي مرة التامل لم يرد الشبهة التي ذكرت ومتى لم السكوت وقد يكون للتامل
مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا مثل انهم اختلفوا في عدة حامل توفي
عنها زوجها فعند البعض معتدة بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل ثالث
لم يقل به احد قال الآمدي المختار في هذه المسئلة انا نبو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه
القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع البتة حيث وافق كل واحد من القولين في وجه
وان خالفه من وجه وعدم القول بالتفصيل لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة مجتهد لم يسبق فيها قول
لاحد ولا يلزم من القول بالتفصيل خرق الاجماع بناء على اتفاق القولين على نفي التفصيل لان عدم القول بالتفصيل اعم
من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص ولا يلزم ايضا من القول بالتفصيل تخطئة الامة لانها تمنع كل

الألوكة
www.alukah.net

الامة فيما اتفقوا عليه لان خطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه واما في غير الصحابة فكذا اذا اختلفوا في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند بعض متكلمين وبعضهم خصوا ذلك الاختلاف بالصحابة اذ لا يكون ان يظن بهم الجهل اصلا واما الثاني ففي اهلية من يعتقد به الاجماع وهي اي الاهلية لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسوق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس شيء من الامة على الاطلاق لانه ان كان من اهل القبلة فهو امة الدعوة ومطلق الاسم لامة المتابعة المنهوض بها بالعصمة وسقط عدالته بالتعصب ان كان صاحب البدعة وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر اذ التعصب عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب او السفه ان لم يكن وافر العقل او السفه حقه واضطراره بحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل وكذا المجنون وهو عدم المبالات والمعتوه الماجن وهو الذي يعلم الناس الحيل والجنون حائل بين النفوس والعقل في الغرب الماجن الذي لا يبالي ما صنع وما قيل له والفعل منه من باب نصر والمصدر الجون والمجانة اسم منه واما عامة الناس ففيها الاحتاج الى الرأي اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا وانما يفيد الاجماع زيادة تاكيد كيفيد القرائن واما ان السواد الاعظم في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الواحد في صورة عدم عامة الاجماع بناء على بقاء مخالف واصبر لان لا حدم الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وفيما لا يحتاج الى الرأي لا عبرة بهم اي بعامة الناس وبعضهم الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض خصوه بعترة الرسول صلعم لظهان تهمة عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله صلعم للمدينة طيبة تنفي خبثها ولزم الخطاء حيث الان اهل الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هؤلاء وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في قوله صلعم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لكون الحجة اجماع الامة فما بقي من اهله لصار لكونه حجة اجماعا وربما كان اخلف الصحابة والمخالف والصدق في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة احترازا عن اهل البدع المسلمين كالمعتزلة وغيرهم فانهم ليسوا من امة النبي صلعم اذا اطلق فان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من الامة الذي اتبع الرسول صلعم في جميع اقواله وافعاله فمتوا اهل السنة والجماعة للتزامهم سنة النبي صلعم فهم اهل الاول بالسواد الاعظم وما سواهم هم اهل البدع فليل بالنسبة اليهم كالرافضة والمجسمة واما الثالث ففي شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الثاني في شرط ان يموت الى جميع من يكون اهلا الاجتهاد في وقت نزول الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك فيفايدة ذكر جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول مجتهد حادث وقبل فايدته جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم المجتهدين وعند السدظير ينعقد الاجماع ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر بقولهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر الرجوع عندنا مسئلة شرط الاجماع البعض كونه اي الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها من الصحابة متعلق بشرط محذوف الحال والمقدم ما نعاني انعقاد الاجماع المتاخر هذا اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو دأب المناظر بل على ان يعتقد

كل منهم حقية ما ذهب اليه لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله المقرون بتلبيطه ومع ذلك لا يكون موصوفا صلا الى الحكم الذي يوصف اسكوت عنده انه لا عبرة به ودليله باق فينبغي ان يعتبر خلافه ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة لانه اجماع على خلاف ما ذهب اليه والمختار عدم اشتراط انقراض العصر وقد وجد دليله كان دليلا قبل الاجماع لكن لم يعتد به وبعده يعتد به لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع كما اذا ترك نص بعد العمل بالقياس فانه لا يبقى القياس دليلا لحدوث اقوى منه فلا يلزم التضليل الذي ذكره لانا اذا اردنا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليله كان دليلا في ذلك الزمان ولئن اردنا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم انه ممتنع لان المجتهد قد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا نسلم ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ نظرا الى الحكم الذي الحق عند الله تعالى صدر عندنا واما الرابع في حكمه وهو ان يثبت الحكم الشرعي يقينا لا كالظني الدنيوي لانه لا شيء يقينا لان الاجماع لا يكون حجة حتى يكون قول رسول الله صلعم وليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله صلعم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم ورجعا بترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحاب وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا بعلم من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس واما غيرها كتحريم الخمر ففيه خلاف لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والاثم يكمل في ضمه الى المشاقة فايدة وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المومنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اتباع غير سبيلهم اذ لا مخرج عنها والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ولفظ غير اذا اضافة الى الجنس يفيد العموم فيلزم اتباع كل ما يقال انه سبيل المومنين حقيقة وهو الطريق الذي يمشي فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي يتعوه لان الدليل وهو القياس داخل في مشاقة الرسول صلعم لمخالفته حكمه لان القياس ايضا مستند الى نص وحي يلزم النكرار وانما المراد الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد قال المصنف واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي صلعم غير سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين وهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقولنا اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان طاعة الرسول في الخارج عين طاعة الله لكنه غيره بحسب المفهوم وجوابه ان سبيل المومنين عام لا مخصص له بما ثبت اتباع الرسول صلعم به مع ان حمل الكلام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتقابل المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولك اتبعوا القرآن وكتاب الله والتقدير وقولك كنتم خير امة الآية وهي امر حث للناس بامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والخبرية توجب الحقية فيما اجمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال على انه ثبت وصفهم بقوله تعالى بامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجمعوا على امر شيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا نهى عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله

الألوكة
www.alukah.net

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قولهم قال اوسطهم الم اقل لكم لولا تسبحون

اثبت لمجموع الامة العدالة وهي يقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقة الثابتة بتعديل السنة عشر
تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا شك في ان ثابته لكل واحد من الامة فضلا عن المجموع وكل الفضايل منحصرة في
بين الافراط والتفريط وذلك لان النفس قد تركب من الانسان ثلث قوى لصورها مبادا ادراك الحقايق والسوق الى النظر
في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة العقلية والثانية مبدأ الاقدام على الاهوال والسوق
الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية وتحدث من اعتدال الحكمة للاولى والحكمة والثانية العفة وللثالثة الشجاعة
فامهات الفضايل هي هذه الثلثة وما سوى ذكرناه يومن تفريقاتها وكل منها متوسط بين طرفي افراط وتفريط بما
نبينان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس
ما لها وما عليها والية الاشارة بقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واطرافها الجربزة وهو استعمال القوة المفكرة
فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله عز ذكره وتفريطها الغباوة التي قربها تعطيل
القوة المفكرة بالاوائل والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة وعلى هذا الكلام في الشجاعة فانها انقياد القوة السبعية
للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهايلة حتى يصير فعلها جميلا وحبسها محمودا
واطرافها التهور اي الاقدام على ما ينبغي وتفريطها الجبن واما العفة فهي انقياد البهيمية للعقلية ليكون تصرفها
بحسب اقتضاء العقلية ليسلم عن استعباد الهوى اياها واطرافها الفجور اي الوقوع في اتباع اللذات وتفريطها
الجمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع فالاوساط فضايل والاطراف رذايل واذا

امتزجت الفضايل الثلث حصلت منها اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن الرسالة بالوساطة
كقوله صلعم خير الامور اوساطها وقوله صلعم لا يجتمع امتي على الضلالة فانه يدل على ان ما اجتمعوا عليه يكون حقا
وقوله صلعم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فيكون ما اتفقوا عليه حسنا قبيحا والمصنف زاد ههنا
زيادات الى اوائل القياس مما اتفق له في اكثر عمله ولا يوجد في النسخ القديمة وهي هذه هذه هي الدلالة المعنوة على
ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه وقد عرفت جوابه ايضا واما غير من الاية فدلالته
على اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية اما قوله بل كنتم خير امة فان الضلال في بعض الاحكام بناء على
الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الجهد لا ينافي كونهم خير امة وبعد التسليم لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين
في عصر واما قوله وكذلك جعلناكم الاية فان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق منه بل هو ماجور والانه
لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وما ذكر من اخبار الاحاد الدالة على حجية الاجماع وعصمة
الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي
وجوده حاتم فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم ولكن هذا الجواب يرد على كل من ادعى تواتر معناه ثم قال والاجماع
دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلالة الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب

الادلة

فانا اذكر ما صح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها منوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس كحسن العدل
حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا ايضا اذ المتواترات ولم تكن كاذبة والجبات لنا الناس اذا
تفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطيهم على الكذب مما يحيله العقل اذ دلوا على ذكرها احاله العقل تواطيهم على الكذب

الوجه الثاني

ان يوقف على السمع فان كان حكمه واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب
وان كان حكمه واجبا في اعتقادهم لانه خطر ببالهم بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء
العلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة بوجه ان الاعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه
ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا اي لا في نفس الامر ولا في اعتقادهم بل وقع اتفاقا ولا اتفاقي لا يكثر و
لولا ذلك يلزم القدح في الجربات وهي ما يحصل بالعادة اعني تكرر التركيب من غير علاقة عقلية في الظاهر وهي دايمة
او غالبة بخلاف الاتفاقي وان توقف حكم العقل على السمع فان حكم العقل بوجوب قبول ما يكذب استماع الكذب من
قايله مما يحيله العقل ان هو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبول غير وجوب بط بما مر من تواطيهم عليه مما يحيله العقل
فان قلت لم لا يجوز ان والصدام من اهل الشوكة حكم به متابعوه ثم بعد ذلك ابتهم الناس كما نشاهد من الرسوم و
والعادات النابتة في زماننا من احكام الماضين قلت كلا منافي لم يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله
فلا يرد ذلك على نقل الانبياء واهل الحق لم يجاروا ان يعتقد الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم فذا اعتقدوا
ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والثاني من القضايا
المتفق عليها ما اتفق عليه المجتهدون لا غير هم من امة محمد صلعم في عصر واحد على امر ذا دلالة على تعيين
حكم معين من الاحكام فهذا من خواص امة محمد صلعم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم الحديث فلا شك ان الاحكام التي يثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة
ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون كاملا خلا بد من ان يكون للمجتهدين
ولانه استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله
فاتفاقهم صار بنية على ذلك الحكم فلا يجوز من ذكر مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد
ما جاءتهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة انتهى كلامه وحاصل
بعض النوعين ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما انه المتفق عليها بين الجميع يجب
قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والجبات والحاجة الى التطويل والتفصيل الذي ذكر في النوع
الاول اذ لا مدخل له في المنصوص وقوله ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة
لا يكون الدين كاملا فيه نظر لان كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين
الاجتهاد لا ادراج كل حادثة في القرآن وايضا قوله فلو لا تفرق من كل فرقة منهم طايفة الاية يدل على اتباع كل قوم
طايفة المتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اتباعهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار

بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذكر ما ذكرنا من قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا الآية وفيه نظر لان هذا لا يدل
الا على كونه مما اتفق عليه طوائف الصحابة حجة على غيرهم وكذا ما كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته
ولان وجوب العمل لا يستلزم القطع وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر
ان كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم ولم تكن اطاعتهم اطاعة الحكام فان لم يكونوا
مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال عن اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الطاعة في ذلك العصر
وكذا بعده لما مر من انه بينة على الحكم وفيه النظر المذكور مع انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون قول مجتهد واحد من عصر
ولا مجتهد غيره فيه حجة قطعية بكونه بينة على الحكم في ذلك العصر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ
هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب جميع العلماء المجتهدين خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
وفيه نظر لان المراد عموم الاضلال بالاجماع الى الكفر بعد الهداية الى الايمان والا فهذا لا ينافي وقوع الضلال عن الله
لا وقوعه من النفس او من الشيطان ولو سلم فلو دل على ظاهره لزم تكفير كثير من العلماء قطعا ولا دلالة له في محل تعيين
جميع المجتهدين في عصر وايضا قوله ونفسه وما سواها فالمراد بها مجموعها وتفرقها فلا فلح مركبها يدل على ان النفس
المتزكاة يلهمها الله الخير والشر لا بتأمل عند الاجماع والنفس المتزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل فجميع المجتهدين من امة محمد
صلعم في عصر واحد اولى بان يكونوا هذه الاستدلالات من الغرابة بمكان بقاطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية
فليس ما سيجيء للمصنف ولي مما ذكر شيء وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون
قطعيا الا اذا كان الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل
دال على انه حجة قطعية اذ لولاه لكان كلامهم الاكاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون من
الكثير وفي غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم والا لاجماع
للدور اذ فيه اثبات الاجماع بالاجماع بقي الدليل الذي هو الوحي منحصرا في الكتاب والسنة
فما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وجها سوى ان قالوا فان قلت لانهم ان العلماء
اتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب للزم منهم من خلاف وعدم الحجية انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع
العترة فاجاب عنه بقوله على ان الاجماع يدعي انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة و
قوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا مطلقا بل لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل
المدينة فان اجماع المجتهدين في عصر يدخل فيه اجماع المجتهدين من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة
فانه لا يستلزم اجماع الطرفين وادلتهم تدل على مطلوبنا فيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد منهم او لا يطلع عليه
فلا يكفر بذلك الاجماع اخص وايضا لا تدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اما سمعي اجماع العترة على قول الامام المعصوم
فاجماعهم اخص بهذا الاعتبار والاحاديث كلها في هذا المطلوب كقوله صلعم يد الله على الجماعة وقوله صلعم

خالف الجماعة فقد شذ شذ في النار وقوله صلعم عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان
الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على هذا يثبت اجماع الصحابة
لانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر بكفر جاحد ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي
فيه خلافهم هذا اجماع مختلف فيه وهي مسئلة الاجماع بجواز التبديل في عصر واحد وفي عصرين كما اذا اجمع القرن الثاني
على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز ان ينتهي موت الحكم
الثابت بالاجماع فيوفق انه اهل الاجماع للاجماع على خلافه وذهب محمد الى انه تجوز نسخ الاجماع بالاجماع
وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والاجماع الذي بنيت ثم رجع واحد منهم اجماع
مختلف فيه ايضا فيجوز ان يتكلم باجماع لقوله واما الخامس ففي السند والناقل جمعها في بحث واحد لان كلا منهما
سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره بحيث لم يكن سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا
كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه في الصلوة حتى قالوا رضيه رسول الله صلعم لامر ديننا افلا نرضاه
لامر دنيانا وعند البعض لا بد من دليل قطعي قلنا يكفر الاجماع لغوا لان لا يثبت به حكم ويوجب امرا مقصودا في
شيء وان لا يلزم كونه لغوا اذا كان سنده قطعيا ولم يشترط لانه اذا لم يشترط فان كان السند ظنيا فالاجماع يفيد
الظن وان كان قطعيا فالاجماع يفيد التأكيد كالنصوص المتعاضدة فان قلت الاجماع قطعي فلا يبتنى الا على قطعي
لان الظني لا يفيد القطع فاجاب عنه بقوله وكونه حجة ليس عن قبيل دليله اي وان قبل سنده بل هو حجة لعينه وديانة
كرامة لهذه الامة ولئلا يسقط البحث بعد الاجماع وهو الحالة فصار الحكم قطعيا واما النقل فما ذكرنا في نقل
السنة فان الاجماع علينا بالتواتر فيفيد القطع وقد يكفر بالشهرة فتفيد منه وقد يكفر بخبر الواحد فيفيد الظن
ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن الراجح في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست
الثوب بالذراع اي قدرته به فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي به وفي الاصطلاح تعدية الحكم من الاصل وهو المقيس
عليه اي المحل الذي صدق عليه انه مقيس عليه الى الفرع وهو المقيس ويسمى بالاصل لحاجة الفرع اليه وابتنائه عليه
ولا يمكن تلك التعدية في كل شيء بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان
الحكم ويسمى علة الحكم والمراد بقوله بعلة متحدة هي من حيث النوع بين الاصل والفرع لا من حيث الشخص للزم المقيس
الشخصي لا يقوم بعينه بخلاف فالعلة اصل للحكم في الفرع والحكم فرع لها اذ يجعل ثبوته بثبوتها وفي الاصل بالعكس فان
كان الحكم في الاصل اصلها وهي فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر
بدليل قوله صلعم حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به والحرمة لانها حكمه او قوله حرمت الخمر لانه دليله واما الذي
محل الحكم المشبه او حكمه ولم يقل انه دليله للزم دليله القياس لكن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل هو
الفرع بما الحالان لا تدرك تلك العلة بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص قال المصنف وذكر هذا القيد واجب
لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة انتقال

الألوكة
www.alukah.net

على الاوصاف ولو سلم يلزم عموم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالحكم الثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بعينه بل مثله ضرورة تغرد الاوصاف بتعلق المحال والمصنف قسم تغدية حكم بانيا حكم مثل حكم الاصل في الفرع ومن ثم اندفع الجواب عن هذا الا عتراضات ويمكن دفع هذه الغباية في التعريف ليس هذا التعريف على ما ينبغي وانما لم يعرف القياس بما قس التعدية به لانه انما ينقل عبارة القوم والاولى لم يعرف ما عرفه الشيخ ابن الحاجب وهو مساواة فرع لاصل في علة حكمه وهذه المساواة ثابتة بينهما سواء نظر المجتهد فيها بالعرف المساواة ام لا وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس بحمل ان يراد بالركن نفس ماهية القياس على ما اشار اليه في الميزان لمن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان ويحتمل وهو الاظهر بالركن جزء القياس على ما ذهب عليه بعضهم وادركان القياس وهي اجزاؤه في الوجوه التي لا يحصل القياس الا بحصولها وهي داخلة في حقيقته ومحصره لهو نية اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتاجه فلا يكون ركنا له وعلى هذا الوجه فقول المصنف في الشرح ان الشيء الذي يتحقق به القياس هو العلم اي العلم بالعلة لا حاجة الى هذا التفسير لان نفس هذه الامور الاربعة يتوقف عليها تحقق القياس لا تحقق العلم بها واما على الاحتمال الاول فيجوز هذا التفسير والتقرير حكم واثر الثابت به لا نفسه واما قول فخر الاسلام ان من جملة شرائط القياس بقدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع بوطئ ولا نص فيه وشرط الشيء مقدم عليه فلا يكون التقدية اثرا له والا لزم ان لم يكون مقدمة على نفسه وان اراد ان التقدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه فالقياس على قول هؤلاء الاصحاب بتبين ان العلة في الاصل وهذا وانما قال ليثبت الحكم في الفرع للاحتراز عن العلة القاصرة فانه لو علل الحكم بها لا يكون هذا التعليل قياسا لانه ليس لاثبات الحكم في الفرع لعدم وجود العلة القاصرة فيه قال المصنف وهذا احسن من جعل القياس تقدية واثبانا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع بعلة القياس والعلة لا بد ان لا يكون خارجة عن المعلول وح لا يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربا في الذرة وهو القياس بقيد غلبة الظن بان الحكم اي حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا لانه اي القياس مثبت له ابتداء لا مثبت حكم الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون شيء من الادلة مثبتا بل مظهرا على ما ذهب بعضهم فان مرجع الكل الى الكلام النفسي وعلى هذا يكون حكم الفرع بالنص او الاجماع والقياس بيانا لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل ولذا قال الشيخ ابو منصور القياس ابانة مثل حكم الاصل المذكور بمثل علته في الآخر واصحاب الظواهر يعنون بعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا لان احكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية بمعنى ان العقل ليس له حظ النظر على النظر فيها وبعضهم نفوه على ان لا عبرة في الشرعيات لامتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه سمعا كما ذهب اليه داود الاصفهاني واشار الى دليلهم بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة الى القياس ولهم قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان قيل الملاء الكتاب اللوح المحفوظ

عن ابن عباس رض هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب فلا يتمسك بهم واذا كان المراد به القرآن فلا استدلال ايضا على الطهارة المشهور لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض مجرور معطوف على ورقة في قوله وما يسقط من ورقة الا يعلمها فيكون معنى قوله ولا رطب وما يسقط من رطب ولا يابس الا يعلمها مكتوب معطوف فلا استدلال وتقوى ارادة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكن الطهر فيه متمسك ويحتاج الجواب ويوان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا يصلح ان يكون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم بهذا الوهم ان لا يكون غير القرآن حجة ويكون قوله الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها الا هو وهم قول صلبه لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد السبايا فتسوا ما لم يكن عامة كان قد جاء الى سالم يوصل من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا السبايا جمع سبية بمعنى مسبية الصبي والاسناء الاسر يعني انهم اخذوا الجواري من بنات فولدت اولادا غير نجباء وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال ولان العدول عن الاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد دعينا اليه اي الى العدول عن الاصل فاما انه يفضي الى الضلال فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية وللشرع حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته اي اثبات الحكم بما فيه شبهة وهو القياس واحترز به عن الاجماع فانه لا شبهة فيه واما خبر الواحد وهو قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طرق الانتقال الينا وهو اثبات الحكم بقول فرد في حق امر عام فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لتعجز هم عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم الشرعي والمراد هنا الحكم به طاعة الله ولا مدخل للعقل في درکها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية فلا يمكن القياس فيها فان قلت امر الحرب وقبح المتلفات ونحوها يصح فيها القياس والعمل بالرأي والاتفاق وصح نبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب عنه بقوله بخلاف امر الحرب وقبح المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي يدرك بالحس او العقل وانما امتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس والعقل اما بالسفر او محاذاة الكواكب والاعتبار المستفاد من قوله تعالى فاعتبروا محمول على الاتعاظ بالفروع الخالية يدل عليه سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب ويجوز القياس في امر الحرب بالاتفاق ولنا قوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقرئ في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه والعبرة بعموم اللفظ اي لفظ فاعتبروا لا بخصوص السبب الوارد هذا الخطاب فيه فانه يسمى الاصل الذي يرد به النظائر عبرة وهذا يشتمل الالفاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عيانا وعلى القياس اشارة سلمنا لكن الاعتبار هو

الألوكة
www.alukah.net

الانعاظ عبارة ولا يدل على القياس اشارة لكن يثبت القياس اى دلالة النص الذى يسمى فحوى الخطاب فطريقها
اى طريق دلالة النص فى هذه الصورة ان فى النص ذكر العلة وهلا كان فهم بناء على سبب وهو اغزارهم بالقوة والشوكة
ثم امر ابتناء ليكشف عن مثل ذلك ليلا يترتب عليه اى على ذكر السبب مثل ذكر الجزاء ولما دخل فاء التعقيب على قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار
قضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلة بحكمه حتى لو لم يقدر هذه
القضية لا يصدق التعقيل اذ التعقيل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون ح هذا الجزئى صادقا فكذا
العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اى من لفظ فاعتبروا واللفظ
الفاء للتعقيل فيكون بطريق اللغة من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس
فلا يلزم الدور ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد
وفيه نظر لان لفظ الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية العامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ وهو
القضية السابقة وانما يقتضى ان يكون له دخل فى ذكر وايضا قد سبق ان دلالة النص يجب ان يكون مما يعرفه كل من
يعرف اللغة وهذا المعنى لدقيق الذى ذكر مما لا يعرفه كثير من العلماء فضلا عن اهل اللغة ونظير اى نظير القياس
ومثاله هذا النظير ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة قوله صلعم الحنطة بالحنطة اى بيعوا
الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح تصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فرهان مقبوضة
بصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن والظاهر ان الامر للاباحة والمقيد بالصفة المذكورة للدلالة
على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكن المصنف لما لم يقل بعموم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع منتفيا بحكم
الاصل اذ الاصل هو الجواز لزم العقل بان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى انه اذا بيعت الحنطة فراعوا المماثلة
واذا احترز الرهن فاقبضوا فالامر ح يتصرف الى رعاية الوصف وبهذا يندفع اعتراض من قال ان المعنى كون الامر
للايجاب هو الذى امر به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن بصدده اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا اخذ
الرهن بوصف القبض لان المامور لبس هو البيع والاخذ وانما المامور به الوصف وهو واجب فيكون هذا الحال
شرطا والمراد بالمثل القدر وقدر الشئ مبلغه لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا على القدر لانه فضل
خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اى فوت المساواة والداعى الى هذا الحكم القدر
والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها
بالحنطة وايضا حديث معاذ نص عطف على قوله فاعتبروا وهو ان النبى عليه السلام لما بعث معاذا رضى الله عنه الى اليمين
فقال بم تقضى يا كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد
بما قضى به رسول الله قال اجتهد رأى يدل على جواز العمل بالقياس كالاجتهاد فى المنصوص لحقيقة الدلالة والحكم بالبراءة
الاصلية وايضا انا نريد على جواز القياس لمعاذ لا لغيره وجوابه لان الاستنباط من تلك النصوص مما هو موجود فى الكتاب

والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير احتياجها الى الاجتهاد كقولهم قد قال لا اجد فيما اوحى محرما الآية فبقى القياس
وجواز ذكر المعاد ليس اما كان باعتبار اجتهاد ثبت فى غيره بدلالة النص وقال صلعم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
وقد روينا ما هو قياس عنه صلعم فى آخر كتاب السنة وهو قوله صلعم ارايت لو كان على ابيكم دين وصليت قبليه
الصايم وان كان اخبار آحاد الا ان حمله الامر بلغت حد التواتر وهى انه صلعم كان يعمل بالقياس فيكون حجة وقيل
وجه الاستدلال انه صلعم كان يعلل بعض الاحكام فلولم يجز الحاق غير المنصوص عليه لما كان لذكر العلل
فايدة وفيه نظر لجواز ان يكون فايدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع وادخل فى القبول وعمل الصحابة ومناظرتهم
فيه اى فى القياس اشهر من ان تخفى وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا من قاطع
على كونه حجة وايضا مناظرتهم فيه وما حتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا اجماع
منهم على حجية القياس واما ما نقل من رفض الرأى عن عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم فانما كان فى البعض لكونه فى مقابلة
النص او لعدم شرط من شرايط القياس ثم شرع فى الجواب عن الادلة المذكورة على نفى القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا
لعمنا لان البيان متعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على حكم
المقيس بطريق البيان واما قوله تعالى ولا يابس فكل شئ يكون فى الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم فى المقيس
عليه يكون موجودا فى الكتاب لفظا والحكم فى المقيس يكون موجودا فيه معنى وفى ذكر اى فى العمل بالقياس تعظيم
شان الكتاب والعمل به اى بالقياس لفظا اى باعتبار نظمه فى المقيس عليه والعمل به معنى فى المقيس واما
منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب واعرضوا عن اعتبار معناه وانكروا صلعم لقياس بنى اسرايل بناء على جهلهم
وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والعدم لا يصلح اى لا استصحاب عدم دليل قال المصنف لان وجود الشئ او عدمه
فى زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام
كوجوب مكتوبة وبغداد وعدم خمس يجوز مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل فى الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل
العدم وقيل لا اجد ليس امرا به اى بالاصل بل هو امر بالعمل بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فكل ما
لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم فهو والطن كاف للعمل جواب عن قوله فلم اتباعه ما فيه شبهة وهو
تصرف فى حقه باذنه وكله بعد به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى درکها
فصل فى شروط القياس وهى اربعة شرطه اى شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به
اى بالاصل بنص او غيره دال على الاختصاص وقال فخر الاسلام فى الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه اى
لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب خفى لم يقل حضر زيد بالذكر اذا ذكر معه وان غمره قال فى الكشاف
فى قوله تعالى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولك ما
زيد الا قايم انه للتخصيص القيام بزيد لكن ما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القليب فلذلك
غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كشهادة خزيمة فان اختصاص قبول

الألوكة
www.alukah.net

شهادة الولد لخزيمة من بين الناس بقوله صلعم من شهد عليه خزيمة فحسبه وذلك انه يشهد لرسول الله في انه اوفى عن ناقته الاعرابي اوانه تابع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك الاختصاص بثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم الحاضرين جواز الشهادة للرسول صلعم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة فلا يثبت هذا الحكم لغيره وان كان اعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من الصديقين والصدق كالصديق ابي بكر رض ومثل الاحكام المخصوصة بالنبي صلعم وشرط الثاني انه لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم والباء للتعدية ويجوز ان يكون من العدل بمعنى الصرف فيكون منعقدا بوسط القياس ويجوز مثل علة حكم الاصل في غير محله فاذا عدم انتفاء ذكر قبل انه معدول به عن سنن القياس وسواء العدول عن القياس اما بان لا يدرك اي حكم الاصل العقل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن اي عن طريقه المسلوكة وقاعدته المستمرة كالكل الناسي فانه بناء في ركن الصوم ومستثنى عن سنن القياس وهو حفظ الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل ناسيا ولم يثبت عدم فساد الوقاع ناسيا على الاكل بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه عبر جان لا باعتبار خصوصية الاكل وتفويت المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التعويض يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض فانه معدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة مبنية على التعادل والتعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكن ثبت بقوله ثم وانوهن اجورهن وقوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج وبقوله صلعم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل محمد الاسلام هذا القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بلا شرط الثاني مغن عن الاول في التخصيص لكونه من اقسامه على ما ذكر الآمدي من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو ما لا يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده اولا يكون كذلك بل يكون مبتدا به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات ونحوها مما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كحرمة الربوا على العاقلة وشرطه الثالث ان يكون المعدى حكما شرعيا لا حسيا او عقليا لان اثبات الحكم الشرعي للمساواة في علته لا يتصور الا بذلك وبانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لانه لا تعدية لما ليس بثابت وهذا الشرط مشمل على قيد ذكرها بقوله ثانيا يا حذ الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع ما بالقياس لان العلة ان اتحدت في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل اعداد القياس لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الارز على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الارز فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الارز ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجدا لم يصح قياسه على الارز لانتفاء علة الحكم من غير تغير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من الحلة او نقيضها وغير ذكر ما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع سواء الفرع نظير

اي نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع دال على الحكم المعدى له وعلى عدمه وليس المراد انه لا نص فيه اصلا قوله الى فرع متعلق بمحذوف ويكون التقدير وشرطه ان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع نظير الاصل ولا يكون متعلقا بالمعدى الظاهر كما قال المصنف ويكون التقدير حينئذ شرطه ان يكون المعدى الى فرع سواء نظيره كما شرعيا بناء على ما جرى الاصول الثلثة والا لزم الفصل بين العامل ومعمول ما جيئ وح لا يكون قيد الاشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا الاشتراط كون الاصل حكما شرعيا موصوفا في جميع الصور فلا بنت اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ومعناه اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى موجود في غيره ايضا وتدور التسمية به معه وجودا وعدما لا صح لنا ان نطلق ذكر اللفظ على ذكر الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا وذلك لغير الوضع قد لا يراعى فيه المعنى بعينه فانه داخل في التسمية وح يطرد كالاسماء المنتقلة الاصل الاطلاق بمعنى انه يصح التسمية ومنع طها من غير الاسماء من غير دخوله في التسمية وهذا الاطلاق القارون على الزنا لغوا المأتى فيه فرعايته لاولوية هذا اللفظ لمعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص بعينه وهو الخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه لم اطلق عليه مجازا فلا نراع في جواز ذلك عند وجود القرينة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في استعمال واحد اذا لم يرد عموم المجاز واذا اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب لان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير والوضع هنا وكذا الربوا للمواطاة فان اطلق على المواطاة مجازا فلا نزاع وان اطلق حقيقة فلا بد من الوضع ولا وضع واما الحلوف اللايط بالزنا في ايجاب الحد فانما هو بالقياس الشرعي لا اللغوي وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات بالقياس الشرعي ولكن لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على كون حكم الاصل شرعيا ثم ذكر تفريعا على قوله من غير تغيير يقوله ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون للظهار كالمسلم لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة يثبت بالكفارة في الذمي حرمة لا يثبت بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وانما يثبت الحرمة في حرمة بيع المغنى بغير وبيع الدرهم بالحنطة مع ان حرمتها لا ينتهي بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القبض لا بانبات الشرع فان الشرع انما اثبتها منتهية بالمساواة كيلا قبل القبض والطحن لا بانبات الشرع وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدسيات حرمة مطلقة وهي في الاصل في الحنطة والشعير والتمر والملح مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن دعاية التساوي في العدسيات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل وهي ليست بمكيلة والتساوي في العدد غير معتبر شرعا وفيه نظر لان التساوي معتبر شرعا ايضا وهو كاف في انتهاء الحرمة ثم ذكر تفريعا على قوله الى فرع سواء نظيره بقوله ولا يصح قياس الحطة على النسيان في عدم الافطار لانه ليس نظيره لان عذر دون عذر النسيان لان النسيان امر جبلي لا انسان عليه بخلاف الحطة فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ثم ذكر تفريعا على قوله ولا نص فيه بقوله ولا يصح القياس اي كان في الفرع نص لانه لم كان القياس موافقا للنص الذي فيه فلا حاجة اليه اي الى القياس لثبوت الحكم بالنص ولم كان القياس مخالفا للنص يبطل القياس كقياس العمد على الخطإ في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي عنه صلعم انه قال صيه خطإ العمد شبه العمد بالكفارة فيهن وعدهن فقل

الألوكة
www.alukah.net

النفس بغير عوض وفيه نظر لعدم الحاجة اليه لانا فى صحيته وجواز الاستدلال به لتعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع
واليه ذهب كثير من المشايخ وقد استدلوا فى كتب الفتح فى مسئلة والصدة بالنص والاجماع والقياس وشرط الرابع
ان لا يغير القياس حكم النص سواء كان النص فى حكم الاصل ام فى غيره فلا يصح شرطية التمليك فى طعام الكفارة قياسا على
الكسوة لانها تغير حكم قوله فى كفارة اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة
او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص لغير الاطلاق بدل على اجزاء تحرير الاطعام على سبيل
الاباحة وانه لا يشترط التمليك وكذا شرط الايمان فى كفارة التحرير قياسا على كفارة الفطر تغيير لحكم النص لغير اطلاقه
بدل على اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط الايمان وكذا التسليم الحال قياسا على الموصل تغيير لحكم النص لغير اطلاقه فهو معنى من اراد تسليم
سبلم فى كيل فليسلم فى كيل معلوم الى اجل معلوم فلا يصح هذا القياس فان قوله الى اجل معلوم يدل على عدم سريعة
التسليم الحال بحكم مفهوم الغاية ولا اعتبار بالقياس المغير لحكم النص وايضا بعد الحكم الى المانع كما هو الاصل بلا عذر
بنوع تغيير وقد بين فى الشرط الثالث بطلان ذكر اذى الاصل وهو التسليم الموصل جعل الاجل ظرفا عن وجوه المعقول
عليه وذكر لغير محل البيع بحيث لا يكون مملوكا معدودا للتسليم والتسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فيصير حق الرجوع فيه
باقامة سبب القدرة على التسليم وهو الحال مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها لتمكن تحصيله فيه اى فى الاجل
وهنا اى فى قياس التسليم الحال الموصل اسقط اذ ليس فيه جعل الاجل ظرفا عن وجوه المسلم فيه وعن القدرة عليه وقبضه
تغيير هذا الحكم خلافا للشافعى فانه جوز قياس التسليم الحال على التسليم الموصل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد
وبخلافه المفهوم فى خبر الواحد غير قادحة فى صحة القياس عندنا ومعنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف
كانه هو الاصل فاعتبارا حقيقة الاصل يكون بحقيقة الذكر لا غير اويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل وعدولا عما هو
خلاف مقتضى العقد وهو الاجل فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا التبيل وجوزتم بيع التفاضل بالقبض مع عدم التساوى بالتفاضل بالقدر
اى قلتم ان علة الربوا من القدر والجنس والقدر هو الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين الحفنة بالجاء ملء الكفين
من طعام ومنه انا حفنه عرحفنات اى يسير بالاضافة الى ملكه ورحمته فلا يجرى فيه الربوا فهذا التفاضل بغير
للنص وكذا عوتم النص فى دفع القيم فى الزكوة وهو قوله صلعم فى خمس من الابل شاة فانكم جوزتم دفع قيم الواجب
فى الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير بمر هو اكمل للغرماء والورثة ونوابن خلفت لتحصيل جميع الاشياء التى يمس
بها الحاجة ودفع غير الواجب ينوقع الحاجة الوالصدة به وربما لا يحتاج الى ذكر بل يحتاج الى غيره ففى هذا التعليل
تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وكذا صرفها اى صرف الزكوة الى صنف والصدقة قياسا على صرفها الى جميع الاصناف
وهو قولهم انها الصدقات للفقراء والمساكين الاية وقولهم بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين وقد عرفت بيان الاولى
واما بيان الثانية فلانهم قالوا ان عدوا الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد من
الى والصدقة بوجد فيه الحاجة وكذا فى جواز غير نقط تكبير الافتتاح غير تم النص الدال على التكبير وهو قولهم نور بك

بالتعليل بان المراد تعظيم الله فيجب بأى لفظ كان فيه تعظيم نحو الله اجل وفى ازالة الخبث بغير الماء من المايعات غير تم
النص وهو قوله صلعم الى آخره ظهور قلنا فى الجواب عن الاول المراد التسوية بالكيل المعتبر فى الشرع فى المطعومات وهى لا يتصور
الا فى الكثير ولانها انه تعم القليل والكثير واجاب عن الثانى بقوله وانما كان التعليل فى دفع القيم تغيير النص الدال على وجوب
عين الشاة اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما
هى اى العبادة حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وايجاز العلة ارفاقهم بقوله هو الاصل فى ايتاء الزكوة
فى حال ابتداء يد الفقير يقع له تارة وفى حال بقاء يد الفقير يصير للفقير واليه الاشارة بقوله صلعم الصدقة تقع فى كف الرحمن
قبل ان يقع فى كف الفقير فان الصدقة طهرت موسخها بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة ضرورة دفع الحاجة وهى
مختلفة لا بد فى دفع بعض الشاة مثلا فلا مر من جواز دفع القيم للحاجة بدفع بمطلق المالية فلما اسرعة بالصرف اليهم مع ان
حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والقاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة لكونها
ايسر على من وجب عليه الزكوة للزمان من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها
يعرف القيمة فهى ثلاثة احكام ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وهو قوله صلعم فى خمس من الابل السايمة شاة وثبت جواز
الاستبدال بدلالته والتعليل انما هو لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا حكم شرعى ثابت بالنص على وجوب
الشاة ولما كان حكما شرعيا علمناه بالحاجة اى حاجة الفقير الى الشاة لتعدى الحكم الى قيمة الشاة وليس فيه تغيير النص اصلا
اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير حضار التغاير مع التعليل لا بالتعليل والمنع هو التغيير واجاب
عن الثالث بقوله وذكر الاصناف لعموم المصارف فان قوله صلعم انما الصدقات الاية ذكر واان اللام للملك لما ذكر
من الزكوة عبادة محضة حق الله ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد وانما يلزم الغير لو كان اللام للتمليك اى لتمليك كل صنف
صنف فليزم دفع ملك شخص الى شخص قال المصنف وانا قلنا لم نسلم ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان
يراد بها الجمع لكون معناه ان جميع الصدقات كما عرف ان اللام اذا دخلت على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا لو
اريد فى هذا الموضع الجمع يكون معناه ان جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يجزم واحد على انه يبطل مذهب الشافعى
فى توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى ثلاثة منها وفيه نظر
لان كون اللام للاعانة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وهو التمليك وعلى هذا حمل اللام على الاختصاص والدلالة على
ان المصارف انما هى هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرها وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم
امم لا فالصرف الى البعض لا يغير حكم كون المصارف وسياق الاية قبلها وبعدها وهو قوله ومنهم من يلمزك فى الصدقات الاية
دل على الرد على المزم وطعنهم فى المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم واقتضى بيان المصرف
ليلا يتوهم فى المعطين انهم يحابون فى الاعطاء والمنع فيدفع الغير ولو كان اللام للتمليك والاجل ورود
هذا النظر احال المصنف على غيره بقوله ذكروا ان اللام للاعانة واجاب عن الرابع بقوله والتكبير يعظم الله فكل لفظ
فيه التعظيم يكون بمعنى الله اكبر وقيل فوق كل ذى علم عليم والكبرياء والعظمة فانه جاء فى الاحاديث الالهية الكبرياء ردائى والعظمة

الألوكة
www.alukah.net

ازارى فالكبرياء صفة هى لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول دال على الظهور والثانى
على البطون فلا يكفر الله اعظم واجل بمعنى الكبر فاداة العظمة وذكر لفظ الكبر بدل التكبير يكون فى موضع المنصوص
فاداة العظمة راجع الى مسئلة دفع القبح لكنى ذكرته هنا للمعرفة وفى مسئلة التكبير معنى مشتركا وسكوتها فى معنى
المنصوص واجاب عن الخامس بقوله واستعمال الماء لازالة النجاسة اى المقصود بوالازالة لا الاستعمال
بدليل جواز ان يقتصر على قطع موضع النجاسة من الثوب او حرقه وكون الماء صالحة للازالة حكم شرعى معلل
بكونه مزيلا وكونه مزيلا يتضمن طهارة المحل وعدم تجسى الآلة بالملاقات والالما حصلت الازالة فتجوز الازالة
بكل ما يصلح طهارة المحل للازالة من المائعات فان قلت الحكم بطهارة المحل تخاصية فى الماء لازالة لو وجب ان
يشاركه فى رفع الحدث جميع المائعات المزيلة فاجاب عنه بقوله وانا لا نزول الحدث بسائر المائعات لكونه
اى لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى غير معقول فى الاصل وهو الماء اذا الحصوا ظاهره بتنجس به شئ
ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقولة ولا نسلم ان يلزمها امر غير معقول
دفعا للحرج وسواء ذكر الامر الغير معقول لزم ان لا يتجس كل ما تصل اليه اى الخبث باول الملاقات وقوله لا يتجس
الى آخره ممنوع السمو ل النفى والاثر الماء مطهر طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته
وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به كلما اى الحدث والخبث جميعا وغيرهما كالخل مثلا قالع
يزول به الخبث لا بتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقوليته بنوا وزوال فان قيل لما كان ازالة الحدث
غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا باتى الجواب فى معرض المناقضة ان شاء الله وذكر محمد الاسلام يعلم
مطهر بطبعه ثم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج فى صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه طاهر
الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فصل العلة للحكم قبل المعرف على الحكم دائما
على وجوب الحكم وفعل العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست فى الحقيقة موثرة بل الموثر هو الله تعالى وشنكط
تعريف العلة بالمعرف بالعلامة وهى ما يعرف به وجود الحكم وغيره لا يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة
والاحصان للرجم فيكون تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه وقيل وليس بجامع ايضا
لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم المعرفة عليه الوصف متاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان
العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف للعلة
المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور وقيل العلة الموثرة وهى فى الحقيقة ليست بموثرة لان الموثر هو الله تعالى فالعلل
الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يوثر فيه الحادث قال المصنف والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح
هو ان حكم الله تعالى القديم فان اريد بايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من الموثر فى الحكم ليس انه موثر فى الايجاب
القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى انه تعالى رتب بالايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه
موثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الامر عند ذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان العقل يحكم بوجوب القصاص بحق القتل

العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا فى كل ما يتحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا
لوجوب الفعل والعقل لوجوب القضاء ونحو ذلك مما يقول به احد لان هذه اعراض وافعال لا يتصور فيها ايجاد
وانما نريد ان يقال بالنسبة البنا لان الموجب للاحكام بوالله تعالى لا الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن
درك ما شرع العلل موجبة للاحكام فى حق العباد وسبب الوجوب البها فيما بين العباد وهذا معنى كونها موثرة واليه
اشار بقوله فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا ونحن مبنيون على الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب
القصاص بالقتل وان كان الحقيقة الموثر بوالله تعالى وجعل العلة الباعث اى كونه باعثا للشارع على شرع
الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس لاجل سبيل الايجاب احترازا عن
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
ثم فسر الباعث المذكور بقوله اى المشتمل على حكمة اى مصلحة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم والمراد
باشتماله عليها ان ترتيب الحكم على هذه العلة يحصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان
لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع الى العباد او دفع ضر عنهم وهذا
مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا ما لم لا الاصلح لا يلزم واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة و
من انكر كون افعال الله تعالى غير معللة بمصالح العباد فقد انكر الكثير لان اغلب بعثة الرسول صلعم بالهدى
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجز على يد صلعم بتصديق الخلق لازم له وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم وايضا قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا
وفيه دلالة على ذكر وكون العلة هكذا اى بحيث يجلب نفعا او يدفع ضررا وقال الامام ابو زيد المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعنى اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة
يكفر ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكفر تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا وقيل بوالوصف الملايم
لافعال العقلاء فى العادات قال المصنف وقد ذكرنا ان المناسب لما حصل واما اقناعى والحقيقى اما
مصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالذلوك وسهو الشهر والحكم وجوب
الصلوة والصوم والحكم رياضة النفس وقهرها اودنيا وية وهى اما ضرورية وهى حمية حفظ النفس والمال والدين
والنسب والعقل فمثل الحمية وهى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة
المسكرات والوصف المناسب بوالقتل العمد العدوان والزنا والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرية الكافر والمكاتب
انتهى ولكن لا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والمكاتب
لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرحوا به فى التقسيم المذكور لا يستقيم على التفاسير المذكورة للمناسب اذ لبيع القتل
مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا بوصلاحه لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص وكذلك
احاله المصنف على غيره بقوله وقد ذكرنا ان المناسب الخ وفسر الآمدى المناسب بقوله المناسب عبارة

الألوكة
www.alukah.net

عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصوله ان يكون مقصودا سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم على تقدير من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس وهذا معنى كلام ابي زيد الا ان الآمدي عدل عنه لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر لانه ان يقول هذا مما لا يتلقاه عقل فلا يكون مناسبا بالنسبة الى ولما محتاج اليها ضرورية كما في تزويج الصغير فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب نهاية اذا تامل ظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها نجاسة تناسب بطلان البيع والبيع يقتضي الاعراض عن معنى النجاسة كونها مانعة من الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة الحول اعني الضبط لا يقين في كل فرد لخفائها كالرضى في التجارة فانه غير ظاهر فينضبط الحكم بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فان طماريتب لا يحصى ويختلف الاحوال والاشخاص بل يعتبر في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة او بغلب وجودها اي وجود الحكمة عند الوصف فيسمى الاول ترتيب الحكم على الوصف بكون محصلا للحكمة دائما والثاني ان غلب كالسفر المشقة فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وهنا ابحاث الاول هنا اربعة مذاهب واشار الى المذهب الاول بقوله الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله صلعم الهرة ليست بنجس لانها من الطوافين عليكم او الطوافات فتعليله صلعم دال على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معللة بالطوف فالنص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولفظ التعليل بكل الاوصاف محال لان المعقول هو التقدير ومتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل وصف هو المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض واشار الى المذهب الثاني بقوله وعند البعض هي النصوص معللة بكل وصف للغزالي دلالة قاطعة على حجية القياس من غير فرق بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا ما تابع عن التعليل كمخالفة نص او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض فما مر فتعين التعليل بكل وصف وفيه نظر لانه لم يرد كل وصف على الاطلاق بل يلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف وان اريد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه يلزم التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر والنص مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة واجاب عن قوله النص موجب بصيغته

لا بالعلة بقوله والتعليل موجب لاثبات الحكم في الفرع لان الاصل بخلاف النص فانه موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع واشار الى المذهب الثالث بقوله وبوان الاصل التعليل بوصف دل الدليل على تميزه من الاوصاف بقوله وعند الشافعي في النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد فيوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر فيوجب منع القياس وعدم الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى وصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فتعين الى البعض للدليل عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الوصف القاصر يوجب عدم التعدية بل لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص على علية التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد الثبوت في الاصل واشار الى المذهب الرابع وهو المختار عند المصنف بقوله وعندنا لا بد من التعليل والتمييز مع ذكر اي مع ما قال الشافعي هي من ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف من الدليل على ان هذا النص الذي يدل استخراج علة معللة في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر هو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط هذا الدفع هذا الاحتمال نظرا اي نظرا لاصل المذكور في الخبر احد الزنا ان قوله صلعم بدا بيد من قوله صلعم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل بدا بيد يوجب التعيين لغة اليد الآلة التعيين كالاشارة والاحضار وذكر الوي وجوب التعيين من باب الزنا اي باب مع الزنا والاحتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه لما سقط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه صلعم نهى عن بيع الكالي بالكالي فكلاهما حفظ الشيء وبقيته وكلاهما البدل الذي تاخر والكالي النسيئة قال الشارح وعينه كالكالي الصماء اي بقدره كالنسيئة التي لا توجى سقوط في باب الصرف يتعين البدل الآخر اي تعين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي يلوح بوا يصا فان التقدير تعلى النسيئة كما سبق المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا هذا الحكم اي وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رضي التقابض في بيع الطعام بالطعام في المجلس سواء اتحد الجنس ام اختلف ليحصل فيثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين خلافا للشافعي رضي اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى لا يتعدى الى سائر الموزونات فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في ربا النسيئة بالاجماع او النص وهو قوله انما الربا في النسيئة ولانه صلعم نهى عن بيع الربوا والربوية والمراد بالربوية شبهة الربوا كبيع الحنطة بعينها بشعير بنسيئة وفيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة لا حقيقة الفضل لعلمه اي نص الربا في ربوا الفضل ايضا كبيع القفيز من الحنطة بقفيزين منها وفيه حقيقة الفضل لانه اي المقدر بالفضل وهو مبني تعديته وجوب المماثلة اثبت منه اي من الربا النسيئة وهو مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسية لغير حقيقة النقد اولى بالثبوت واشد تحقيقا من شبهة هذا ما قالوا واعلم ان استراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل

ان نوقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا
ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو انما يثبت بالنص والاجماع اعتبار الشارع حسن
هذا الوصف ونوعه في جنس هذا الحكم ونوعه لا يثبت التاثير الا ان يثبت كون هذا الجنس او النصوص المعللة
انتهى وفيما قال المصنف في السؤال والجواب نظر اما الاول فلانه ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورد من لزوم التسلسل او استغنا بعض التعليلات
عن كون النص معللا وذكر الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهي
الى نص او اجماع دفعا للتسلسل واما الثاني فلان استحقاق العلة واعتبار كونها موثرة او نبي موثرة موقوف
على كون النص معللا فلو كان اثبات كون النص معللا موقوفا على اعتبار كونها موثرة لزم الدور وانا قال
المصنف هذا ما قالوا لاثبات التعليل في ربا النسيئة كما في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا
حاجة الى باقي المقدمات والكبرى وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة فقد ثبت بالنص الوارد فيها وقد تبين
سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع الثاني والاجماع وفيه اشارة الى نفي شرائط اعتبرها
بعضهم في العلة وهي ان لا يكون وصفا الزما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي يجوز ان يكون العلة
وصفا الزما كالتثنية للزكوة في المصروف عندنا فان الذهب والفضة خلقتا وهذا الوصف لا ينفك عنها ومعنى
قولهم ان التثنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة مثنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية
بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون التثنية
علة للزكوة ان التثنية من خواص كون المال ناميا فيكون علة موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب
الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا التثنية اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي وكالتثنية للربوا عندهم وان يكون وصفا
عارضا كالكيل للربا فان الكيل ليس بلازم حال الخلط والتغير فانه قد يباع وزنا وحجة الخصم في انه
لا يجوز التعليل بالعارض ان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم وجوابه ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وان
يكون جليا ولا خلاف فيه وضمنيا عرض المتبايعين في ثبوت حكم البيع وحجته ان الحكم لا يثبت [redacted]
ما يأتي جوابه في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى قوله واما عطف
على قوله وصفا والمراد انه يكون العلة اسم جنس كقولهم في المتخاصمة انه دم عرق انفجر وهذا الى الدم اسم مع
وصف عارض وهو الانفجار والمراد تعليل الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق
لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات وان يكون حكما شرعيا كقوله صلعم ارايت لو كان على ابيك دين
فان النبي عليه السلام اجرا الحج عن الاب على الولد دين العباد عن الكسب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي الا
الدين لزوم حتى في الذمة وهو حجة الخصم في انه لا يجوز بحكم شرعي انه اما ان يعتبر بالزمان على ما فرض معللا فيلزم
تخلف او متاخر فيلزم تقدم المعلول او معه فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الآخر وجوابه ان ما ليس

المعلول

العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التاخر ولو سلم فيجوز احد الحكمين صالحا للعلية
من غير عكس او يكون الثابت بالدليل احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكين
تعلق عتقها بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت من هذا
المرض فانت حر وان يكون العلة من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وحجة الخصم في انه لا يجوز
التعليل بالمركب انه يلزم ان يكون العلة ح صفة زايدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ويجهل كونه علة للغفلة عنه
او لعدم الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشئ
من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون جزء علة والمفروض خلافه او بآخر فالصفة فيكون هو العلة وح
لا يكون لسائر الاجزاء مدخل في العلية واما بالمجموع من حيث انه مجموع وح ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر بطلانه
وان كانت له جهة والصفة ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل وجوابه انا لا نعني بكون الوصف
علة الاحكم الشارع بثبوت الحكم عند هاريا غاية لمصلحة وليس ذلك صفة حقيقية بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم
فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات العقلية التي ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وغير مركب وهذا ظاهر فيهما
وامثلته كثيرة لما ذكرنا ويكون العلة منصوصة كقوله صلعم حرمت الخمر لكونه مسكرا وغير منصوصة كما بانى نبيذ التمر
وعند مسلم ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
هي الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير المجوزين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة
اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى
اولا وسواء علل الحكم بعد التعليل او اضيف الحكم الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية
الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما ان التعليل من تمام النص وشمول للفرع وبيانه
كونه مثبتا لحكم الفرع وفي هذا الكلام اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت به الحكم سوى الحكم وهذا تعرف
الى الفرع بان يقال يثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا
للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة وانما يجوز التعليل للاعتبار فيجب ان يكون التعليل بغير المنصوصة
لان الشارع لما اشر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذكرا وبيانا لمبنية الاحكام للاجل
القياس فبقي بيان التعدية بالقاصرة على الامتناع حتى يعرفها اذن الشارع او ليس بيان لمبنية احكام الله وما
قالوا ان فايدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار بيان لمبنيته
ليس بشئ اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر لانه ان اريد بالفايدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه
ونسبه اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون الفايدة سرعة الانقياد الى القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام

الألوكة
www.alukah.net

والاطلاع على حكمة الشارع في سن عينها وان اريد بها المسئلة الفقهية فلانم ان التعليل لا يكون الا لجلها لجواز ان يكون
لغاية اخرى متعلقة بالشرع فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها اى اعلى التعدية دور تقرير
الدليل لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تعد بها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم
باطل بالاتفاق على توقف التعدى على ثبوت العلية الموقوف على صحتها قلنا يتوقف التعليل على التعدية
بمعنى توقفه على علم بان الوصف حاصل في الغير اى في غير مورد النص ويتوقف التعدية على التعليل بمعنى اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع فلا دور لاختلاف جهة التوقف قال المصنف واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحير وا في هذه
المسئلة واستبعد وا مذهب ابي حنيفة رح فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا ولا في استنباط العلة ان العلة في
الاصل ما بني فاذا حصل غلبة الظن فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة في غير صور الاصل يتعدى الحكم
اليه وان لم يكن متعدية اليه بل يقتصر على مورد النص او الاجماع يقتصر الحكم على مورد اما توقف التعليل على التعدية
او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عندنا خلافا
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند
الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف
انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا له لهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وغرض الخلاف
انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى
ام لا فعندنا يمنع وعنده لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا
يعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدى المؤثر كما ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فكذا المعنى لا يمنع التعليل
بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله طلبه حرمت الخمر
لعينها فحيث ثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر انتهى لكن في قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه
لان اقتصاره على مورد النص وعدم حصول النص في صور اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم
لانباني وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس ذلك الحكم بنص او اجماع وكذلك
قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان تثبت بالنص او غيره للحكم علة
قاصرة ولاخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف
في وجودها في الفرع اي في الاصل كقولهم في الاخرس انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه
اراد عتقه الحاصل بالاعتاق للتكفير اذا ملكه لا يفيد هذا التعليل لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم
وهو الاصل لانه لا يعتق حال ما ملكه وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه بمعنى ان يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة

باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلانم ذلك في الاخ وهو الفرع لانه يعتق بمجرد الملك وكقوله في مسئلة تعليق
الطلاق قبل النكاح ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا انكاح كما لو قال لزينب التي اتزوجها طالق لانا
نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز لا تعليق فان صح التنجيز يبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع وحاصله
انا في هذه الصورة لا نسلم عدم منع العلية في الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتا
والاعلى الابتداء القياس او ثبت عطف على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقولهم في
قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحق كما لمكاتب الذي قتل وله مال يفي ببدل كتابته وارث غير سيده فيقول
العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص هو السيد والوارث لاكونه عبد الاحتمال ان يسعى العبد في اداء النجوم
فيستحقه السيد وان يعجز ادا يرثه فيستحقه الوارث وجهالة المستحق لم يثبت في العبد مسئلة ولا يجوز التعليل
بعلة بوصف اي مع وصف يقع الفرق من الاصل والفرع كقولهم مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض
البدل فيقول اذا بعض البدل عوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا
دون الفرع وهو المكاتب الذي ادى شيئا فالباء في قوله بوصف بمعنى المصاحبة وليست صلة للتعليل والا يصير
ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق وهو اداء بعض البدل فانه غير موجود في الفرع الثالث من الاقسام
يعرف العلة بامور ثلثة النص والاجماع والمناسبة اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه على العلية كقولهم
يكون دوله فقال صار الفئ دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله لئلا يكون الفئ وقوله تعالى
فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل نحو بكذا او لكذا او اياء وهو ما يلزم من دلول اللفظ بان يرتب
الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء اى انها كان الفاء من الحكم والوصف في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما ومن الوصف كقوله وقوله صلعم لا تقربوا طيبا فانه يحشر يوم ملبيا او الحكمة ان الفاء للترتيب والباعث
وهو الوصف مقدم على الحكم في العقل ومتاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين والحق
ان هذا صريح لا ايماء لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على
الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا يبقى الظهور او ترتب
الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه لاكرام للعلم ويقع جوابا نحو قول الاعرابي واقعت امراتي في نهار
رمضان فقال صلعم اعتق رقبة فان عرضه من ذكر الموافقة بيان حكمها فكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال
واقعت فاعتق وهذا يدل على ان الوقاع علة للاعتاق الا انه الفاء ليست مذكورة ليكون صريحا بل مقدرة
فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء ولم يحمل على
الجواب يلزم اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها
من الطوافين والحق انها صريح لان كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقولهم وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء وتظاهر قال الشيخ عبد القاهر انها في هذه المواضع يقع موقع الفاء ويغني غناءها

وجعلها من قبيل الايماء نظرا الى انها لم يوضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي بطلبها المخاطب ويتوقف فهما ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح قال المصنف او يكفي بقدر يلاقي المحذوف غيرايماء وفيه نظر لان حذف اللام انما يكون من ان المفتوحة لان المكسورة ونحو فوقه صليه اراثبت لو كان على ايكن دين الحديث سالت الحنفية النبي عليه عن دين الله فذكر صليه فطيع وهو دين الآدمي فتنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث او تفرق في الحكم بين الشبهين في الحكم فيفهم الحكمان او مع ذكر الشبهين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشبهين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او تفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو فوقه صلة وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او يفرق بينهما بطريق الغاية نحو يطهرن او بطريق الشرط نحو مثل عمل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع كيف شئتم واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية قال ذكر لان في بعضها غير مسلم العلية على ما يجئ بتجدد ذكر بشرائط العلة ونحن لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع اقتضاء قياسا وكذا في زنى ماعز ونحو فاستحيوهما انت ذكر نحو اقم الصلوة لدلوك الشمس والقاتل لا يرث ذكر وللفارس سهمان ونحو ذلك مما كان التعليل فيه بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فانه بالاتفاق في المنصوصة التي يدل عليها النص صريحا او ايماء لكن لا يتوقف على من ذكر ذلك ما ذكره المصنف لان مقصوده بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يكن وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعات امر الى وجوهها الاعلى كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان لا يكون المناط هتك حرمة الصوم الذي اشتملت عليه المواقعة وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يتوقف على من ذكر ذلك هذا لانه متمسك بمسلك الايماء ولا يدعي انه يدل على العلية قطعا حتى يكون اخلال لم يكون شبا لفرقا دحا في كلامه وانما يدعي في الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية فيها لا استثناء وغيرها سواء في ذلك وثانيها الاجماع على كما جماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه مقتضيا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كرعية الصوم فانه لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع لا بحسب الطب وشرطها الملايمة في شرط زائد على المناسبة فلا بد ان نفسر بها يغايرها ويكون اخص منها وهي ان الملايمة لم يكون على وفق العلل الشرعية بان وضح اضافة الحكم اليه ولا يكون ذا بنا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى الاباء عن الاسلام لانه بناسبه لا الى وصف الاسلام لانه بائن عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق لا لقطعها واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون الجنس اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المنتظم لمصلحة ما لانه المنتظم لمصلحة حفظ النفس اخص والمنتظم

لمصلحة وليس بملايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملايم ويجب حفظ النفس قد لا يكون مصلحة حكما في الجهاد بد لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ولكن من الوصف والحكم اجناس عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه مناطا للاحكام واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية لحفظ النفس وهكذا والظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة مشاركة اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعارض اقوى مما كان بالمتوسط فالمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول فان هذا اي كونه مقتضيا لمصلحة مرسلة وهو الذي لا يعتبر نوعا لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه لا بقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى بالقبول اولى كونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا بوافق تعليل الرسول عليه لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيها من الضرورة فالعلة في الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطوف وهما ولذا اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى وهي الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يدفع به الضرورة وكما يقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع بزوال مة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة الجامع للجماع فان فيه اقامة الداعي الداعي الى الخلوة مقام المدعو اليه وكذا حد الشرب على حد القذف وقال علي رض في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون فاذا وجد الملامة صح العمل ولا يجب العمل عندنا بل يجب اذا كانت الملابسة مؤثرة فالملابسة كاهل الشهادة والتاثير كالعدالة وفي كلام فخر الاسلام ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذكر معنى يعقل به بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين وكذا لا بد من جعل الوصف علة من صلاحية الحكم بوجوه للملابسة ومن عدالته بوجوه التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقبل على كون الوصف ملايما وبعد الملابسة لا يجب العمل به بالعلة فالتاثير والاضافة شرط لوجوب العمل لا لجوازه حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير بعد ولم يفسخ وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملابسة بشرط شهادة الاصل وهو ان يكون الحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه هكذا فسر المصنف شهادة الاصل وقيل في تفسيره ان يقال بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة باطلال نفسه بانواع نقض او اجماع او بان لا يخلف الحكم عن الوصف في صورة ومن المعارضة بان لا يوجد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذكر النقض من غير تعرض لذكر الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثه بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وعند البعض

الألوكة
www.alukah.net

يعلل بالملايم بحيث كونه محتملا اى يوقع فى الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك وموقعا فى القلب حال العلمية
والصحة وهذا هى الاوصاف التى يعرف عليها بحيث الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل المصالح المرسلة
عند الغزالى اذا اعتبر جنسه البعيد لا جنسه الابعد وسكوته متضمنا لمصلحة فى اثبات الحكم فانه لا
يقبل بالاتفاق بشروط ثلثة اليها اشار بقوله اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية
لا جزئية كتترس الكفار بأسارى المسلمين فانه يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس
القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورى فى الرخص وفى
اسنباحه المحرمات فاعتبر هنا الجنس البعيد والشروط الثلثة هاهنا حاصلة فى هذا المثال لانا نعلم انا لو تركنا هم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين
وصيانة عامة نفوس المسلمين واجبة والى جواز الرمى الى الترس فيكون قطعية لان حصول هذه المصلحة وهى
صيانة الدين ونفوس المسلمين برمى الترس قطعى وفتح القلعة ليس فى محل الضرورة فلو تترس الكافرون فى
القلعة بمسلم لا يجوز الرمى وكذلك لا يجوز الرمى ان لم يتعلم تسلطهم لو تركنا رمى الترس وكذا اذا تترس بعض اهل
اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية لان على تقدير ترك الالقاء لا يهلك الا جماعة مخصوصة
والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اى نوع الوصف او جنسه فى نوعه اى نوع الحكم
او جنسه فيكون اربعة حاصلة من اثنين فى اثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا
فى جانب الحكم والمراد بالجنس هنا الجنس القريب ليتبين عن الملايم والمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة
لاطلاق الوصف وكذا المراد من الحكم الحكم المطلوب من القياس لاطلاق الحكم على الاجناس انواع مطلق
الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف
والى الحكم يعنى من البيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس هو نوع لمطلق الوصف ولمطلق
الحكم واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام كالسكر فى الحرمة هذا اعتبار النوع فى النوع وفيه
نظر لان السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكذا قولهم صلوا ابن لوغ ضعف الحديث هذا اعتبار
الجنس فان الجنس هو عدم دخول شئ اعتبار اى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على البنت الصغيرة على
البكر الصغيرة بالصغر بتقرير اعتبار النوع فى الجنس ولنوعه اعتبار فى جنس الولاية لشوتها فى المال على الثيب
الصغيرة والكبيرة سهو لهفوة بقطع الجنس فى الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا فى جنس التخفيف وقد يترك
بعض الاربعة وهى الاقسام المذكورة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس الولاية
ولجنسه اعتبارا فى جنسها فان صفة العجز والولاية تابته على العاجز كالمجنون مثلا فحقيقة العجز عبارة عن عدم
القدرة على الاتيان بما يحتاج اليه وهو وصف وعلة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج فعجز الصبى
العاقل نوع وعجز المجنون نوع لكن جنسهما العجز بسبب عدم العقل وقوة العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة

والباطنة على ما يشمل المريض وقوة العجز الناشى من الفاعل بدون الاضرار على ما يشمل المحبوس وقوة العجز
الناشى من الفاعل على ما يشمل المصاف ايضا وقوة مطلق العجز الشامل للكل وقس عليه البواقى من الاوصاف
والاحكام والافتحقيق الانواع والاجناس باقسامها كما يجئ فى الماهيات الحقيقة تجئ فى الاعتبارات بعسره يسره
العقلية والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما فالعدد منها لا غير مركب من اربعة وهى الاقسام الاربعة المفردة
واربعة من هذه الاقسام مركبة من ثلثة بقيت من الاربعة وستة منها مركبة من اثنين وذلك لان كل واحد من الاقسام
الاربعة المفردة يتركب مع كل من الثلثة الباقية يصير اثنى عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلثة فيسقط منه بوجود
التكرار يبقى ستة مع اللمحة المذكورة وانما لا يسقط بوجود التكرار من الاقسام الاربعة غير اعتبار الجنس فى الجنس
بناء على ان اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس لان المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا
حتى ان المركب من الاربعة ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة كالسكر المركب من الاربعة فانه مؤثر
فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة مؤثر فى الحرمة ثم السكر مؤثر فى وجوب الواجبات من الكبائر وبالكبائر
او دنيوبا كالحد ثم السكر لما كان مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة مؤثرا فى وجوب اكبر واجبة
ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة اقوى من المركب من اثنين ثم المركب من اثنين اقوى وغير المركب ثم ما لا يكون
مركبا لان قوة الوصف انما هى بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الاثار وفيه نظر لان
اعتبار النوع فى النوع اقوى الكل لكونه عزيمة النص حتى يكاد تقرره مسكر القياس اذ لا عرف بين المقيس والمقيس عليه
الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى صحيح وقد يمنع البعض من الشافعية اول الاربعة وهو ما يؤثر نوعه فى نوع رسمه
الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه غريبا كالطعم فى الربويات فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى حرمة البترول ولم يؤثر جنس
الطعم فى الربويه سائر المطعومات كالخضراوات وسواء الثلثة الباقية من الاربعة ملايمة ثم لا يخ الحكم بعد التعليل من
ان يكون له اى للحكم المعلل اصل معين من نوعه بوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويكون هنا محذوف يكون المراد به
حاصلا منه او لا يكون كذلك وسمى هذا الاصل شهادة الاصل فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه او جنسه فى نوع الحكم
يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وهى اى شهادة الاصل اعم من اولى الاربعة
مطلقا وهما اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم فقد وجد الحكم اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار
نوع الوصف او جنسه فى نوع الكذب وبينها اى بين شهادة الاصل وبين اخيرى الاربعة وهما اعتبار نوع الوصف فى
جنس الحكم واعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من الاخيرين
وقد يوجد واحد منهما بدون شهادة الاصل وقد يوجد الثلثة معا فالتعليل بها اى بالاخيرين بدون الشهادة حجة ومقبول وتسمى
هذا التعليل عند البعض تعليلا لا قياسا ولكونه مستنبطا بالرأى بمنزلة ما قال ان التعليل بالعلة المتعدية
يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيانا لعلة شرعية الحكم وعند البعض هو قياس ايضا قال الامام
السرخسى والاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن بمعنى غير

لوضوحه وربما لايقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لايكون الخلاف في محل تسميته قياسا على ماذهب اليه المصنف
وانما الخلاف في تسميته قياسا فان عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مسلكا للشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد
لايذكر فعلى هذا يصح لنا محل قوله ثم لايخ الى آخره على ظاهره من غير حذف وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير اي في غير
الانواع الاربعة الدالة على التاثير لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر
لان وجودها بدون كل واحد من الاربعة لايستلزم جواز وجودها بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار التاثير وجوده
في الاخيرين وبالعكس فلا يلزم ان يوجد بدون التاثير لايكون حجة عندنا وبحثا سا غريبا ايضا لعدم تاثير وهو على
نوعين احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ماسبق من ان البعض يسمي اول الاربعة غريبا والثاني
مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لايعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه
مردود اذا لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما فقيل وانما يجوز ان يكون ملائما مع ان الملائم احد الانواع الاربعة وهو اعتبار
الجنس في الجنس والغريب ليس في هذه الانواع لانه في الملائم الجنس البعيد وقد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس
القريب على ماسبق في نقيض المؤثر وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لفظ القياس امر شرعي فيعتبر
فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس
امرا شرعيا لاينفي ان يكون له اصل في الشرع وانما يلزم لو ثبت بوصف بعض او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف
او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ماسبق تفسير التاثير تمنوع ولم لايكفي حصول الظن بوجود اقل
من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الصحابة والتابعين ليست الا مؤثرة كقولهم صلاتها من الطوافين وقولهم صلى
في المستحاضة انها دم عرق انفجر ولانفجار الدم والعرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا
وفي كونه موضئا لا زما فيكون له تاثير في التخفيف وكقولهم عم ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة
الرسول عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح ثلثيه كمسح الخف للمرة كونه مسحا مؤثرا في التخفيف حتى
لم يستوعب محله واما قولهم لكن فيسن ثلثيه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغيرة للولاية بخلاف
البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثير اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الواجب
والمغصوب فان رد الولد المغصوب واجب عليه ولا يجب رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه بنيته
بان يقول هذا الرد صوم الوديعة وهي النفل فانه لو نوى في غير رمضان صوما مطلقا انصرف الى النفل لتعينه
فان فرض رمضان فيه اي في رمضان كالنفل في عدم التعيين في قوله ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة مطردا ايضا
لان التاثير المستفاد من العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة ولا نزاع
في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتفسير المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت
اعتبار الوصف بنص او اجماع بل يوجد ما يقابل الظن فمعناه ان يكون الوصف
مناسبا ملائما بالاضافة الى الحكم الذي هو سوار كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا وح يتم الاستدلال الا يرى الى قولهم صلاتها من الطوافين

لجنس الطوف وهو الضرورة اذ هي الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كما مر المبنية في المخمصة فانه لا
يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة فان البقر لما كانت من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط
اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حق الميت وفي قوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته الكاف يضرك فلعدم قضاء
الشهوة بين ان في عدم الفاسد في الصوم فقط اذ المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة
شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال فليس التاثير ههنا
بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وقد مر كما قال البعض حكم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مجته اكنت شاربه كذا اورد في فخر الاسلام وتقرير ان هذا تعليل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة
لاوزار الاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذا بمعاني الامور فليس
في هذه الامثلة التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وبعض العلماء اصحها بالتقسيم والسبر على العلية
في القياس وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في علة ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية
الباقي ويحتاج الى بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ومصداق للفرعية
وتتبعت ما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد ما خفي عليه وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ليبطل علية
والا ما ثبت الحصر فما احصاه فلزم انقطاعه والى ابطال علية بعض الاحكام ويكفي في ذلك ايضا الظن والى ما ذكرنا
اشار بقوله وسواء تعلق العلة اما هذا او هذا او هذا والاخير لبطلان قسمين الاول فان لم يكن حاصرا لا يفيد
وان كان حاصرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي لاح فيها بالاجماع مثلا في كذا مثلا اشار الى انه كما
يجوز ان ثبت عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت بتعليل هذا النص بعقل كما جاء هم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا الاجماع على نفي ما عداهما ويفتح المناط اي ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله
بالاجماع وسواء بين عدم علية الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع ليثبت علية المشترك وهو
الوصف الذي يوجد فيهما وعلما وا المتمسكون بالتقسيم لم يعترضوا الهدين اي باثبات التعليل في كل نص واثبات
الحصر بالاجماع والنص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما
وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم وكذلك لا يشترط في بيان الحصر عدم علية الغير بنص
او اجماع لحصول الظن بعدم ذلك كما يوجد الحكم بوجود الوصف في صور فانه لو اسئل بالعلة لاشتفى الحكم بانتفائه وكفى
الوصف مما علم الفارق في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المحكوم كالاختلاف في الاكوان
في الاذونة في العتق فان على تقدير قبوله يكفي موجبها الى النص او الاجماع او المناسبة ويكون هذا من المسالك
القطعية بمنزلة النص او الاجماع واصحها على علية الوصف بالدوران اي بدور الحكم مع الوصف وجودا وعدما
لانه اذا كان مجرى عن المسالك الاخر كما يجوز ان يكون علة يجوز ان يكون ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للمسكر
فانها يعدم في العصير قبل الاسكار ويوجد معه ويزول بزواله ومع ذلك ليس بعلة قطعا ومع هذا الاحتمال فلا يحصل

الألوكة
www.alukah.net

القطع بالعلية ولا ظنها ويكفي الحكم بعليته تحكما فقس بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف ويسمى ذلك طردا واراد بعضهم العدم اي عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا ويشترط بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه لا حكم له اي للنص فظهر ان المراد اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دار مع الحدث وجودا وعدما وانما يكون للنص حكم فلان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما يوجد لم يجب لما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما سبق في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما في حال عدم الحدث فلان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما في حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب القضاء وان كان بناء على العدم الاصلي وهو لا يكون للنص موجب لا نفيا ولا اثباتا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتنا وله النص فاشتراط قيام النص في الحالين لا يصح الا عند القائلين بمفهوم الشرط ولكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب واما شرط قيام النص في الحالين مع انه لا حكم له لارفع اضافة الحكم الى الاسم ولتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة ثبتت للعصير اذا اشتد وبسبب حموضة ثم يزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين مع انه لا حكم له لدفع احتمال ورود الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وبعض عليه الوصف والا لما تخلف عن الحكم عن النص ونظيره قول صلعم لا يقضي القاضي غضبان عند فراغ القلب فالنص قائم في حال عدم الغضب بل مع شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب كجوع او عطش مع حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء لهم اي للمقابلين بان العلية تثبت بالدور لنا ان عدم الشرع اما دائر فلا حاجة الى معنى يعقل فلنا نعم هو حقه اما في حق العباد فلانهم مستولون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع انه المقتول سبب باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط المساوية والوجود عند الوجود والعدم مع العدم لا يدل على العلية لانه اي الشرط الوجود عند الوجود فيقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند الوجود لها اي للعلة ايضا اي كما انه ليس بلازم للعلة فكذلك ليس بلازم لها الجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة بناء على مانع او على تمامها حقيقة لئلا التخلف اي تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها في العلية ثم العلة غير ذكر الوصف عند القابل بتخصيصها وذكر الوصف مع عدم المانع هو العلة عند من لا يقول به اي بتخصيص العلة فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذكر تم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله

وقيام النص في الحالين ولا حكم له غير مسلم فانه ثبت للوضوء امرا بوجوده انا دراولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف بجعل اصلا في باب القياس الذي هو دليل من ادلة الشرع ويبنى عليه ثبوت العلية وايضا سواء قيام النص في الحالين ولا حكم له غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره اي ذكر الحدث في الخلف وهو التيمم يقوله او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا ذكر في الاصل وهو الوضوء اذ الخلف والبدل لا يفارق اصله بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب بحال لا يجب فيها الاصل وحاصله انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان في وجوب الوضوء بالماء ترتب على الحدث ولان المعنى اذا قمتم منه مضافا جعل لان العدول ظاهر الا بتعذر قضائه وجوب الوضوء عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم منه مضافا حكم واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضاجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة الحكمية فالتقى فيه اي في الماء في ايجاب الوضوء بدلالة النص على وجود الحدث اي ذكر الحدث بطريق دلالة النص على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر والاطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او سوق من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل دلالة لا عبارة واقتضاء على التيمم التصريح بوجود الحدث بقوله فلم تجدوا احد منكم الآية وايضا فيه اي في النص ايماء واشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايثارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة وهذا وجه آخر لترك التصريح في الوضوء والتصريح به في التيمم وحاصله انه قد علم بدلالة النص ولا جماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه ليس لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وقضيته ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكفي بالدلالة في وجوب التيمم لان البدل حكم الاصل وانما عكست القضية اشارة الى ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المنفوية الى ان اثباتها خلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابق حدث فصرح معه الحدث وبنى هذا الالحاف على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد يقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لكن هذا مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدور لنا على مابين ثم منع دلالة الحدث على ما ادعى الخصم بقوله والغضب لا يوجب بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه اي لانه اضاف حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما يصح ذكر لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع لان الغضبان صفة مبالغة بمعنى المتملي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا القدر يحصل القلب المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكلام ينتهي بانتفاء بعضه والمصنف يقول لحال العدم ايضا لتحقق المقصود وقال فاذا كر ان النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فلدلالة لاحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال العدم فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بمفهوم المخالفة

لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت المساوي بل المنطوق والمسكوت وقد ذكر انه القضاء لا يحل عند شغل القلب بعين الغضب فيثبت المساوي بل المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند الوصف فتبطل قولهم ان النص قائم في الحالين ولا حكم له فصل اعلم ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا خلافا للشافعي لا فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من محل الا نص فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز التعليل لزيادة القبول وشرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل عند

التعليل؟

بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة اثبات السبب او وصفه اثبات الشرط او وصفه اثبات الحكم او وصفه تعدية الحكم من محل الى محل والتعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء بالعقل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي هو الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز عندنا بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انا اذا اثبتنا بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر سببا او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول ام لا مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا او يجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم قال المصنف لا يجوز التعليل لاثبات العلة كما حالت بصفة موجبة للحكم اي يكون علة لثبوت الحكم فان قلت قد ابنيتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عندكم وكل ذلك مجرد وصف حاجب عن الاكل بقوله وقولنا الجنس بالنص اي من غير الكيل والوزن تحرم النساء نساء اخرته وكذلك انسانه بالنص عبارة عن الدلالة وبقولنا الراوي نهى صلعم عن الربوا والربية والمراد بالربية هنا شبهة الربوا وشبهة ثابتة فيما اذا كان الجنس بالنص موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة ففي النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول وما كانت العلة هي القدر والجنس احد الجنس شبهة العلة من حيث انه شهر العلة وابتنه بشبهة الربا احتياطا فيثبت بسببه حرمة الجنس لحرمة المفضية بدلالة النص الموجب لسببه القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل وانما اعتبرهذا وان كان فضلا من جهة الوصف ولم يعتبر الفضل من جهة الجودة لان الجودة لا يثبت بصنع الناس فجعل عفوا للتعذر الاحتراز عنه واجاب عن الاجوبين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة ثابت بدلالة الوان هي الوقاع لما سبق في بحث دلالة النص من ان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية فانه الاساس عن المحظورات الثلث فيثبت الحكم فيها بدرء ولما لعذر الصبر عنها اشد والداعية اكثر فيها فاحرى ان يثبت فيه وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندنا ثابت بدلالة النص وهو قوله صلعم لا قود الا بالسيف على ما سبق بيانه فلا يرد اشكالا اي على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصلا هكذا قال المصنف وفيه نظر لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فلا يرد هذا اشكالا عليه نعم ان الحاجب اختار انه لا يصح

اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا واجاب بان السبب واصدهما وهو القتل العمد العدوان سواء بالسيف او بغيره ولا يقول انه سبب القتل بالمثقل بالقياس على سببه القتل بالسيف ولا يجوز التعليل لاثبات صفتها اي صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا يجوز التعليل لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا تفسير اثبات الشرط وكونهم رجلا او مختلطا تفسير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم تفسير اثبات الحكم وكصفة الوتر تفسير اثبات صفة الحكم لانه قيد اي فيما ذكرنا نصب الشرع بالراي فيما اثبات سببه او صفته اثبات الشرع بالراي وفي اثبات شرط حكم شرعي يجب لا يثبت الحكم بدونه وابطال الحكم الشرعي ونسخه له بالراي وفي اثبات حكم وصفته ابتداء نصب لاحكام الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء شيء من ذكرنا اما اذا كان له مدخل اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند الشافعي رح فان له اي لاشتراط التقابض عندنا اصلا وهو الصرف وجواز اي جواز البيع بدونه اي بدون التقابض عندنا اصلا وسوى سائر السلع السلعة المتاع والجمع سلع فالحاصل لنا اشتراط التقابض عند الشافعي فقه ولنا كذا اثبات الشرط فانه يوجد له وسوى الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذا يوجد له اصل وسوى سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا قال المصنف وانا قلنا هذا الذي نقلت هذا الفصل من اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر ما معناه فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في الباب وانما ذكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله وقد قال فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان له اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فارق في تفصيلها بل كيفية ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة ولذلك قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد بالحكم معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا يختلف وان اراد الحمل على الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط مجموع ما يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليست بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علتها لمعنى لا يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان الحقيقة بالحقيقة ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلية فيكون العلة والعلة تتعلل باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة الصوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ذلك اي ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بلا وجه لجريان مناسبة ذكر المعنى لعلية الحكم فلا يحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تعليل ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط الاثر والملائمة فصل القياس جلي وخفي فالجلي يسمى بالاستحسان

الألوكة
www.alukah.net

وهو في اللغة جعل الشيء حسنا هذا هو الغالب في اصطلاح الاصوليين لكنه اعم من القياس الجلي فان كل قياس جلي يحسنه ولیس کل استحسان قیاسا جلیا فالاستحسان قد یطلق علی غیر القیاس الخفي ایضا کالاثر والاجماع والضرورة و القیاس الخفي قال المصنف واذا ذکرنا الاستحسان نرید به القیاس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح وقیل هو دلیل ینقدح في نفس المجتهد یعجز عن التعبیر عنه فان اراد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في ان یجب العمل به والا لم یعجز عن التعبیر عنه وان اراد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقیل هو العدول من قیاس الى قیاس وقیل هو العدول الى خلاف الظن لدلیل اقوى ولا نزاع في قبول ذلک وقیل تخصیص القیاس بدلیل اقوى منه ویرجع الى تخصیص العلة وهو دلیل یقابل القیاس الجلي فهو تفسیر للاستحسان وبعض الناس یخیر وایاي تعریفه على ما ذکرنا بعض ذلک وقوله الذي یسبق الیه الافهام تفسیر للقیاس الجلي وقد اسقوت الاوهام على انه اسم لدلیل متفق علیه مقطوع به کان اجماعا او قیاسا خفیا اذا وقع في مقابلة قیاس یسبق الیه الافهام حتى لا یطلق على نفس الدلیل من غیر مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القیاس خاصة واما في الفروع فیقع الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القیاس الجلي واما یعتبر القیاس في مقابلتها عند عدم ظهور النص والاجماع والا فلا عبرة بالقیاس عند مقابلتهما بالاتفاق وهو ای الاستحسان حجة عندنا للاثر بنوعیه بالدلیل الذي هي حجة اجماعا وبعض انکروا العمل به فان انکروا هذه التسمیة فلا مشاحة في الاصطلاح وان انکروه من حیث المعنى فیظهر لانا نعني به دلیلا من الادلة المتفق علیها یقع في مقابلة القیاس الجلي ویعمل به اذا کان اقوى منه فلا معنى لانکاره لانه ای الاثر الاستحساني اما بالاثر کالسلم فان القیاس یابى جواز السلم المعقود علیه وهو محل العقد معدوم حقیقة عند العقد والعقد لا ینعقد في غیر محله الا ان ترکنا ه بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم والاجارة فان القیاس یابى جواز الاجارة لان المعقود علیه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا یمکن جعل العقد مضافا الى زمان وجود لفقد المعاوضة بحمل الاضافة کالبیع والنکاح الا انا ترکناه بالاثر وهو قوله علیه السلام من اعطى الاجیر حقه قبل ان یجف عرقه فالامر بالاعطاء الاجیر حقه دلیل على صحة العقد وبقاء الصوم في النسیان فان الاکل نادرا سیا یوجب فساد الصوم بالقیاس لان الشيء لا یبقى مع وجود ما ینافیه الا انه متروک بالاثر وهو قوله صلى الله علیه وسلم من صام ناسیا فاطعمه الله وسقاه واما بالاجماع کالاستصناع الصناعة حرفة الصانع واستصنعه طالبا یتعدى الى مفعول لیس معناه طلب منه ان یصنعه والمراد ههنا انه اذا کان یزاول الناس مثل ان یقول انسان لانسان اخط لي قمیصا بکذا وتبین صفته ومقداره ولا یذکر له اجلا فانه یجوز سواء سلم ثمنه او لم یسلم بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غیر نکیر والقیاس یقتضي عدم جوازه لانه بیع معدوم للحال حقیقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا یجوز بیع شيء لا یعد تعیینه حقیقة او ثبوته في الذمة کالسلم واما بالضرورة کطهارة الحیاض والآبار فان القیاس طهارة هذه الاشیاء بعد نجاستها لانه لا یمکن صب الماء على الحوض والبئر وکذا الماء الداخل في الحوض الا انهم استحسنوا ترک العمل بالقیاس للضرورة الموجبة الى ذلک لعامة الناس واما بالقیاس الخفي وذکروا له ای للقیاس قسمین الاول ما هو ای اثر والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا یتأتى

حقا ها بالنسبة الى ما یقابله من القیاس الجلي وخفي فساده ای اذا نظرنا الیه بادي النظر نرى صحته ثم اذا توغل حق التامل علم انه فاسد وذکروا للقیاس الجلي قسمین ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان یضم الى وجه القیاس معنى دقیق یورث قوة واستحسانا رجحا ما على وجه الاستحسان فاقوى اذا ذکرای القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا القسم الثاني من القیاس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجع على ما ذکر ای على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فعلى هذا الصحة یقارب الاثر والضعف یقارب الفساد وبهذا الاعتبار یتحقق تقابل القسمین في کل من الاستحسان والقیاس ثم الصحیح ان معنى الرجحان هنا تعین العمل بالراجح وترک العمل بالمرجوح وظاهر کلام مخر الاسلام یدل على الاولویة حتى یجوز العمل بالمرجوح فالاول وهو ان یقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القیاس کسور سباع البهائم کالهر والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان المختار عند بعضهم انهم سباع البهائم تجتنب لا یطهر بالتذکیة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا یوکل وهو طاهر کالجلد والعظم والعصب والشعر وما یوکل وهو نجس کاللحم والشحم اسبغ هذا ما تحت فیه فان فرض محل کیف یحکم بنجاسة الطهارة والنجاسة الحقیقتین کذا ذکر هنا بان حرم اکله ویجب غسل ثیابه وحائطه والانتفاع به ولم یجعل بجاسة الطهر ایضا بهذا الطریق لان الروایات انما وردت في سباع البهائم دون الطیور فاحتیج فیها الى القیاس وهذا قیاس ضعیف الاثر قلیل الصحة لقصور علة التنجیس في الفرع وهي المخالطة المذکورة طاهر استحسانا وهو قوي الاثر یقتضي طهارة سورها لانا نیقن بمتقارها على سبیل الاستعمال عند تناول الطعام لرطوبة فیه فلا یتنجس الماء بملاقاته فیکون سورها کسور الادمي وسور ما کول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه یکره لان سباع الطیر لا یحترز عن المیتة والنجاسة والثاني وهو ان یقع القسم الثاني والاستحسان في مقابلة القسم الثاني والقیاس کسجدة التلاوة تؤدى بالرکوع قیاسا لانه تعالى جعل الرکوع مقام السجدة في الذکر في قوله تعالى وخر راکعا ای سقط ساجدا فالخرور وهو السقوط انما یکون في السجود لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا یؤدى بالرکوع کسجود الصلوة فانه لا تادى بالرکوع لان الامر بالشيء یقتضي حسنه لذاته فیکون مطلوبا لعینه فلا تادى بغیره فعلمنا بالصحة الباطنة الخفیة في القیاس وهي انه لیس بسجود غیر مقصود هنا ای في التلاوة وانما الغرض ما یصلح تواضعا مخالفة للمتکبرین وموافقة للمطیعین على قصد العبادة وهذا یشترط فیها الطهارة واستقبال القبلة قال المصنف واعلم انهم جعلوا اي هذه المسئلة کغیرها من السجود تؤدى بالرکوع بنا بالقیاس وعدمه حکما بنا بالاستحسان ولا ادري خصوصیة الاول بالقیاس والثاني بالاستحسان انتهى وذلک لانه لما کان عدم تادي المامور به بالاتیان بغیره امرا جلیا لا یحتاج الى زیادة تامل ووجوب تادي المامور به بالاتیان بغیره امرا خفیا اشتبه على المصنف جعل الاول قیاسا والثاني استحسانا ولکن یمکن ان یقال لما اشتمل کل من الرکوع والسجود على التعظیم کان القیاس في ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان

ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز مع غير تعذر الحقيقة وصحة حقيقته وهي ان سجدة التلاوة لم يجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع الذي هو المأمور به هنا وهو السجود وهو معنى بالركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجود وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه ان ظاهره وهو العمل بالحقيقة وعدم تادية المأمور به بغيره وفساد خفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الظهران للصلوة فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه في القياس يتجانفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التخالف كما في المبيع وهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام وفي الاستحسان لا يتجانفان لانهما اختلفا في اصل المبيع بذرعي وصفة الذراع وصفان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب كخلاف البيع والثوب وذا الى اختلاف في الوصف لا يوجب التخالف هذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا سالكنا على الصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين او الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم الى اقسام كما يجيء لهذا البحث وحده وعند التعارض بالاعتبار الاول يحصل اربعة اقسام اما ان يكون كل واحد منهما قوي الاثر او ضعيف الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس لا يرجح الاستحسان في هذه الصور الاربع الا في صورة واحدة وهو ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر اما في الصور الثلث الباقية فيتبقى عدم ترجيح الاستحسان في الاول والثالث القياس راجح لظهوره في الاول ولقوته في الثالث وفي الصورة الثانية اما ان يسقطا لضعفهما او يعمل بالقياس لظهوره وتسمية الاستحسان في جميع هذه الاقسام انما يمكن باعتبار خفاء الاثر فحينئذ الاسلام قال انما سميناه ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا ثم اشار الى التعارض بالاعتبار الثاني فحصل اربعة اقسام ايضا بقوله والى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول هو صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان من الاقسام الاربعة لان القياس في جميع هذه الاقسام حكم يعني سبق الافهام اليه والاستحسان خفي بالنسبة اليه وثانيه وهو فاسدهما ساقط بالنسبة الى الكل بين الاجنبيين من الاول وفاسد الباطن وعكسه من الاستحسان فالتعارض بينهما الى بين هذين القسمين من الاستحسان وهو صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن عن القياس والثاني لم يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن عن الاستحسان فاسد الباطن من القياس مما ظهر فساده في غاية بادي النظر لكن اذا ثبت صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ولم يقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع بين اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلاف في ذكر باختلاف النوع اذ امكن التعارض فالقياس اولى كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن

فياسا كذلك الحال المصنف وانما قلنا ان امكن لانا لا نجد تعارض القياس الا استحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلافه بتلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذكر الوصف بلا مانع يوجد ذكر الحكم لكنه وجد ذكر الوصف باجراء الصفة في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذا الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا للعلة لنقيض ذكر الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذكر الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذكر الحكم ثم بوجود هذا الوصف هي الوقوع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالبنا قض وهو محال على الشارع تعالى ويقدس فعلم ان القياسين صحيحين في الواقع ممنوع وانما يقع التعارض بحسب ظننا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك ولا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك ولا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف عند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا قال المصنف لا يخ المسائل يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وكل من الصنفين لا يخ عن انه اذا تؤمل حق التامل يتبين صحتها ويتبين فساد واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام وقوي الاثر وضعيفه لا يخ عن احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نعلم قوي الاثر لا يخ من احد هذه الاقسام لكن باعتبار لا يدخل فيها وتدخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء بقسمات مختلفة كما يقال الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اما منصرف او غير منصرف وباعتبار آخر اما معرب او مبني والمستحسن بالقياس يسعى الى صون الشرع كالمنزه عن تعاني القياس الغريبة لكن المعنوي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ترون الخالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو الخفي اضعف الغريبة اليه اذا لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمينه المنكر بدل الكيفية وهي لم يرد بقبول على المتابعين في قضية الاصل وبدل البيان يتوقع اعتراض من قال ان من شرط الغريبة ان لا يكون الحكم بانيا بالقياس وهاهنا كذلك لان المستحسن يعني كالمستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فانه لا يقبل الغريبة لانه معدول به عن سنن القياس بخلاف ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وهو لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات واليمين عليها قياسا خفيا للاثر السابق بمنكر وجوب تسليم المبيع بما قرره المشتري عن الثمن كما ان المشتري منكر وجوب ازدياد الثمن فيتوجه اليمين على كل واحد منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر فعدى التحالف الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجانب اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل العمل يتحالف لان كلا منهما يصير مدعيا ومنكرا وكذا اجارة بعض المشاع وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما بعد القبض فليس له الفسخ الا بقضاء او رضا فيتعين التحالف بقوله اي صلحه عن دعوى الاخر اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى التحالف الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة

الألوكة
www.alukah.net

لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر سببا فيقتصر على موجب النقض والمراد بالرد الفاسخ الماضي او رد العقد لان الفسخ لا يرد الا ما ورد عليه العقد والاستحسان ليس مخصصا للعلة على ما ياتي في تخصيص العلة لئلا يترك القياس بدليل اقوى لا يكون مخصصا للنقض في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثل موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآنية الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لدليل وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف لا تزيد ليل اقوى هو قياس خفي الاثر فصل في دفع العلل الموزونة اي الاعتراضات الواردة على العلل الموزونة في دفعها اي الجواب عنها وهي ههنا ستة النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة منها اي من دفع العلل الموزونة النقض هو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل الذي لم يسل من رأس الجرح فيمنع الخروج فيه لئلا الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان ولم يوجد ذلك الا عند السيلان بظهرت النجاسة بزوال الجلدة السافلة لها كالدم السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج وكذا ملك بدل المغصوب هو ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض ملك المدبر للغاصب الحكم متخلف في غصب المدبر للغير المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي بدل المغصوب اي لا يكون بدل المدبر بدلا المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن الغير بل عن اليد العدوانية والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو اي هذا المعنى 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 حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي نحو مسح فلان ثيابه فانه لا يتم فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول ولا يتم في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة عين النجاسة وهذا كان العمل فيه اقوى وفي التثليث توكيد لذكر والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو لا يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا الرد به فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك بدل المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لاداء عصة المال كما في المخمصة فانه اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة بجب الضمان فيضمر الجمل الصائل يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصايل باباحة قتله لاجل دفع الصول عليه فنوقض بالمخمصة فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه لا يكون ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب في المدبر ومال الباغي فان العادل مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة بناء العصمة فاجاب فخر الاسلام في الصورتين الاوليين بالمانع اي انا نختلف الحكم فيها بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به هذا منع من المصنف لفخر الاسلام والمانع في الاستحسان العذر ودفع الحرج وذلك

المدبر النظر له وعدم قابلية للملكية يعني ان خروج دم الاضحية حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وهذا يلزمها الظهار لصلوة الفرض وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب في المدبر الا انه لم يثبت الملك فيه للمانع وهذا الوجه في البيع بين فرقت ومدبر صح في القن بعصته بخلاف الجمع بين فرقت وحر واجاب فخر الاسلام في الثالث بانا لا نسلم حل الاتلاف بناء في العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بدليل انتفت العصمة للبغي هذا كلام فخر الاسلام قال المصنف والضابط المتبرع في هذه الصورة وهي صورة ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصايل والنقض مال الباغي ان العلة اذا ادعي كما اصلا لا يرتفع الا بالمعارض كالعصمة هنا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو الجمل الصايل الا عارض وهو اصل حل الاتلاف وانبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض لا يرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فبقي العصمة في الجمل فيمنع الضمان فنوقض بصورة مال الباغي مثلا فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة في مال الباغي هو القوة وهو البغي لا حل الاتلاف وهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض هو القوة فلا يكون ذلك من صورة الدفع بالحكم والطاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن الناسب قال المصنف ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان نقول بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف العصمة وهو العلة ثابت فيه وعدم منافاة العصمة وهو الحكم غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فغير ثابت فيه بل عدم المنافاة ثابت لان العصمة لم ينتف في مال الباغي بحل الاتلاف بدليل انها انتفت للبغي وعدم المنافاة بين السببين لا يوجب اللازم بينهما حتى يمنع من وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب ثم قال هذا غاية التكلف ومع هذا لا وجد النقض في هذه الصورة لفرض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليست علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذا الفساد في الامثلة اول مثال آخر في المتن فقال وانا اول للدفع بالحكم مثاله ما قالوا في الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب الوضوء في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صون عدم القدرة على المال فانه يوجب القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالفرض وهو ان يقول الفرض النسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم فكما ان ظهور قد يناخر عن الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة نكل حال بحوالة خارج النجس فيجب الوضوء فنوقض بالاستحاضة فانها خارج نجس ولا يجب الوضوء فقول العرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اي فان الخارج النجس حدث ثمة اي في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ههنا توجه الخطاب بادا الصلوة فكذا هنا في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدايم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك

لان الناقض يدعي امرين ثبوت الحكم العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما ثم اعلم انه ان تيسر
الدفع اي دفع النقيض بهذه الطرق الاربعة فبها اي ثم التعليل بها والا بتيسر فان لم يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل
لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا الحكم لكن تخلف الحكم لمانع لهذا تخصيص العلة بعني ان يوصف
العلة بالعموم باعتبار بعض المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقصورا على المحال الاخر
ونحن لا نقول به اي بتخصيص العلة وان كان الاكثرون قائلين به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة
حقيقة فيجعل عدم المانع جزء للعلة او شرطها فيكون انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها واليه ذهب
فخر الاسلام وتبعه المصنف فعدم المانع عندهما جزء للعلة او شرط لعليتها وعند الاكثرين شرط لظهور
الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهما مستند الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع
وهذا الخلاف قليل الفائدة لهم في جواز التخصيص اي تخصيص العلة على القياس على الادلة اللفظية كالعام
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الادلة
الشرعية او جمع بين الدليلين المتعارضين وهم الثابت بالاستحسانات فانه اي فان الثابت بها مخصوص عن
القياس الجلي اي العلة في القياس الجلي شاملة لصور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان
وهو المراد بتخصيص العلة ولا تخلف اي تخلف الحكم عن العلة قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع وثبوت الحكم
والعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان لاحد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم يتخلف عنها لمانع كالاحراق
بالنار عن الحشب المتلطخ بالطين المحلول وذكر والى القائلون بتخصيص العلة جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة
مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر المقصود هو العلة والحكم الشرعيان لكن اضاف
اليها الحسيين لزيادة البيان والتوضيح او مانع تمامها كما اذا حال الشيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او
مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط كما اذا باع بشرط ان يكون له او للمشتري الخيار
الى ثلثة ايام فانه وجد السبب فيه وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك ودخوله على الملك اسهل من دخوله
على السبب لان دخول على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم او مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد الجرح
والمراد به وكخيار الرؤية فان البيع صار مطلقا فيه غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا
بالحكم عند عدم الرؤية او مانع من لزومه لزوم الحكم كما اذا جرح وامتنع حتى صار طبعا له وان قلت
كون امتناع الجرح وصيرورة بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم اذا اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت ولئن اريد
الجرح فهو لازم على هذا التقدير جوابه ان المراد بالحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرئ
فالا ندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة والمتابعة الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق
عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بالقضاء

الى القتل فاذا طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا من لزوم الحكم وكخيار العيب فانه جعل السبب
والحكم تمامه فيه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب ينتصر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على
تقدير العيب في خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لان تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار
الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز فالتخصيص ليس في الاولين لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم
لمانع ولم يوجد العلة فيها بد في الثلث الاخر فان التخصيص موجود فيها لوجود العلة ولذلك يقال في المتن
ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة وذكر في التقويم اربعة موانع لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء
من احكام العلة فهو المانع من الابتداء والا فهو المانع من التمام وكلامهما في العلة او في الحكم وزاد بعضهم
خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولكن لا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في لحوق النجاسة للحدث
وتنا الجواب عن الاحتجاج الاول وهو قوله القياس على الادلة اللفظية ان التخصيص في الالفاظ مجاز اي يلزم للمجاز
والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم به والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم
وهو محال فيختص المجاز بها اي بالالفاظ فلا يمكن بعدية التخصيص من الاصل وهو الادلة اللفظية الى الفرع وهو
العلل وعنع اتصاف العلة بالمجاز اذ ليس من شان العلة ان يتصف بالحقيقة والمجاز وفيه نظر لانا لا نم ان التخصيص
مطلقا ملزوم المجاز بل التخصيص في الالفاظ لذكر واجاب عن الثاني وهو قوله ترك القياس الى اقوى بقوله وترك القياس
بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا لانه اي للقياس ليس بعلة حتى اي حين ترك ترك القياس بدليل اقوى
لان من شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع
مع وجود العلة ولان العلة ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذ علم وجود العلة في الفرع
من غير تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم يلزم تخلف عنه ولو المانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد
واجب لانهم اجمعوا على ذلك على انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم ان ترك القيد اي المراد بالعلة ما سيجمع جميع
ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود المانع العلة فهو اي تعدم
المانع اما ركنها او جزؤها او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لغلبة الظن كافية في العلية سواء استلزمت
الحكم اصلا وبمنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل مع ارتباطها ثم عدمها اي عدم العلة فتكون زيادة وصف
على ما جعل علة بان يكون علة مشروطة بعدم ذكر الوصف فينتفي بوجوده كما ان البيع المطلق وهو ما يقابل المقيد
بالشرط ونحوه هو المراد هنا للمشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا والمعنى الكلي الموجود في ضمن الجزئيات
لانه صادق على البيع بالخيار علة للملك فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق اذ لم يبق مطلق فلم يكن مطلقا علة
او يكون عدمها لانتفائه اي لانتفاء وصف هو من جملة اركان العلة او شرطها كالخارج النجس مع عدم الجرح علة
للانتقاض للوضوء وهذا اي علم الجرح معدوم في المعذور فان فيه وجود الجرح فلا يكون علة كما في المستحاضة
ومنه اي من دفع العلل الموانع فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه العلة كما يقال التسمية

فيس فيه التثليث كالاستنجاء بالحجر فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت العلة والامتنع من الشارع اعتبار الوصف في الفرع وتقبضه ولا نسلم ان مابت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فسادالوضع فيه بظهر لغير هذا مبنى على ظهور التاثير والتاثير في نفس الامر ومابت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وسمي بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجود علة اخرى فانه يجوز ان يثبت الحكم بعلة كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحراق يحصل بالنار والسم والحركة وانما يمتنع تعليل علل مستقلة على معلول واحد بالتحقيق ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصفا له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعى ان العلة هي الوصف مع شيء آخر فالوا وهو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ الكلام مستمر بعد في موقف الانكار فاذا اداء علة بشيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا خلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل صار مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخطا في البحث والا فهو نافع في الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا ثبت علية المشترك بين الاصل والفرع لا يفترق الفارق ويلزم بثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق ام لم يوجد لان المعترض يثبت في الاصل عليه وصفا لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك لكن ان اثبت في الفرع مانعا لثبوت الحكم فيه يضر ويكون قادحا في العلة وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل بمعنى انه لا يرد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رضي الله عنه في الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ بالعود فانه لا يحتمله يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يرد على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن لما كان حكمه الاصل هو البطلان فلانه ذكر الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وله كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع وهو العتق لما ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين ولما ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطا فنقول ليس كالخطا اذ لا قدرة هناك اي في الخطا على المثل لقدر المثل كاملا بوجب مع وجوب دليل الخطا فانا نوافق على هذا الوجه بالقيمة الجدلي فيرد هو على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطا شرع المال خلفا عن القود يعني المال الشرع خلفا عن القود لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب القود لما قلنا من معنى الجناية بالخطا لا يوجب المثل الكامل فيوجب المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة اياه اي مزاحمة المال القود فان اوجب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف في الاصل وهو الخطا اوجب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد مزاحمة المال له ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه فهي اما في نفس الحجة بان يقول لانه حكم لما ذكرت من الوصف

الجامع علة او صالح للعلية ولا بد للجامع من حظ العلية والا لادى الى العكس بطل طرد فيوك الى اللعب فيقتصر القياس ضابعا والمناظرة عبثا فاصح في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه للاختلاف في قبولها في نفس الحجة ولهذا قال الاحناف لا يكون مستمسكا بالاصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال لا يكون هذا الى الوصف الذي ذكره ولا يكون صالحا للعلية بل يكون علة كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقبل لانه لا علة في الاصل اعم المكاتب كونه عبدا بل العلة جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة كلها موثرة ومنه المعارضة وقوله واعلم ان المعترض اشار الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة الا الى تقسيم وفيه تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان عرض المستدل الالتزام باثبات مدعاه بدليله وعرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن دليله اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتفد مقتضاه فيثبت الحكم عليه والرفع يكون احدهما فلدام مقدمات الدليل يكون بفساد مقدمة في المعارضة بما يقابلها ومنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض من قبيل المنع والقلب والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما لبطل المعترض دليل المعلل وبسمى مناقضة ان منع مقدمة بعينها من مقدمات دليله سواء كان مع ذكر سند او بدونه ولم منع مقدمة لا بعينها يسمى نقضا بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم في شيء من الصور قال المصنف فالمعترض ان منع مقدمات دليله وسمي هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل المطولات مناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة الى المنع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتحلف الحكم بمولة السند له او تسليم المعترض الدليل لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله وسمي معارضة فقول ما ذكرت من الدليل لا نزال على ما ذكرت من المدلول ولكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقض الحكم المطلوب وهي علة الاولى يسمى معارضة في الحكم وهي الثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل على ان دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف الفلاني فالمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل ان هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى وهي المعارضة في الحكم فاما بدليل العلة ولم كان يزاد شيء عليه يفيد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا وهو معارضة فهي مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين وانما يجوز الجمع بينهما مع ان في المعارضة يسلم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره لانه يكفي في المعارضة التسليم حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان دل دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه فغلب ما خولف من قلب البطن ظهرا وسمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه كقول صوم رمضان صوم فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض صوم فرض فيستغني عن التعيين بعينه كالقضاء لكن هذا اي في صوم رمضان تعيين قبل الشروع في الصوم بتعيين انه هو وفي القضاء تعيين بالشروع بتعيين العبد وكقولهم مسح الراس فيس تثليثه كغسل الوجه فيقول

الألوكة
www.alukah.net

المعترض مسح الراس ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب لغسل الوجه
واذا دل دليل المعترض على حكم الاصل لا على نقيض الحكم بلزم منه ذلك النقيض سمي عكسا ما خوذ من عكست الشئ اذا رددته
الى وراءه على طريقة الاول كقولنا في صلوة النفل عبادة لا يبقى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة
يجب بالشروع لا بد لزم يجب المضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة يجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها
اذا فسدت لا يجب المضي فيها ولا يجب بالشروع فيقول لما كان كذلك اي يلزم ان كل عبادة اذا فسدت الى الخلف وهو استغفر
بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر
لان الناذر عبد ان يطيع الله فلزمه الوفاء بقوله تم اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة
عن البطلان المنهي عنه بقوله تم ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم وهو عدم
وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه بحث لانا لا نسلم هنا على انه لو كان عدم وجوب
المضي علة في الفاسد لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة
كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها النقيض الحكم بعينه فجوابه هذا على تقدير
الظن بحصول التاثير ولا على تاثير في نفس الامر وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك
فالمنافاة انما يظهر بين التاثير في النفس الامر وبين تمام المعارضة على القطع ولا قاطع بذلك والاول اي القلب اقوى
من هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم لغير وبحكم غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه وليس
بصواب بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكمه وجاء المعترض ايضا بحكم مجرد وهو الاستواء المحتمل
لشمول الوجوب وشمول العدم واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي لان الاصل الا ختلاف في
الصورتين ومن شرط القياس اثبات حكم الاصل في الفرع فمتى الوضوء الذي هو الاصل الاستواء بطريق شمول العدم
اي عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع وهو صلوة النفل الاستواء بطريق شمول الوجوب اي الوجوب بالنذر و
الشروع معا واما بدليل لم عطف على قوله فما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اي المعترض اما ان
يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او يتغير او ثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقولنا المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كالخف وهذا اي الوجه الاخير هو قولنا المسح ركن في الوضوء
اقوى الوجوه الثلثة للمعارضة المشار اليها هنا للدلالة على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات
نقيض حكم المعلل بعينه وكقولنا في المعارضة بالخاصة التي تثبت نقيض حكم المعلل تغير ما في الصغيرة لانها
لها صغيرة فينكح كالتي لها اب لعلة الصغر فقال صغير فلا يولى عليها بولاية الاجبار كالمال فانه لا ولاية للاب
على مال الصغيرة لقصور استغنائه فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والام بهذه معارضة
خالصة بل قولنا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم يتناول المعترض مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية الاجبار
لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع من جهة كون الاقرب بعد الولاية فغيره ولاية يستطرم نفي

ولاية العم وغيره وكالتي تعي اليها دوجها فنكحت ولدت ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب لمن تزوج بغير بتوت فولدت فالمعارض
وانا ثبت حكما آخر وهو بتوت النسب من الزوج الثاني لكن من بتوته من الثاني يفيه من الاول فاذا بتت المعارضة
فالسبيل الترجيح فان الاول صاحب فراش صحيح وهو اي كونه صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كونه الثاني
حاضرا مع فساد الفراش للصحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد بشبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار
من شبهته وفيه نظر لان في الحصول حقيقة النسب للاول من مائه واما الثانية وهي المعارضة في علة الحكم فهي
ما فيها بمعنى المناقضة وهي لم تجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلبية ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه
اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتنزيلا بمنزلة جعل الكوز منكوسا بخلاف القلب
بالمعنى الاول فانه ما خوذ من قلب البطن ظهر القلب الجواب وكذا انا يكون معارضة اذا قام المعترض دليلا على
نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند وليس هذا معارضة في الحكم باعتبار ان المعترض عارض
عارض تعليل المستدل بتعليل لنفي ويلزم منه بطلان تعليله فيلزم بطلان حكمة المترتب عليه لان بطلان التعليل
لا يدل على انتفاء الحكم لجواز بتوته بعلة اخرى وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا
والحكم علة نحو الكفار حسن بكارتهم مانعة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب
فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها
اغلظ وهو الرجم لان الشرع ما وجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الركعتين الاوليين فكانت
القراءة فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما جلد بكارتهم مائة لانه يرجم ثيبهم فجعلوا
المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر ويقول المعترض انما تكرر
الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والتخلص عن هذا لا يريد بالتخلص الجواب عن هذا
القلب وانما يريد الاحتراز ان لا يذكر المحكم على سبيل التعليل اي بقليل لعدها بالاثر بل يستدل بوجوه احدها
على وجه الاخر ولا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد المقصود بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مسته
النار لانها محترقة وهذا التخلص انما يمكن اذا ثبت المساواة بينهما بمعنى ان يكون وجود كل منهما مستلزما لوجود الآخر
ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع بخلاف الرجم والجلد وليس المراد بالمساواة المساواة من كل وجه اذ لا يتصور
ذكر وانما المراد بها المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التعرف في الولاية نحو ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع واذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح قالوا الحج انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل بالشروع اولى لانه لما ثبت رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة وهو
الشروع اولى وكالثيب الصغيرة مولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة

الألوكة
www.alukah.net

وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فيقول الولاية سرعت الحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيه سواء فلا يقول الولاية في المال بعلة الولاية في النفس بل يقول كلتاهما سرعتا الحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى فان قلت الحاجة الى التصرف في المال متحققة لبلا يأكل الصدقة بخلاف النفس فانها بتأخر الى ما بعد البلوغ فلا مساواة بينهما قلت جوابه بانه فد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذكر ولا يحتاج في المال لكثرة فتساويا وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين وهما مسئلة رجم الكفار والقراءة في السفع الاخيرة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولان شرطهما حيث يشترط لاحدهما مالا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجوه احدهما على وجوه الآخر واما في مسئلة القراءة فلان السفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في السفع الثاني وكذا الجهر ساقطة فيه والبه اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي التخلص عن هذا القلب ويمكن لنا التخلص عنه في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة وهي خاصة ليس فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فيقبوله وان اثبت عليه وصف المعلل وظهر تاثيره لكنه ما ثبت قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون بيان عليه وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل ولان اقام الدليل على عليه نفي القران كانت العلة قاصرة لا يقبل عندنا الا بعد التعليل لانها للتعدية عندنا وذلك كما اذا قلنا الحدد مال الحدد موزون متعامل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي نفي الفارق بالخصوص" المعترض ابطال عليه الوصف المعلل فاذا ثبت عليه وصف آخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية ولم يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة متعدية الى محل عليه لا يقبل كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في المحل لعدم العلة وهي لا يقبل ذكر للنفي الحكم فقد ثبت بعلة شيء وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض الذي اعني القدح في علية وصف المعلل ولم يقدح في الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليه الفرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع بين المعلل والمعترض على ان العلة احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولبس المراد انه يبطل عليه وصف المعلل وتابين فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعلل ليس اولى من العكس وانما المراد انه لا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح للانتفاء على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان لا يلتزم المعلل عليه وصف المعلل ليس اولى من العكس وانما المراد انه لا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح للانتفاء على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان لا يلتزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا فلا يقبل العلة لاعدم افهما فان حاصل هذه المعارضة لا يقبل عندهم لانه ليس لصحة احدهما اثر في فساد الآخر نظرا الى ذاتها لجواز استقلال العلتين وانما وقع الانتفاء على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر وفيه نظر لان عدم تاثير احدهما في الاخرى انما

فساد احدهما عند الآخر اذ كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ينبت عليه بالظن ولم يبق الظن بالعلية مالم يترجح فصل في دفع العلل الطردية وهي التي بنيت عليها مجرد الدور لنفي وجود فقط او وجود او عدما والمراد بها ما ليست مؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وسواء الدفع اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام في التزام المعترض ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المخصوص وهذا معنى قولهم هو تسليم ما تحته المستدل حكما بدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو اي القول بالموجب يلحق المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليم مع بقاء الخلاف كقول المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واراد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض بثلث مرات فيقول المعترض يسن التثليث واراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وهو اي البعض لما دون الواحد فالاستيعاب تثليث وزيادة ولم يغيره وقال يسن تكريره اي ثلث مرات يمنع ذكر في الاصل اي لانها اي الركنية توجب هذا اي المسنون في الركن الكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود لكن الفصل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار فلم تكميله بالاطالة بقي في غير محل الفرض وهنا اي في مسح الراس المحل وهو الراس فيمكن التكميل بدون التكرار فقوله على انه التكرار ما يصير غسلا فلزم تغيير المشروع زيادة تحقيق وتوضيح لكن المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على التقدير الاول اي على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض قوله بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة فالحاصل ان يقول ان اريد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فمنع فانه يمنع به للزم الاستيعاب بتثليث وزيادة وان اريد بالتثليث التكرار ثلث مرات يمنع هذا في الاصل وكقول صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فيسلم موجبه لكن الاطلاق تعين لان التعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيين الشارع وكقول المرفق لا يجب غسله لانه غاية فلا يدخل تحت الغسل للغاية لا تدخل تحت المغيا فنمنع لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحت الثاني الممانعة وهي اما في الوصف الذي يدعي المعلل علته في الاصل او في الفرع او بمنع ثبوت الحكم في اصلها او بمنع صلاحية الوصف للحكم او بمنع سببية الحكم الى الوصف وقد ذكر هذه الاقسام كقولهم في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فانه عقوبة متعلقة بالجماع فلا يتعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر على وجه يكون جناية كاملة فالاصل جعل الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع المعترضة صدقة على كفارة الصوم وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة في الوصف او بالذات بحسب الآخر فممنوع لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء هو دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الآخر فان بيع القفيز بالقفيز جائز مع كونه عشرة آلاف حبات لصدق الكر وان اراد انها المجازفة بحسب المعيار يخص

عما يدخل فيه اى في المعيار وح لايثبت الربا في بيع التفاحتين بالتفاحتين فانه لا يدخل الكيل والمعيار وانما المانعة
في الحكم ومن ان يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة اى مسئلة
التفاحة بالتفاحتين اذا دعيت حرمة بنتي بالمساواة لانه امكان نهما في الفرع كما ذكرنا الآن وهذا اشارة
الى المنع الاول واذا دعيتها غير متناهية بالمساواة لانه في الصورة فانها اذا كيلا ولم يفصل احدهما
على الآخر عاد العقد الى الجواز وليس المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه للزم القياس
تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة وهو المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع
وهذا اشارة الى المنع الثاني وليس المراد منع الحكم في الفرع حتى يلزم ان يكون منعا للمدلول عليه فتدبر في
الدليل فلا يكون موجها وانما المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون لشرط من شرائط القياس اذ من
شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
المعترض ابعد التعيين اى ادعاء ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته فلانه ذكر في الاصل
وهو القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلانه ذكر في الفرع وهو صوم رمضان للزم تعيين النية
قبل صيرورته متعينا ممتنع فيه لانه متعين بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل
صيرورته متعينا لانه لا يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم فان الطرد
باطل عندنا كما مر واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الآني لا يعمل على اخيه لعدم البعضية
كابن العم فلانه ان العلة اى علة عدم العتق في الاصل اى في ابن العم هذا الى عدم البعضية فان عدم البعضية
لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بدل العلة عدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانه ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع استدل
بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى
الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها اى عن المناقضة بتغيير الكلام اذ نى تغيير بعض ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان
يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق
كما يجئ ان شاء الله تعالى في مسئلة الوضوء والتيمم اما دعوى فساد الوضع فمبطل للعلة اصلا وبالكلية وهو بمنزلة
فساد الاداء في الشهادة اذ الشئ لا يترتب عليه النقيض فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام كتعليله لايجاب
الفرقة بإسلام احد الزوجين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا بعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي
له فانى يفرق بينهما في الحال سواء دخل اولم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما انما عدل عن
الباء في قوله باسلام الى اللفظ مع ان الشافعي رح لا يقول بالفرعلة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول الارتداد

لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة فانه اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد
ثلثة اقراء عند الشافعي رح فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعند تبين الحال
سواء قبل الدخول او بعده هكذا قال المصنف ثم يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله
فان الاسلام لا يصلح قاطعا للمنعة والردة لا يصلح عفوا لكن لا شك انه لا تعليل ح ولا فساد وضع على انه انه
لو قبل ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافي لكن لا شك ايضا
على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان لزم الخصم فيترتب على
العلة نقيض ما يقتضيه وكقوله اذا بأ طلق ثلثا فالنية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عند الشافعي رح للاطلاق
النية في العبادة التي يتنوع الى الفرض والنفل بصرف الى النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد
فما هو المحمل المفيد على المطلق وهو باطل لم يقل به احد ولكن ليس فيه سوى فساد الوضع بمعنى ترتب على العلة
نقيض ما يقتضيه اللهم الا ان يقال ان بعضهم ذكروا ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة
العلة وثانيهما كون الوصف شرعا لخلاف الحكم الذي ربط به ولا شك ان هذا المثال والمثال الذي قبله من النوع الاول
وكقوله المطعوم شئ حظر بعض كيه الاصناع اليه فيشترط لتملكه مرهازايد وهو التفاضل كالنكاح فانه يشترط له
الشهود يتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه
اكثر جعل الله له اوسع فالحظر بالمعنى المذكور بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق وهذا كان
طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر واوسع لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب استراط في المطعوم بملك المطعوم
على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير الرابع المناقضة وهي ان يرجع الطرد
الى العلة المؤثرة كقولهم الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث عن البدن والثوب
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم اى بمعنى غير معقول اذ معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على
اعضاء المتوضئ نجاسة تزال وهذا لا يتجسس الماء بملاقاته وانما علينا امر نعبدنا باعتباره الشرع عما فالصحيح الصلوة
عند عدم العذر وحكم بان الوضوء رفع فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي
لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى اولم ينو فيقول المعترض نوع الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اى حكم
الشرع بالنجاسة في صحة الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى تزيلها الماء كما تزيل الحقيقة لان الماء مطهر بطبعه سواء نوى او لم ينو
حلق الة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى اولم ينو فالنجاسة
غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان نجس البدن او الوجه يخرج النجاسة
من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بادراك شئ وبين ادراكه اياه بعونة الشرع وبعد ورود المعبر
في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع
فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث واما قول صاحب

الألوكة
www.alukah.net

الهداية ان نابز خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول معناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما يولد حل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف للعقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على ان الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على ان المانع وهو علم معقولية النص هنا معقول على قوله لانه انما يصح القياس في المائعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة فالعلة // للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر معذور لا يقبل قطعه لكن نظهرها بالماء معقول لا بيننا بخلاف // التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى النية في ذلك فان قلت الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب باستمال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلعم الوضوء على الوضوء // نور على نور وكل قربة هي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصدا للتقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن العادة فجوابه ليس صغراه كلية حتى يكون نتيجة كلية وهي كل وضوء يحتاج الى النية واشار اليه بقوله بل يحتاج الوضوء الى النية في صيرورته قربة والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة فانها لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب والوضوء وان كان مأمورا به للصلوة لقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية وكل مأمور به قربة وعبادة لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به و بغيره والماء مطهر بالطبع فان قلت انكم قلتم ان الغسل تطهير غير معقول فلا يحتاج الى النية كالتيمم اجاب عنه بقوله واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لرفع الحدث اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية فان قيل غسل الاعضاء الاربعة دخل فيها مسح الرأس على طريقة التغليب غير معقول فكيف يكون تطهيرا بالماء معقولا كما قال وذلك لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن لحكم الشرع فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء اقل البدن وخصوصا غير مخ من النجاسة الحقيقة ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدونه النية كالتيمم فلنا لما انصف المبدل بها اي بالنجاسة بحكم الشرع ووجب غسله جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميع الاعضاء لكن سقط البعض دفعا للحرج اقتصر على غسل الاطراف التي هي امهات الاعضاء وهي بمنزلة حروفها وتمهيدا تها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول بل معقول فلا يجب النية في المعتاد دفعا للحرج واقرع الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغائط فلا صح في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام طويناها // مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود الا قليلا فان مقصود الاصولي ليس معه فروع الاحكام ويكفي في توضيح

المقصود ايراد امثال او مثالين فصل في الانتقال اي انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو خروج عن القياس خارج عن المبحث وسواء يكون قبل تمام اثبات الحكم الاول او بعد اثبات حكم الاصل يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فثبت بالعلة الاولى لابد ان يكون اثباته بعلة القياس والا كان انتقالا في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم القياس الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس فالاول صحيح وكذا الثاني صحيح عند البعض لقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان اله اتي بالشمس من المغرب والقمر في اثبات الحكم فلا يأتي بأي دليل كان فان الانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق القياس وهو مقبول عند الجماع صيانة للحقوق ولا عند البعض فانه غير صحيح عنده لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد ذكر انعقاد علة عرف النظار وآدابهم في البحث ليلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض اظهار الصواب ولما حصل في وهمه لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان الغرض ظهور الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى دليل الى نهاية تنجاب عن عمل البعض بقصة الخليل عليه بقوله واما قصة الخليل عليه فان الحجة الاولى وهو قوله عليه دين الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت لان اطلاق المسجون وترك اراقة حيوان ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا فالخليل عليه لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا فحاصل كلامنا انا سوفيا اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر فانه غير صحيح اما اذا اتضح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه استعمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نراع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عليه والثالث كقول الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانها اذا باع عبدا بشرط الخيار جاز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية // الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل يمنع نقصان الرق الصرف الى الكفارة عندي منقوض بمن الرق لم ينتقص ومع هذا لم يثبت بمن هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما تقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق ولم انبتناه اي عدم نقصان الرق بالعلة الاولى فهو ظهر الرابع من الانتقالات كما يقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع اضعف لظهر العلة آخرها فانها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل في الحجج الفاسدة وهذا غير المنكسات الفاسدة التي عمل فيها بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك الا مستصحاب وهو الحكم بقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه حجة الشافعي رحمه الله في كل شيء سواء كان نفيا او اثباتا ثبت ووصفه اي تخلفه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا الاستصحاب حجة للدفع فانه لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى

الألوكة
www.alukah.net

عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا اللاثبات له اى للشافعي فان بقاء الشرع بالاستصحاب
فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بالظن ببقاء الشرع لاحتمال طريان الناسخ والظن بباطل للقطع ببقاء شرع علي عليه
الى زمان نبينا محمد صلعم وبقاء شريعة نبينا صلعم ابدا ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم الوضوء وفي العكس
يحكم بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بالملكية له مع وقوع الشك في طريان الضد فانه حجة للاجماع
على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع كما ذكرنا الآن ولنا الدليل على ان الاستصحاب لا يكون حجة للاثبات
لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد
الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره وفيه نظر لانه لم يرد بعدمه الا دلالة بطريق القطع فلا
نزاع وان اريد بطريق الظن ممنوع ودعوى الظهور في محل النزاع غير مسموع وايضا انه لا يدعي لنفسه وجوب الحكم
بدليل على البقاء بل الدلالة على البقاء تسبق الوجود مع ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع واجاب
عنه المستدل الاول بقوله فبقاء الشرع بعد وفاته صلعم ليس باستصحاب بل لانه لا ناسخ لشريعته صلعم بالاجماع وبالادلة
الدالة على انه لا ناسخ لها فان قلت هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلعم واما الدليل على عدم بقاء الحكم وعدم نسخه
في حياته فهو الاستصحاب لا غير فاجاب عنه بقوله وفي حياته فقد سبق جوابه في النسخ من ان النص يدل على
شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلعم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل البينة قطعا
لوجوب التبليغ والتبيين عليه واجاب عن الثاني بقوله والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى
زمان ظهور ما ينقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند
الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور الناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء مما يظهر للمزيل على ما هو مقتضى
الاستصحاب فيكون البقاء للدليل كما بينا الآن وكلا منا فيما لا دليل على البقاء وفيه نظر لان كلامه الخصم ليس في
ذكر وكيف يحكم بالشيء بلا دليل واما البحث والكلام في ان سبق الوجود مع عدم المنافي هل هو دليل على البقاء
كحيوة المفقود فيورث المفقود عنده لا عندنا للاثر الوارث من باب الاثبات فلا يثبت به اى بالاستصحاب
ولا يورث المفقود لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به عدم الارث به والصلح على الانكار اى مع
انكار المدعى عليه لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح
بعد اليمين وليس هذا حجة لدفع حق المدعي حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات براءة المدعى
عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يكون حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي
فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكر المشتري لانه ملك الشفيع الدار
المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها
لا عنده فانه لا يجب البينة عليه واذا قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا
فالقول قول المولى عندنا للاثر العبد متمسك بالاصل وهو لزوم الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق

على المولى ومنها اى من العلل الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر المصنف في شهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال
كالحدود والقصاص من الاصل لا يعود على اخيه عند الاصل في ملكه لعدم العصبية كالابن مع الاب فان عدم المالية لا يوجب
الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم العصبية لا يوجب الحكم بعدم العتق فانه يمكن الوصول
بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واصلة فقط صح بلزم فرعها عدم الحكم كقول محمد في ولد الغصب انه
غير مضمون لانه لم يغصب الولد اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان هنا هو الغصب
لا غير واذا ثبت ان العلة منحصرة بالاجماع او النص وهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع هكذا قال
المصنف ولكن لا فائدة بيان التعليل بالنفي من جملة الحجج الشرعية عندنا لان الاستصحاب حجة بعد في هذا الفصل بل هو
متمسك بقياس في فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر في ان غسل المرافق
ليس بفرض لانها من الغايات ما يدخل تحت حكم المغيا وما لا يدخل فلا يدخل غسل المرافق تحت حكم مغياه بالشك
فان هذا احتمال محض لانا نعلم ان الغاية من اى القسمين هو ترجيح فاسد لاحد القياسين لانه يرد ايضا منع كون
ان الاصل عدم ممتثل بالاستصحاب في الوضوء فينبغي ان يسمع با ـــــــ المعارضة والترجيح هو في
اللغة جعل الشيء راجحا اى فاضلا وفي الاصطلاح بيان الرجحان اى لاحد المتعارضين على الآخر اذا ورد دليلان
ظنيان يقتضي احدهما عدم حل الشيء والآخر في محل واحد احترازا عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في
زمان واحد احترازا عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض ولا بد فيه من الامور التي لا
يتحقق التناقض الا بها كالمكان والشرط والكلية والجزئية وغيرها الا انه اراد بقوله ما يقتضيه الآخر اى بعينه
بحيث يكون الايجاب وارد اعلى ما ورد عليه النفي وح لا يحتاج الى ذكر الحل والزمان الا انه ذكرهما لزيادة توضيح
وتنصيص على ما هو الاصل في باب التناقض فان تساويا او تقوى احدهما اقوى بوصف يتبع اقوى بوصف يتبع كخبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه وخبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة في الصورة الثانية
رجحان ولنا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس فهذا
ثلث صور ففي الصورة الاولى معارضة وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك والحكم هو التوقف وفي الثانية معارضة و
ترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح لانتفاء التعارض المبني عن التماثل وفي الصورة الثانية ما فهم من
معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا فلا بد من قيام التماثل به بثبوت الزيادة بما هو
بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به التماثل ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه وقصدا
في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على الف في الصدا جانبين رجحانا لان التماثل يقوم به اصلا
ويسمى زيادة حبة ونحوها رجحانا لان التماثل لا يقوم بها عادة وقوله من قوله صلعم متعلق بقوله رجحانا على
ما بيناه ذكر قبيل هذا للوزن بين اشتركا سرا وبلا بد من مميز ظاهر وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نوزن
والمراد من فضل ارجح الفضل القليل يقال رجح يرجح رجحانا اى مال واز حت نعلان ورجحت اذا اعطيته

الألوكة
www.alukah.net

راجحا اى لا عليه فضلا قليلا يكفر تابعاله عنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة ليلا
يلزم الربوا فى قفزات البر مثلا فيجعل ذكر الفضل القليل عفوا لانه قليلة فى حكم العدم بالنسبة الى المقابل لكن
جعله عنزلة الجودة كما ذكرنا اولى من جعله فى حكم المعدوم كما ذكره المصنف لانه اولى بتحقيق معنى كونه تابعا والعمل
بالاقوى وترك الاخر واجب فى الصورتين الاخيرتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وفيما اذا كان
احدهما بغير تابع لكونه الاخر فى حكم المعدوم بالنسبة الى الاقوى واذا استا وبا فوق سواء كان ستا وبا عددا ،،
كالتعارض بين اية واية اولا كتعارض بين اية واثنين اوستة اوستين اوعباس قال ذكر ايضا من قبيل المتساويين
اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة فلا يترك الدليل الواحد بالدليل فى معارضة الكتاب والسنة المشهورة
بمجرد ذكر التعارض اى صورة التعارض وهى ورود دليلين يقتضى احدهما ما يقتضيه الاخر عاما خاصا احدهما الاخر ،،
اذ لا يتأتى قضاء ادلة الشرع لانه دليل الجهل والشارع تعالى وتقدس منزه عن ذكر ما حقيقته التعارض غير متحققه
لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورود هما والشارع تعالى منزه عن تشريع دليلين متناقضين فى زمان واحد
فان علم التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتاخر ناسخا والا يعلم التاريخ يبطل المخلص اى بدفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن باعتبار المخلص من الحكم او المحل او الزمان وسيجئ ذكر علامات التاريخ فان تيسر شئ من ذلك فبها
والا تيسر ذكر يترك العمل بالدليلين وهو صار من الكتاب الى السنة ومنها الى ما روى السنة الى القياس واقوال
الصحابة التى امكن ذكرها فى مرتبة والصحة بعد ما يتأتى ما سبق التحرى وعدم اوجب تقليد الصحابى يجب
المصير اليه اولا فانهم الى القياس قال مخرج الاسلام فى شرح المقوم لم يوقع التعارض بين سنتين فاجيل الى اقوال
الصحابة ولم يوقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياسين ويرجح قول الصحابى وفى كلامه اشارة الى ان
النسخ لا يجرى بين قياسين اذ لا يتصور فيهما المتقدم والمتاخر ولا يقع التعارض بين اجماع ودليل قطعى من
نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع يخالف قطعيا والا يمكن يجب تقرير الاصول والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليل
منال المصير الى السنة عند تعارض الايتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله صلى من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومنال المصير الى القياس
عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبى صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما
روت عائشة رضى انه صلى صلاة احد عشر ركعة باربع ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس فان قلت قد
صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة وانما العبرة بقوتها حتى لو كان فى جانب اية وفى جانب اثنان وفى جانب
حديث وفى جانب حديثان لا يترك الاية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى
القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على الاية فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة
وكذا يلزم من هذا ترجيح السنة والقياس على الحديثين وذكر غاية البعد لهذا ذكر لانه كان باعتبار تقوى الاية بالسنة
او تقوى السنة بالقياس وهذا تقوى الدليل بما هو دونه فتقويه بما هو مثله اولى ولانه كان ذكر باعتبار شاهد

المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز ان يقال بتساقط الايتين ووقوع
العمل بالاية سالمة عن المعارض وكذا فى السنة فجوابه ان يقال الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه
خلافا لما نذر او يقول القياس يعتبر موخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع
بالتاخر كما فى سور الحمار عند تعارض الاثار روى عن ابن عمر رضى عنه انه نجس وعن ابن عباس رضى انه طاهر
وايضا فتعارض الادلة فى حرمة لحمه وحله كما روى انس رضى ان النبى صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس
وهذا يوجب نجاسة السور لحرمة اللعاب المتولد من اللحم النجس الا انه لم يجس الماء لما فيه من البلوى
لان الحمار يربط فى الدور والاقنية ويشرب من الاوانى لكن الحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الاكل حتى يحكم بطهارة سور
لانها تدخل المضايق فيكثر الضرورة فيها اشد ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقى امر مشكلا
فلما تعارض الادلة بقى الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا بيقين والمتوضى كان محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء
لاحد المتوضى وانما يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم من الحكم بزوال نفى الحدث بالشك ازالة معنى للطهورية الا هذا فيكون
هذا هذا دليلا على ان الدليل بالكلية لا تقدير الاصول وانه لم يكن ترك اصول عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء
الطهورية فى الماء والحدث فى المتوضى وسوى التعارض فى الكتاب والسنة اما بين اتين او ايتين او اكثر كتراخى
الجر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الارجل والثانية غسلها على ما هو المواظب
وللطابقين ادلة على ما ذهبت اليه كان الاولى ان يقول انه معطوف على قوله برؤسكم الا ترى ان المراد بالمسح فى الارجل هو
الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يفرد له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كقوله اطحنوا الى حنطة قفيزا
قميصا وقابلة التحدر عن الاسراف كما نهى عنه اذا الرجل عضة الاسراف نصبت الارجل على انها اوستين او اية وسنة
مشهورة او متواترة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه اعتبر فى التعارض الاتحاد فى هذه الاستة
فالمخلص بان يدفع الاتحاد اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فاما ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراد الحكم بانا ما حد الدليلين
وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين نحو هذا اوبان يحمل على تغاير الحكم بان يثبت بخيار ما ينفى بآخر الدليلين
لما انتفى بالآخر كقوله تعالى لا يواخذكم بالغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبهم فى موضع اخر لا يواخذكم بالغو فى ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشر مساكين الاية اللغو فى الاية الاولى ضد كسب القلب فى السهو
بدليل اقترانه به اى بكسب القلب هو القصد واللغو فى الاية الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعفو قول يكون
له حكم فى المستقبل كالبيع ونحو قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو فى الاية الثانية يسمى الغموس اذ هو
اى اللغو ما خلو عن الفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق كقوله لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى
واذا سمعوا اللغو اعرضوا وجب عدم المواخذة اى الاية الثانية يقتضى عدم المواخذة فى الغموس والاية يقتضى المواخذة فى
الغموس لكن الغموس وكسب القلب المواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض فى الغموس فجمعنا بينهما بان المواخذة
فى الاية الاولى المواخذة فى الاخرة على الغموس بدليل اقترانه بكسب القلب والمراد من المواخذة فى الاية الثانية هى المواخذة

الألوكة
www.alukah.net

في الدنيا اي بالكفارة اي لا يواخذكم الله بالكفارة باللغو ويواخذكم بما في المعقود ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين وما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض والشافعي لم يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الآية الاولى حتى يكون اللغو هو غير اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو ولكون العقد شاملا للعقوس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والعقوس وذكر الله كسب القلب مفسر والعقد يحمل عليه المفسر وبندفع التعارض قال المصنف ولكن ما قلنا اولى من هذا الوجه على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي من غير ضرورة وذكر الله العقد ربط الشيء بالشيء وذكر حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء ما فيه ربط احد الكلمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمي به مجازا هذا بيان كلامه وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز اه ايضا على قوله ثم قال وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية وهو فرض يحملها على المؤاخذة الدنيوية في الآيتين وفيه نظر لانا نمنع ذكر في حقوق الله تعالى على قول الشافعي ولان تكرار الآية السابقة ولاشك ان الكفارة جبران الاعانة و فيه نظر لان الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار واقول لا تعارض هنا في الآيتين قال المصنف هذا وهو وقع في خاطري واللغو في الصورتين واحد وهو عدم الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهو ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالعقوس الذي تقرع الرباعي بل واقع بالاتي ان يقال لا يواخذكم الله بالسهو لكونه مرتبا لنا نسبتا او خطئا والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لانه الآخرة دار الجزاء والمؤاخذة لكن في الثانية سكت عن العقوس وذكر المعقودة واللغو قال الاثم الذي في المعقودة ستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المعقودة وهي ساكتة عن العقوس فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على العقوس والثانية لم تعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في العقوس وهذا الذي ذكر المصنف وتبعه صاحب النهاية منصور حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في المعقود والعقوس والمراد بها الآية ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقود وقد المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقود بالكفارة وفي العقوس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فان حمل على تغاير المحل كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فالتخفيف يوجب الحل اي اباحة الوطء بعد انقطاع الدم وان لم يتطهرن بعد والتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال كحملنا المخفف على العشر والمسلم على الاقل وانما لم يحمل على العكس اذا طهرت لعشر ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال الطول واذا طهرت لاقل منها يحتمل الطول فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتاكد

الطهارة واتفاق القراء على قراءة فاذا تطهرن فاتوهن تاكيد للابدال على ان الانقطاع يحصل بالطهارة حتى يطهرن يغتسلن سواء كان على قراءة التشديد او يكون حقيقة او على قراءة التخفيف ويكون مجازا من باب اطلاق الملزوم على اللازم لضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع للامر بفعل يجيء بمعنى فعل حتى تكبر وتعظم في صفات الله تعالى واما الثالثة وهو المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول وكذا اذا كان دلالة اي دلالة اختلاف الزمان كتصيير احدهما محرما والآخر مبيحا بجعل المحرم ناسخا للمبيح لانه قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح وهو الاباحة بقائية ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح كان المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم تكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك لان تكرار النسخ زيادة على نفس النسخ وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون بعده نسخا وانما يكون نسخا لو ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فحينئذ يكون المحرم ناسخا ولكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا قال المصنف وعلى اتمام الدليل المذكور على ما ورد لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاحبار تدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه ورد المحرم فقد تغير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذكر المحرم فيلزم تغيير لزوم واما على العكس فلا يلزم ذلك تغيير فلا يرد الا ان يقال وفيه نظر لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فحينئذ لا يكون تغيير بالنسخ المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة جميع الاشياء لان المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص به وورود هذا الدليل متقدما على ورود المبيح والمحرم ليس بمسلم ولقوله صلى عطف على قوله لان قبل البعثة ما اجمع الحلال والحرام الحديث وهو الا وقد غلب الحرام الحلال

اما اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا والآخر نافيا فان لم يعرف بالدليل كان مثل الاثبات ولو كان النفي لا يعرف اي بدليل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فانه يجعل التعديل اولى ولانه المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس اولى من التاكيد وان احتمل انهما في معرفة النفي بدليل ومعرفة بغير دليل بناء على العدم الاصلي بنظر فيه اي في ذكر النفي فان تبين انه يعرف بدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي لا بدليل كان الاثبات اولى ثم ذكر نظير النفي الذي يعرف بالدليل بقوله كما روي انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وما روي انه محرم فان اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم والا فقد روي ان النبي صلى بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري على انه ان لم يكن في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه صلى كان في الاحرام

كان م

او في الحل الذي بعد الاحرام والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما سواء ومعنى انه
ترجحها في الاحرام لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه ترجحها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فترجح بالاولى
وروى انه محرما ابن عباس رض وهو مسلك الحنفيين على ان نكاح المحرم جائز ولا بعد له بين الاصح ونحو وسوداء
انه تزوج وهو حلال ثم ذكر بظير النفي الذي لا يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر ثبت واعتقت
وزوجها عبد فان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال لانها بدرك عيانا كالاحرام
فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر لما اعتقت بثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح والترجيح رواية انها
اعتقت وزوجها حر ثم ذكر بظير النفي الذي يحتمل معرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي بقوله واذا اخبر
بطهارة الماء وبجاسته فالظاهرة وان كان نفيا وبدرك بظاهر الحال لكنه يحتمل المعرفة بالدليل بان اخبر بانا آ
ظاهر الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر بالعدم بجاسة الماء والآخر بطهارته فيسال فان
تبين وجه دليله كان كالاثبات والا تساقطا ويبقى على ظاهر الحال فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل الذي ذكر يقع الترجيح
على النفي بان يتساوى المثبت والنافي لنا على ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي جاء على اعتبار العدم الاصلي
والا سطر فيه ليتبين واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة فلا يحمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ
لانه لا مدخل للرأي في بيان انتهاء آمد الحكم وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيما خرجنا انا نأخذ من القياسين
ومن قول الصحابي بعد تنزهه قلبه اي قلب طالب الحكم وذكر لاثر الحق والصدر والمتعارضان لا يبقيان حجة في حق
اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لادليل عليه فيرجح بهذا ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط
البينان حتى يعمل بعلامة بظاهر الحال اذ في الاول وهو التعارض في البينين انما وقع التعارض لجهل الحق بالناس منهما
فلا يصح عملا حدهما مع الجهل وهنا في القياس ليس التعارض لجهل محض لانه اي لانه المجتهد لكل واحد من
الاجتهاد دين مصيب بالنظر الى الدليل صرون ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعلامة ولم يكن مصيبا
بالنظر الى المدلول صرون ان الحق والصواب في على ما يأتي فكل واحد من القياسين دليل في حق العمل ولم يلزم بكون دليلا
في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العلم والعمل جميعا لجواز النسخ فصل ما يقع به الترجيح
فعليك استخراج مباحثه والكتاب والسنة متنا والمراد من المتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع فرائض
والنبي والعلم والخاص ونحو ذكر لترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز
الصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسند المتن اما بالسند الاخبار عن طريق المتن فتواتر
ومشهور واحاد ومقبول ومن ولا يقع ترجيح السند باعتبار الراوي كترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه
الراوي وكونه معروفا بالرواية وباعتبار رواية كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروي كترجيح المسموع على النفي
حمله على ما يحتمل السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت ومن مباحث القياس
كترجيح ما عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليه بالايماء بترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع

على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف والذي ذكروا في ترجيح القياس
اربعة امور الاول قوة الاثر الثاني قوة القياس والاستحسان من اقسام الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس
وان كان القياس ظاهر التاثير لان الاعتبار بالتاثير وقوته لا الوضوح لان القياس انما صار حجة فالتفاوت فيه يوجب
التفاوت في القياس وكما في مسئلة طول الحرة الطول الغنا والقدرة على تزوج الحرة وخص به الفضل والمن لكونه
ومن لم يستطع منكم طولا كناية عما يصرف الى المهر والنفقة وهو مصدر مضاف الى المفعول بحذف الجار وهو هنا
على واصله الطول على الحرة فالحر للذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عندنا خلافا للشافعي رح بقول
برق ما وهو مع غبنه عنه فان الماء الا بوصف بالرق والحرية بل هو قابل للامر بوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع
عن مباشرة سبب وجود الحرية فجعل كالحق رقيقا لانتقال من الحرية الى الرق فلا يجوز كالذي كحته حرة والجامع
ارفاق المانع الاستغناء والترفق بمنزلة الاعطال كلا وبما اذا لم يكن له طول الحرة وحتى العنت الى الوقوع
في الزنا فانه لا عنبة عن الارفاق بجوز وبخلافه ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارفاق
للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلافه ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه
ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالوقوع بعتق مع سلام اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا هذا
اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح على العبد بدون مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت
فبملكه اي هذا النكاح المذكور الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعي رح اذ زيادة تحل حلا
العبد على حل الحرة قلب المنوع لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها الاطلاق والاتساع في باب النكاح
الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يتضيق فامتناع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد
وتصنعه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المنوع وعكس المعقول الثابت بطريق الكرامة
بخلاف ابتداء الشرف وهذا جائز لمن كان له افضل البيت صلعم ما فوق الاربع وقد يجاب بان هذا التضيق لباب
الكرامة حيث منع الشرف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارفاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم
ثم اشار الى وجهين لضعف قياس الشافعي رح فيهما الى الاول بقوله وتضييع الماء بالعزل بإذن الحرة يجوز مع انه اتلاف
حقيقة فالارفاق دونه وهو اعلاه كما فيكون بالجواز اولى اذ في الارفاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر يتوقع
زواله بالعتق وبالعزل يفوت اصل الولد والى الثاني بقوله ونكاح الامة لمن له سر به جائز عند الشافعي رح مع وجود
ما ذكر من العلة وهي وصف ارفاق الماء مع الغيبة وهذا الوصف غير منعكس لوجود هنا مع جواز النكاح
وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف يحل له ذكر اذا كان
له سر به اوام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما في القياس فانه يقول الشافعي الرق من الموانع
لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح المجوسية للمسلم فاذا اجتمعا
اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ويقوى المنع كالكفر المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا

على نكاح المجوسية
والحاصل الكفر كما ذكر داع
ولان الحر لا يرغب بالحاق
الامة المسلمة التي هي اشرف
من الكافرة ونكاحها ليس في
الجملة فالمانع الاسترقاق
والجامع ارفاق
الماء وعلة
ما على نكاح
المجوسية
المسلم على نكاح الامة
الكتابية قياسا
على نكاح
المجوسية

على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا سواى دين الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التي هي على
هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم
كالطلاق والعدة والقسم والحد لان الرقيق له شبه بالجمادات والجماد بواسطة الكفر من هذا الشبه قلنا انه حال
ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذا الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي يختص بالانسان
وطرف الرجال يقبل العلل اى علل كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعلل اعتبر فيهم ذكرنا ان جعل
للحر اربع وللعبد ثنتان لاطرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان المرأة لا تحل لها الا زوج واحد
فتنصف باعتبار الاحوال فيجعل الامة بالنكاح حال كونها مقدمة على الحر لا موقوفة عنها فانه لا يصح نكاحها
اما في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح وقد غلب الحرية فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف بان يقال
لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذكر بالسبق وحالة الانضمام وذكر بالمقارنة او التاخر محققتان في
احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان بعدم تاتي حقيقة لا يصير
واحدة يعجز التعبير عنها بالانضمام فلا يتاتى التثليث والحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما في
الطلاق والقرء قال المصنف وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل
تغليب الحل للمرأة اذ الكل مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة وفي
نظر فان التشبيه بالطلاق انما هو في تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة
احتياطا فالحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بجعل نصف الثلثة اثنين وليس التشبيه في جعل طلاق
الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة
الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث على تقدير تسليم تاثير الركن
في التثليث وذكر للمرأة الكتفة بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف
واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والامر الثاني
من ترجيح القياس قوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا
الحكم كالمسح في كل ظهر غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والحوالب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب
التكرار كما في اركان الصلوة بل يوجب الكمال ونحن نقول به اى بالكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في الودايع والغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين هذا
الرصيد الودايعة او ذاك المغصوب وفي بيع البيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر عليه واجب عليه متعينا
فلا يجب عليه التعيين انه فعله تصحيح المصنف وقع على الايمان بفتح الهمزة وكسر في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
بكسر الهمزة وهو الاولى لانه لا يشترط فيه التعيين في الايمان باسره بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل
على اى وجه ياتي يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل ونحوها لتصدق النصاب على الفقير

بدون نية الزكوة وكالطلاق البدعة في الحيض وكمنافع الغصب فانه اى الشافعي لم يقول ما يضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وتمهيد لذكر المنفعة مال كالعين فان كان قيمي اى في المثل تقريبا فضل
وهو الضمان لانه على المتعدي ليلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار
الوصف اسهل من اهدار الاصل لانه على تقدير ايجاب الضمان لا يلزم الاهدار كون المماثلة تامة والمزم يوجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل قلنا التقييد بالمثل
واجب في كل باب من المعاملات والعادات كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان اى عدم
ايجاب الضمان عن المعصوم اى عن اتلاف مال المعصوم جابر في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى
من الفضل على المتعدي نسبة الجواب ابتداء اى بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له ولان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم اسما وتفاوت اما يقع يسيرا عن معرفة
ذكر الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها فاحش ذكر الواجب
لان المال المقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون المماثل مضافا الى الشارع تعالى اسما عن ذكر واما عدم الضمان ان
قلنا بعدمه فيضاف الى عجزنا عن الدرك اى درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع تعالى
ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة ولم يفت فانت على
تقدير وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل ولم يفت بل فات الى ضمان يصل اليه
في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب
عن قياس الشافعي رح وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد بنيت بالتراضي مع علم
المماثلة وحق قياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل
غير ممكن في المنافع فلا يجب رأسا عن قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في
جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوها او في جميع العدوانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس
الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف بوجوه التيمم ومسح الخف والجبيرة فبرجح على تاثير الوصف الركنية
في التثليث لانه في الغسل فقط وذكر لهذه الكثرة الاصول توجب ديانة قوة وزيادة توكيد ولزوم الحكم بذكر الوصف
فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر لكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة
الرواة وهو قريب من الثاني وهو قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة
بل الثلثة راجعة الى قوة التاثير في الحقيقة لكن سمى الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اعتبار بسمها الا بحسب الاعتبار الرابع العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم عند عدم جميع صور عدم
الوصف سمى المصنف لازم العكس المتعارف عكسا وذكر ان العكس هو جعل المحكوم به عكسا محكوما عليه فعكس

الألوكة
www.alukah.net

قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف ومقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح الراس مسح فلا يسن فيه التكرار كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه ليس بتكرار وهو عين صادق للقضية منكرة وليس بعكس وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع عين اي متعين لا يشترط قبضه كما في سايرالمبيعات المتعينة فلا يشترط قبضه والوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف وينعكس بتبدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف كما في بيع الدرهم بالدرهم فان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين والسلم فان المسلم فيه دين حقيقة و راس المال والنقود غالبا فيكون دينا فاشترط فيها القبض على الاطلاق ولم جاز ان يكون المبيع فيها متعينا كبيع انا آمن فضة بانا آمن فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب معين وبالعكس يجوز ان يكون المبيع في السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض وهو راس المال غير مبيع جوابه ان المال كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وهذا كذلك فانه اولى من قولنا كل منها اي من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي كالثياب مثلا ولم يكن مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه الصورة واختلفوا في ان التقابض هل هو شرط لصحة العقد او لبقائه مسلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العرضي والذاتي ما يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والعرضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو اي الشافعي ان يرجح الفساد بكونه اي بكون الصوم عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي كما عرفت وذلك اي الترجيح بوصف العبادة ترجيح بالعارضي وذكره اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخر وبما ذكرنا كفاية منها انقطاع حق المالك عن العين الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صباغة او طبخا حيث يزال بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجح حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب باعتبار دقة الصنعة بالمغصوب والبقاء حالة بعد الوجود وبيان ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه مضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها بغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه بمعنى ان فعل الغاصب مدخل في وجود الثوب بهذه الصفة فصل ومن الترجيح الناسخ

الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشترك لا يعين عند الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الركوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل للمشابهة في وصف والصحيح من كلام المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الوصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكثرة الوصف لان كثرة الوصف غير مؤثرة فانه يشمل القليل والكثير لا اعتبار لهذا اي لهذا الجمع الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا يحصل له بان يتكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزئين اولى من ذات جزء وفي قوله ذات جزئين تسامح اذ لا تركيب من اقل من جزئين ومراده ان يكون معنى واحد الا تراه هذا لما ذكرنا والمراد بالوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص والاخلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب وفيه نظر لان المال اذا كان بعدم التاثير للاكثر والاعم والابسط انه لا تاثير له فلا خلاف في انه يقدم المؤثر ولم كان له تاثير كالاخر فلا نم انه يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن مسلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يكون الجمع بينها لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل وترك الاقل لا عند اي صفه اي يوصف بها ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء لان ما يكون التي انما يكون بوصف يوجد في ذاته ويكون بتعاله واما بالمستفل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل كل منها تعارضا للدليل الموجب للحكم على خلاف فيتساقط الكل بالتعارض وفيه نظر لانا لا نم ان الترجيح بالقوة لكن لانا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يقوى به وموكونه موافقا للدليل الاقل وموجبا لزيادة الظن وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا وايضا لانا الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او خال الام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده فلو كان الترجيح بكثرة قرابة كان بكثرة دليل الارث قرابة والملازم منتف حلافا للاشعري مسعود في الاخبار اي في ابن عم هو خال الام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك ويستحق جميع المواريث ويحجب الاخر لانها اسنوبا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة يرجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخ لام كذلك بكل كونها من العمومة باعتبار كونها قرابة مثلا لكنها لا يستند بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام بخلاف المسلة الاولى فان الزوجية ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند محمد وسدس المال للاخ لاب بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخ لام التي هي جهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب والجنس اي جنس القرابة متحد فلان الاخوة لاب والاخوة لام كل منها اخوة فيحصل بها هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة مالم يبلغ حد الشهرة فانه اي حين بلغ حد الشهرة يحصل هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع فهي وصف واحد قوي الاثر فكانت صالحة للترجيح لغير المرجح اي سوى القوة ولم كانت القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتادية الى هذه الهيئة واما اذا لم يؤد اليها فلا يعتبر وذكر في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية

الألوكة
www.alukah.net

ويكفي الحكم متوطا بكل واحد لا بالمجموع فكثرة الاجزاء توجب القوة الكثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيها راجح على الاقل خلاف المصارعة فان الكبير لا يغلب القليل فيها بل الاصلد قوي يغلب الالاف من الصعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة ثانيا الوصف في راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم عبد ميت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل الثاني للفرد كل دليل موثر في نفسه بلا مدخل لوصف الاجزاء اصلا ولا يرجح القياس بقياس لكن يوافقه في الحكم لان العلة الكبرى من كثرة الادلة لانه يوافقه في العلة كان من كثرة الاصول لان كثرة الادلة لا يتحقق بتعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة الفرد حقيقة ومعناه الذي به يصير صحة في العلة لا الاصل فح لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله علة الربوا عند الشافعي في الطعم وعندنا الكيل مع الاتحاد وكل واحد من العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين ولا يرجح الحديث حديث آخر مستقل وعلى هذا الذي ذكرنا ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين وكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يستقل به لا ينضم الى الكل ولا يتجزء ليعتبر الثلث مثلا في العلل المحسنة للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع بكثرة العلة بقولهم وكذا اذا جرح احدهما جراحة قاصدة والاخر عشرة جراحات على مجروح واحد صدمات في جنبها فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الارش على الجراحات كما يوزع في بعض الجنايات للفرد الانسان فثبوت في جراحة واحدة وكذا الشفيعان يستحقان منفعتين والشافعي لا يرجح صاحب الكثرة ايضا والشقص القطعة من الارض والطائفة من الشيء والشقص الشائع بكر صوت وذكر جزء بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث يقضى باستحقاق الشفعة وسيقط حق صاحب السدس للفرد كل واحد من اجزاء تستحق على سبيل الشيوع فما استحق شفعه جميع المبيع وليس في جانب صاحب الاكثر العلة وهي لا يصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا فالقريب الحكم على العلة المحققة في كل جانب ولكن يقسم الشافعي بعدد الملاك اثلاثا ثلثة لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث للفرد الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر المشترك والولد للحيوان المشترك فيقسم بعدد الملاك ويقول كل العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها للفرد المراد هنا بالعلة العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول كغزلة النسج والحيوان وتاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بطريق ايجاد امر به اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان باب الاجتهاد وهو في اللغة بذل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا سوا نقول بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه شرط ان يكون على الكتاب اي القرآن بمعانيه والمراد بالكتاب وقد يتعلق بمعرفة الاحكام لا كل الكتاب والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات

وحواصها في الاكثر فيحتاج الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب الطبع كالعرب والعربا، وشرعة بان يعرف بعض المعاني المؤثر في الاحكام مثلا يعرف من قوله ﷺ اوجبا احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان والاقسام عطف على قوله بمعانيه المذكور من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك بان يعرف هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ والاسكل ان هذه المعرفة تكون الاقسام مغايرة لمعرفة المعاني علما عرفت ان يجوى علم السنة متنا وموقف الحديث بمعانيها لغة وشرعا وباقسامها المذكورة وسندا اعني طرق وصولها الينا من تواترا وشهرة او احادا وفي ذكر معرفة حال الراوي والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا متعسر بل متعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم وان يحوي وجوه القياس كما ذكرنا شرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد من معرفة الاجماع ومعرفة مواقعه ليتجنب الخلاف في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدهم او علم الفقه لا يتجه لاجتهاد وعشرة فلا سقوه وحكمه اي اذا لاحتمال الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بنا، على انه عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله وعندهم لا بل الحكم عند الله كما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد واحد في حادثة واداه اجتهاده الى خلاف ما ادى اجتهاد الآخر اليه فالحكم عند الله في كل واحد منهما يعتقد المجتهد انه الدليل على تعلق الحق في المسايل الاجتهادية واصابة كل مجتهد لان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لتعلق الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم اذ لا فايدة للاجتهاد الا اصابة الصواب والحق فلو لم يكن الحق واحدا كان المجتهد مامورا باصابة بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد اي كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعلق بالاتفاق فكذا ههنا لعموم الفرق فان القبلة بجهة التحري يحرج عن عهدة الصلوة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما ادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه باعادة الصلوة فان قلت تعلق اضداد فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه محال فاجاب عنه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جايز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى المقلدين له وغير واجب على مجتهد آخر وعلى المقلدين له كما كان في ارسال رسولين الى قومين بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فلا يجوز ذلك الاتصاف بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد ثم اختلفوا الى القايلين بحقية الجميع فقال بعضهم بتساوي في الحقية للفرد دليل التعلق وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعلق لوجوب التفاوت بين الحكمين الا في حقيقة وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر وعند بعضهم واحد منها اي الحقوق المتعلقة احق لانها اي لان الاحكام الاجتهادية

من اصول الفقه

الحكم

لو استووا في الحقيقة لاصيب بحق الاختيار ايتهما شاء من غير تعب في بذل الجهد وطلب لنيل المقصود ولسقط
الاجتهاد بحق الاختيار وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد
واحدا او يختلف فيكون الحق متعددا اذ ليس كل مجتهد به اجتهادية مما يتعلق فيه الحق بل قد يجتمع الاداء على
حكم واحد فيكون الحق واحدا مجتمعا عليه والحاصل لنا التعدد لا يكون الا عند اختلاف ادلة المجتهدين وهو بعد الاجتهاد
لا يتصور وفيه نظر لانه نزل المستدل انه لو استووا الحقوق لثبت الحق بحق اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في
الاجتهاد ولانه لو قال في القوم لو ساوت الحقوق لبطل مراتب الفتيا وساوى الباذل كل جهده في الطلب ومن
اختار الحكم بادنى طلب ولنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب الدليل الكتاب والسنة والاثر دلالة الاجماع
والمعقول قوله تعالى فهمناها سليمان فان حكم داود بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم بالاجتهاد
دون الوحي والالهام لسليمان الحكم بخلافه والالزم ان يوحى عنه فانه حكم بان يكون الغنم لصاحب ينتفع بها ويقوم
اصحاب الغنم على الحرث حتى يكون كما كان فيرد بعد تلك كل شئ الى صاحب ملكه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد
اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر فهمه وهذا يدل على جواز الاجتهاد للانبياء وجواز خطائهم فيه لان المعنى
فتحناها الى الفتوى او الحكومة التي هي احوج وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ترك الاولى من الاوجب او على
الخطأ من غير بيان يدل على ذلك قوله وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه في فصل الخصومات وقوله صلعم ان
اصبت فلك عشر حسنات والا خطأت فلك حسنة وانه حديث لم يجعل المصيب اجرين والمخطئ واحدا
وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله والا خطأت فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على ترويد
الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والالم يصح للاصوليين
على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله والقرائن بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر
منبئ والنزول نصان صيغة في حادثة لا يتعلق الحق لانه تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا
اتفاقا فكيف يتعلق الحق اذ ورد امعنى اذ دلالة انها معنى لا يزيد على دلالتها صريحا ولو وجد دلالتها صريحا لا يكون
مدلول كل واحد منها حقا فكذا اذا وجد دلالتها معنى بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله والاثر الجمع بين الخطر
والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قلت لانه امتناع ذلك بالنسبة
الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل قاجاب عنه بقوله وكذا ممتنع ايضا بالنسبة الى قومين في شرعنا
لانه صلعم مبعوث الى الناس كافة دعا الجميع الى الحق بالتصريح بالنصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لاحوالهم
في العمومات على السواء ثم اجاب عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد يفيد لانه لما اخطأ فهو مصيب نظرا الى
والى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله او
خطأ فلا يلزم عبث وليس المجتهد مكلفا باصابة الحق بل بالاجتهاد وضرورة انه لا يجوز له التقليد وهو مأمور عما ادى اليه
اجتهاده وكل مأمور به حق فالمأمور به هنا ايضا حق ولكن بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد ولو كان خطأ عند

الحرث
الغ

الاسباب

عند الله تعالى واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حال يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد
يخطئ ويصيب لانه لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما حاله لاصابتها جميعا في جهة القبلة
واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشارع جعلها وسيلة الى المقصود وهو اصابة القبلة فاقيم غلبة
ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رض في المخطئ بعد البحث مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء كما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث في قوله صلعم ولنا خطأت فلك حسنة ومن
حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وقوله صلعم في اساري بدر حين نزل لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطئ ابتداء وانتهاء
لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر ذكر هذا الحديث في الركن الثاني من السنة
وعند البعض المجتهد محمد مصيب ابتداء مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم لانه لا يمتنع في القياس الشرعية والادلة الظنية
ان يتناقض المطالب الاطلاع مع رعاية الشرائط قدر الوسع وانكر وصفه بالاجتهاد وان بالحكم والعلم في مقام
الثناء عليه مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما
بل جهلا وخطأ والمراد اجتهاد علمه في هذه المسئلة والا لما كان لذكر الحكم والعلم فائدة اذ لا يشبه على احد انه النبي قد
اوتي علما وحكما من الجملة وهذا ما قال ابو حنيفة لكل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا
لا يمكن ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد قام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه وارکانه ويكون اتيانا بما
كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا البتة لقوله تعالى فهمناها
سليمان الآية سمى عمل كليهما حكما كما سمى سليمان علما حتى باصابة الحق وتنصيف الاجر اي اجر المخطئ في اجتهاده بقوله ان
اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على هذا ايضا اي على انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا ابتداء فقط اذ الاجر انما يكون
على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك لكن يرد نقضا للاجر على الاستحقاق وفيه نظر لان اجر المخطئ
على كثرة في الاجتهاد وامثال الامر واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاساري قبل كان اما القتل او
المن وحتى النبي بالفداء وهو الرخصة لمسلكم العذاب على ترك العزيمة وهي العمل او المن قال المصنف فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد
بعد سبق الكتاب وفيه نظر لان نزول الانتقام الذي يوصل غما فدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان
لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك كان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه
خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب وانما لم يجب عن الوجه الاول
لضعفه لان الاستدلال بالاطلاق على الكمال لا يعتد به في مسايل الاصول والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب
الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم يبلغ الحق لخفاء دليله الا ترى ان
طريق الصواب اي الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه

مخطئ ابتداء

الألوكة
www.alukah.net

يعاتب والله اعلم بالصواب واما ما نقل من طعن بعض السلف على بعض في مسايل الاجتهادية فهو مبني على ان
طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما المخطي في الاصول والعقايد لان الاجتهاد فيها تب بل بضلال او بكفر
لان الحق فيها واحد احاعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية القسم الثاني من الكتاب في الحكم بعد
الفراغ من مباحث الادلة ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى والعقل عاما مر والحكم المنسوب اليه في المسايل الاجتهادية
هو الحكم الذي هو الحق لا الحكم الذي وقع من المجتهد وهو خطا، فانه ليس بحكم حقيقة في باب الامر والحكوم به هو فعل
المكلف والمحكوم عليه هو المكلف ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في موضعه
والا يكون المحكوم عليه في قولنا الصلوة واجبة هو الصلوة لا المكلف عليه والمحكوم به هو الوجوب لاحقل المكلف وانما
ابتدا به المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا
ونورد الابحاث في ثلثة ابواب ما ـــــــ في الحكم وانما ابتدا به لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا قال المصنف اعلم اني اخترت تقسيما حاصرا عاما وقع مزهبنا وعلى ما هو المذكور
في كتب اخر الاقسام المتفرقة اراد بالتقسيم الحاصر ان الضابط الدايربين النفي والاثبات فانه مفيد لتبين مفهوم
واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض
بالنسبة الى العزيمة ومنها ما ليس بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون
اثرا له وغير ذلك وهو اما الحكم فقسمان اما الا يكون حكما يتعلق بشئ بشئ آخر او يكون والمراد بالتعلق زايد على التعلق
بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها حاصل في جميع الاحكام ظاهر كلامه هذا بيعد بان مراده
بالحكم الى اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا ان الخطاب والخلاف الحكم على خطاب
الشارع وعلى اثره وعلى الاثر الموتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك اللفظي والمقصود هنا بيان
اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع كالحكم بان هذا دين ذكر ان ذكر ان كان المتعلق داخلا في ذكر الشئ او سبب
ذكر ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحو كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرط له لذكر ان الشئ
متوقفا عليه اما القسم الاول وهو ما لا يكون حكما يتعلق شئ بشئ آخر فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او
اثرا له اي للفعل الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به اي بالملك كالمتعة في النكاح وملك
المنفعة في الاجارة وثبوت في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق
ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكما اسند الثابت بخطابه والاول اي ما يكون صفة
فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اولا فان صحة العبادة كونها
بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اولا انما هو المقصود الدنياوي وهو تفريغ الذمة
ولم كان يلزمها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب
ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اولا انما هو المقصود الاخروي كتفريغ الذمة اما الاول وهو الذي

يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية اي الاغراض المبنية على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة
في الاجارة والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه
اصلا بان يكون عدم اتصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايطه
الاتصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق
عليها لفظ الحكم لثبوتها بخطاب الشرع فان عند الاكثرين نحو الصحة والفساد راجع الى الاحكام الخمسة فمعنى صحة
البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وقيل انه من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق شئ
بشئ تعلقا زايدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه والمحكوم به وذكر الشارع كالحكم يتعلق
الصحة بهذا الفعل والبطلان بذلك وقيل انها احكام عقلية لا شرعية لان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
وبتيسر شرايطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها كما يحكم العقل بان
المكلف مصل او غير مصل ثم في المعاملات احكام اخر منها انعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط
الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم الفاسد يترتب الاثر عليه كالملك في البيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم
كونه بحيث لا يمكن رفعه فالنافذ لازم والمنعقد اعم من اللازم والنافذ ولكن لا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ واما
الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد اولا يكون اما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه عن الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل مندوب ولم كان على العكس
بان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه اي كراهة تنزيه ثم منع الفعل لم كان بظني مكروه كراهة
تحريم وبقطعي فحرام عند محمد رح واما عند ابي حنيفة رح فلا يوصف به لم كان الحرام اقوى فكراهة تحريم ولم كان
الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه ولم اسنوى في نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم
الشرعي تباح فنحو فعل البهايم والصبيان والمجانين وفي اطلاق الاولوية على ما مر لزوم عتق نقيضه كالفرض والواجب
والحرام تسامح فعل هذا مراده بالوجوب وغيره فعل المكلف واما الحكم الذي بمعنى الخطاب فاما هو الايجاب والتحريم وغيرهما
والوجوب والحرمة اثر الخطاب وهذا التقسيم وقع للفعل اولا ويفهم منه تقسيم الحكم وكذلك يفهم تعريف الفرض والواجب
وغيرهما وتعريف الفريضة والوجوب وغيرهما فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي حتى يكفر جاحد قولا او اعتقادا وتارك العمل به مؤثما فاسق والواجب لازم عملا لا بالادلة الدالة على وجوب اتباع
الظن في الاعمال الثبوته بدليل ظني ومعنى الاعتقاد في الفرض قولا يكفر جاحده بل يفسق لم استخف باجحاد الاحاد اما
ان كان عنوادا فلا يفسق ولا يضلل لغير الزايغ في مظانه عرسيوة السلف ويعاقب تاركها اي تارك الفرض والواجب بالايات
الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه

الألوكة
www.alukah.net

الرخصة هكذا قيل وفيه خطر اما في الاول فلانه لا يلزم من كون العزيمة اباحة كون الرخصة اباحة لجواز ان يكون وجوبا اذا العذر قد يناسب الوجوب كما لو خاف تلف نفسه واما في الثاني والثالث فلانه لم لا تكون العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وايضا لانه لم لا يجوز الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقة احدهما احق منه بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة كلامه هذا مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها يقابلها وما يقال في دفع هذا الاعتراض من انه يكلف بما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة قتل الغير المحترم الكفر وهو الزاجر الزالة على وجوب الايمان قايم فيكون حرمة الكفر قايمة ايضا لكن حقه اي حق العبد يفوت صون بجراب البنية ومعنى بخروج الروح منها وحق الله لا يفوت لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه ولزم اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه اي طلبا للثواب يقال احتسب بكذا اجرا عند الله والاسم الحسبة بالكسر وهو الاجر فاولى من اجراء كلمة الكفر لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صونا ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلعم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه انت ايضا مثله وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله صلعم قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ رسول الله صلعم فقال لما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق وبشاله وكذا الامر بالمعروف فيه اشارة الى ان الم لا يبقى الحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كما في اجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه مرخص بالدلايل الزالة عليه فيكون تركه حراما ويتباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى يفوت صورة لا معنى لبقاء اعضائه وقضيته واكل مال الغير اذا اكره على اكله فان المحرم هو ملك الغير قايمة والحرمة قايمة لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجبان بالضمان فيتباح عند الاكراه وفيه اشارة الى ان المخصص الزالة على اولوية الاخذ بالعزيمة ولزومها في العبادات فيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ترك اظهار التصلب في الدين بذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات والافطار اذا اكره عليه في رمضان ونحو العبادات كالاكراه على ترك الصلوة فيتباح هذا الصوم فيه لم يعمل بالرخصة لكن يؤخذ بالعزيمة وبذل النفس فاولى العمل بالرخصة والثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر غير منعدم ومع قيام المحرم يتوجه الخطاب قايما لكن حرمة الافطار غير قايمة رخص بناء على سبب هو سفر الشهر تراخى حكمه وهو الصوم لقوله فعدة من ايام اخر والعزيمة في الثاني اولى عند قيام السبب وهو شهود الشهر والاخر العزيمة نوع يسير

لمواقفة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع للتيسير فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومقتضى التيسير يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند الشافعي العمل بالرخصة اولى كذا قال فخر الاسلام الا ان بعضهم قال من قال العزيمة اولى فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتلا نفسه بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا لنفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصوم مستديم للعادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وان كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني للغرر في الثاني وجد السبب في الصوم لكن حكمه تراخى فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قايمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث وهو الذي رخصة مجازا وانما هو في المجازية ما وضع عنا من الاصر وهو عقد الشر وحبسه بقراض يقال اصرته فهو ماصور ووضع عنها صريحا اي الامور التي تثبطهم وتقيدهم عن الخيرات وعن الوصول الى الثواب جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال وهو ما كنا في شرايعهم من الاشياء الشاقة كحرم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطا، وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا من حيث كانت والجبة على غيرنا ولم تجب علينا تحقيقا لمالبت انتهاء الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب موجودا ما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا في النوع الثاني لم يسقط الحكم حتى يكون مجازا بل تراخى بعذر فالموجب قايم والحكم متراخ واما ههنا فالحكم لم يبق مشروعا بالنسبة الى الاصل فكان كاملا في المجازية بعدا عن الحقيقة والرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول الراوي نهى رسول الله صلعم عن بيع الباذنجان عند الناس ورخص في السلم فان الاصل في البيع لما بلا عينا يتحقق القدرة على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق النقد عزيمة ولا مشروعا للعجز عن النقد من حيث لان العينية غير مشروط في السلم بعقد السلم في المعين كانت رخصة مجازا ومن حيث ان العينية في البيع مشروعة في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ورود فان حرمتها ساقطة ههنا اي في حال الضرورة فان كلا من اكل الميتة وشرب الخمر مباح عند الجمهور لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة بقاء للحرمة كما في كلمة الكفر مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فالمحرم لم يتناول الميتة حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وعمل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الغاية بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النفي الاعم عدم حرمتها حالة الاضطرار وذكر المستثنى منه وهو الضمير المستتر في حرم اي فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم فانه لم يحرم ويجوز ان يكون الاستثناء منقطعا ويكون ما في ما اضطررتم مصدرية اي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه والوجود لم يكن المستثنى منه ما في قوله ما حرم

الألوكة
www.alukah.net

ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم المفصول بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان
واما ذكر المغفرة في قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم فغير مستغرب ان الحرمة باقية
لجواز ان يكون ذكرها باعتبار ما سبق من تناول القدر الزايد على ما يحصل به انقاذ المهجة لتشمير عناية فزر الاباحة
على المضطر والقذر الحرمة اي حرمة سترب الحمى لصيانة عقله وهو الموقوف المميز بين الحسن والقبيح والصيانة عند
فوت النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القايمة بها عند فواتها واختلال تركيبها ولذا كانت النفس الناطقة
التي هي الروح باقية فاذا الامتناع فوات المركب من البدن والروح لم يمتنع صيانة البعض وهو البدن بفوات
الكل وهو المركب منها وهو انه بمفارقة الروح واختلال تركيب البدن وكذا صوم المسافر رخصة اسقاط فقول صلعم
ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رض انه قال انقص الصلوة وهي امنون فقال صلعم ان هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته فعلى هذه اشارة الى الصلوة المقصورة اولى من الصلوة وثانيته باعتبار خبره فمعناه
فاقبلوا صدقته اي اعملوا بها واعتقدوها والراوي عن عمر رض علي بن ربيعة قال سالت عمر رض فقلنا لنا نقصر
الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى لنا حفتم في قوله اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح لنا تقصروا من الصلوة
ان خفتم قال انكلف علي ما انكلف عليكم فسالت رسول الله صلعم وقلت انقص الصلوة وهي امنون فقال لنا هذه
صدقة الحديث قال المصنف وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط و
كذا سوال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رض ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان
وارباب الفصاحة والبيان وفيه نظر لان سياق قصة عمر رض مع رسول الله صلعم وقصة الراوي مع عمر رض يدل
على ان ذلك مبني على مفهوم الشرط وكذا سواله رض مبني على وقوع العمل على خلاف ما فهمه والتصدق بالاسقاط
احتراز عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على عليه الدين اسقاط لاحتمال الرد ولو كان التصدق
من لا يلزمه طاعة كولي القصاص فههنا اي في صور يكون فيها التصدق من يلزمه طاعة وسواء نوى اولى بان يكون ساقطا
لا يحتمل الرد والفرار عطف على قوله لقول صلعم اما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفن الخبره والرفق هيهنا منتفي
في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط واما صوم المسافر افطار فكما انه يتضمن رفقا ومشقة
فان الصوم على موافقة يكون المكلف اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل الاكمال الصلوة لانه كان
اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون بازاء الفرض مساو فيهما ولا يفيد التخيير باعتبار اكمال الصلوة
وعواشق فيكون ثوابه اكمل لان الثواب الذي يكون بازاء الفرض في الاكمال والنقص مساو للاخر وانا قلنا بازاء الفرض
لجواز ان يكون الامام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار واما القسم الثاني والحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق
شيء بشيء اخر فالذي المتعلق لئن كان داخلا في الاخر فموكد والا لئن كان موثرا فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المؤثر
بتاثير الذي ههنا سواء باعتبار الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر الا الايجاد كما في العلل
العقلية فعله والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجود شرط والا فلا اقل

من ان يدل على وجود فعلامة ان شكل ان العلة في هذه التقسيمات هي الاستقراء والذي في بيان الانحصار انما هو
مجرد الضبط والاقطع والا فلا اقل من ان يدل على وجود ممنوع لجواز التعليق بوجود احد مثلي المانعة كتعليق النجاسة
بصحة الصلوة واما الوكن فما يقوم به الشيء الا حيث الى هذا التفسير بعد ما فسره بما هو داخل في الشيء على انه تفسير
بالاخفى وغير مانع لصدقه على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر الذي للعرض وقد شنع بعض الناس على اصحابنا
فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلي ووجه التشنيع ان قولنا ركن تمثيلة فوقنا ركن ليس بركن لهذا الزايد خارج
والركن داخل فانه لئن كان الاقرار ركنا بالزم عدم انتفاء المركب بانتفاء الجزء المقصود فقول الركن الزايد
شيء اعتبر الشارع في وجود المركب لا في حكمه لكن لعدم بناء على عرفه جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار
في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل فان المركب منه ومن الاكثر والية اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل وهذا الباب وهذا
خطير اعضاء الانسان فالراس اذا كان ينتفي الانسان اي حكمه من العيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك بانتفائه اي بانتفاء
الراس واليد لا كن لا ينتفي الانسان بانتفائه لبقاء الحيوة وملتبسها عند فوات البدء من المجموع الشخص الذي يكون
البد ضرا منه ينتفي انتفاء غايته لزوال الشخص لا بموت ولكن ينتقص واما العلة وهي الجاذب المؤثر الا ان لفظ
العلة يطلق على معاني اربع بحسب الاشتراك والمجاز فبقسم العلة باعتبار ما اطلق عليه لفظ الى اقسامه كما يقسم
العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور
وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصول معلولها في الزمان واشاروا الى هذا بقولهم فاما علة اسما ومعنى وحكما هي مضافة
الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة حكما اسما وهي موثرة هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير
العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان
كانت متقدمة عليه بالذات والعلة لا حتما جهلها اذ لو تخلف عنها لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت
الحكم وهو يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وفرق بعض مشايخنا رح بينها اي بين العقلية والشرعية
فقالوا المعلول يقارن العقلية وبتاخر عن الشرعية ووجه الفرق على ما نقل عن الشيخ ابي اليسر ان العلة لا توجب
الحكم الا بعد وجودها فاما بتقدير ان يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف
الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول والا يلزم
ذكر في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ان منه مستطاولة وفيه نظر لانه لم يراد
بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو غير النزاع ولم يراد بعدية ذاتية فلا نزاع فيه وهو
لا يوجب تاخر المعلول عن العلة بالزمان وانما بين الفسخ على حكم العلل الشرعية لاعلى نفسها كالعقود مثلا فانه لا شك
في انعقادها لانها كلمات حروف منها حال قيام حرف اخر واما اسما فقط لا معنى وحكما كالمعلق على الشرط على
ما ياتي في اقسام الشرط ولزوم وقوع الطلاق بعد حصول الداء ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما

لكنه ليس بموثر في وقوعه قبل دخول الوقت بل الحكم يتراخى عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا في الفصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذي هو الملك ظاهر ان الحكم ولا يلزم منه تخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لغة الخلاف في تخصيص العلة التي هي الاوصاف الموثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقل والفسق ودلالته كونه اي كون البيع الموقوف على البيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم يتراخى عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى في السبب ان المانع اذا زال بان باذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار وجب الحكم به اي بالملك من حين الايجاب الكائن وقت العقد حتى يملك المشتري بزوائد المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة عطف على قوله كالبيع فانه علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما ولا يصح ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة للزوم دون ملك المنفعة في الحال عدم ملك يدها وهو الاجرة لاستوائهما في الوجوب كالثمن والمثمن لكنها اي لكن الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال ان رجب اجرتك الدار شهرا من رمضان بثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين التكلم بخلاف البيع الموقوف فانه يثبت حكمه من وقت الحكم كما بينا فكانه هنا ليس بمتكلم زمان وكذا كل ايجاب يضاف الى المستقبل صريحا نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم الى وجود الزمان الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لغلو صعوبة الركوب في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة بشبهة الاسباب لعدم مقارنته بالحكم ولو لم يكن الحكم متراخيا الى وجود النماء لكان النصاب علة غير شبهة بالاسباب وليس النصاب ايضا سببا حقيقيا لان ذكر موقوف على ان يكون النماء علة حقيقة مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامي لا بحكم وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلالا اصلا فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة الزرع وبالنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي هو حولان الحول ولا يحصل شيء من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية فتبين بعد الحول انه اي المولك كان زكوة وكذا مرض الموت فانه علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لاحكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة وغيرها لكن ويتراخى حكمه الى وصف الموت والحجر علة اسما ومعنى للملك لا حكما فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي علة اسما ومعنى للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمى وكذا التزكية اي تزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة حتى اذا رجع عن شهادة التزكية وقال

تجيل م
عدم م
الشبهة م
الصلاة م
الاجرة م
الاضافة م
معدة

تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابي يوسف ولما كانت هذه الامثلة قبيل علة الحكم عمم الحكم فقال وكذا كل ما كان علة العلة كشرب القريب فانه علة للملك والملك علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور شبهة الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شرى القريب التراخي فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر الهمزة مالة سمي العلة لجزء العلة وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب ولا سببا لفقد السبب على طريق موضوع لثبوت الحكم بعلته وجزء العلة ليس كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير او غير احد الجزئين الغير المتراخيين كالقدر والجنس وانما قال فخر الاسلام انه وصف له شبه بالعلة لانه موثر والسبب المحض غير موثر لانه لا تاثير للاجزاء العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول وانما قال الشيخ السرخسي انه سبب محض لفقد احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما يتصل اليه الجزء الاخير فيثبت به اي بجزء العلة ما لم يثبت بالشبهة لجزء العلة سميت العلة كوبوا النسبة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس للربوا بجوهما لا شبهة الفضل لما في القدرين من المزية فلا يجوز لتسليط الخطة في شعير بخلاف جنسه وهو الفضل فانه اقوى الجزئين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف بثبوته على حقيقة العلة وهي مجموع القدر والجنس واما العلة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة اذا كانت العلة كاذات وصفين موثرين متراخيين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والمقارنة به لا اسما لعدم الاضافة اليه وانما يضاف الى المجموع كالقرابة والملك وهو الجزء الاخير للعتق فان كلا منهما انما يتراخى العتق لكل منهما انما يتراخى لانجاب الصفتين الا ان حيث ابوجود الحكم عند وجعل علة معنى وحكما وبصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم محصل وصفاله بشبهة العلة واليه اشار بقوله فاذا تاخر الملك يثبت الحكم اي العتق به قبل فيه نظر لان للملك علة اسما ومعنى وحكما لتراخي اضافة الحكم وثبوته به شايع في عبارة القوم وكيف لا يكون علة اسما مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم وبصير الحكم مضافا اليه كما قالوا كما ترهم وفي النظر ايضا لانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء للقرابة الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ولو كان علة العلة الجزء الاخير للشراء علة العلة فيكفي النية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة ويصير اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما وصورة المسئلة لو اشترى بطلان محرما لا صدها فان الاشتراء الاجنبي يتقدم القريب بعد ويضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق سواء كان القريب موسرا او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتراه معا فعندهما يضمن كما ذكرنا وعند ابي حنيفة لا يضمن للاجنبي رضي بفساد حيث جعل القريب من كل نفسه في الشراء سواء علم الاجنبي القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي اولا فانه لا رضا منه بالفساد ولما كان الرضا امرا باطنا ادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الحكم بوجوه الرضا صون الجهل بالقرابة والا لا يتحقق الرضا

المملوكة والموقوفة وان وجب الضمان على المسامي الى الحاكم الظالم مع ان السعاية سبب محض لان هذه المسئلة اجتهادية افتوا بها على غير القياس استحسانا لغلبة السعاة ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للذبح فجاء به نفسه فذبح الوجه هو الضرب باليد او السكين لا بعضه لانه يخلق بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل الجاني بينهما ومنه اي من السبب ما هو سبب مجاز كالتطليق والاعتاق والنذر والحلف صيغ هذه الثلثة الدالة عليها المعلقة صفة لهذه الثلثة بخلاف دخلت الدار فانت طالق اذ دخلت الدار فانه حر اذ دخلت الدار فانه على كذا الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به قال المصنف قوله للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب قبل فساد واضح لان التقدير يكون حرا ومنه ما هو سبب للجزاء وقيل قوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كائنا له حال كونها اسبابا للجزاء لكن اذا كان حالا عنها يكون قوله للجزاء متعلقا بما قبله بل الصواب ان قوله للجزاء متعلق بقوله المعلقة لانها اي لفظ هذه الامور المعلقة بما لا يوصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لفظ الشرط معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازية لا حقيقة انما هي مجازات قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا و كالميز باسم الكفالة فجواب اذا لا يدخل هذه الدار فهي حالفة انها اي لفظ اليمين للبر اي هو موضوعة للبر فلا يوصل البر الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضد البر فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا وانما سمي هذا القسم مجازا لعدم الاقتضاء وعدم التأثير لفظ حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا للشيء وموصلا اليه فحنث هذا القسم الذي فيه عدم الاقتضاء باسم المجاز وبنوا على مجازية ما فيه معنى العلة بتسمية ما ليس فيه معنى العلة سببا حقيقة ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقة لثبوت وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليها والاقتضاء به فصار بمنزلة البيع للملك وذكر لفظ الشرط كان فاعلا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط عند ما لا يصير الايجاب علة قال الحنث علتها لا البر وعند الشافعي تم الاسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبده ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز الشافعي تكفير بالمال قبل الحنث بجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالكفارة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا هذا الجاز المعلق بالشرط الذي شبهناه مجازا بشبهه الحقيقة اي بشبهة السببية وهذا يتبين في المسئلة التي هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق معلقا ثم قال لها انت طالق ثلثا منجزا فعندنا لا يبطل التنجيز التعليق حتى لو تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق وانما الى استدلاله بقوله لانه لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط فمقتضى الوجوه ليصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لفظا او حال وجود الشرط مودنا وقوع الطلاق يعقب الملك حالة التعليق فاذا علق بالملك بخلاف لو تزوجك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فصح التعليق

وان علق بغير الملك بخلاف دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم شرطا ووجودا في الحال اي وجود الملك في حال التعليق لترجح جانب الوجود اي وجود الملك عند وجود الملك بحكم الاستصحاب فكما لا يبطله اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال صدوره عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذكر في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين سوار كانت بالله او بغيره سرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويه جانبه عما جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه اذا كان اليمين بغير الله كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود من الحمل او المنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فلا بد من المحل اي كما لا بد لتحقيقه الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهة الشيء من المحل ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال لمن دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الجزاء المحوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه ما فيه من فوت البر كالضمان يكون ما فيه من الغصب فيبطله اي التعليق زوال المحل بان طلقها ثلثا فتفوت محل الجزاء لان المرأة اجنبية عن الزوج في نكاح الطلقات كما يبطل التعليق بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالزوج بخلاف تزوجتك فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط حتى ان الشرط انما يوجد بتحقق الملك فان الشرط فيه لمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات ذلك الشبهة اي بشبهة الحقيقة ويكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكون الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه ولو كان بايجاب الله تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بالذكر الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة فسبب الوجوب للايمان بالله اي التصديق بالله الافراد بوجوب وجوده وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى انه سبب ظاهر تيسيرا على العباد ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا ابدا واليه الاشارة في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية اذكر احديهما هو نفسه والسماوات والارضين فكان ذكر ملء احدهما لكل من يلوح له من اهل الايمان يصح ايمان الصبي المميز وان لم يحط به لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجوب الايمان قد يتحقق في حق بعض الناس دون بعض عن النظر وانما قلنا ان الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذكر بدليل ان الايمان قد يتحقق في حق بعض الناس دون بعض وسبب الوجوب للصلوة الوقت على ما مر في فصل الامور به نوعان وسبب الوجوب للزكوة ملك المال فان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذكر الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب

فاجاب عنه بقوله الا ان الغنى المعتبر فيها دار الزكوة لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بان تام ليتصرف
بسبب التمام الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الادار والتمام بالزمان وهو امر باطن
فاقيم الحول الذى هو السبب الموجب الى التمام مقام التمام فجعل المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال
تقديرا ولما كان احوال الناس فى الغنى تختلف قدر الشارع بالنصاب وسبب الوجوب الصوم ايام شهر رمضان
كل يوم لصوم يعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لذكر اليوم للفرض صوم كل يوم عبادة مستقلة وقيل
السبب هو مطلق شهود الشهر اى الايام بليليها لان الشهر اسم للمجموع وهذا اوجه لاقتضاء عام من كان اهلا فى
الليل ثم جن وافاق بعد مضى الشهر وهذا يصح بنية الاداء بعد تحقق جزء من ليلة هلال رمضان ولم تصح قبله و
سبب الوجوب لصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه بقال مان عياله مونا اذا قام بكفاية امرهم واحتمل
مؤونتهم فهو جعل ممون وانما الفطر شرط لقوله صلعم ادوا عمن تمونون وعن اى لفظة عن ومن للبعد والمجاوزة
اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه اولان يجب عليه فهو اى عنه ابى لوجوب
شئ على محل فاداه عنى كانه نابت عنه كما فى العاقلة فان العاقلة ادى الدية والثانى اى حمل الحديث على المجاز
الثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والفقير والكافر الذين يكونون فى مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فى
من يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والصبى غير مكلف والفقير لا يجب عليه الصدقة
له فلا يجب عليه وتضرف اليه فلا تقرف عنه والكافر خارج عنه لانه ليس من اهل التزية فبقيت الاولى وهو ان لفظة
عن للانتزاع وايضا تقتضى عفو الواجب بتضاعف الراس فيكون الراس هو السبب فان قلت الصدقة تضاف
الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب عنه بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها اضافة الصدقة الى الراس واذا تعارضا
تساقطا وبقى الاضافة تحتمل الاستعانة ايضا للحكم فيضاف الى غير السبب مجازا فتضاعف الوجوب فان
المجاز لا يجرى فيه لانه امر حقيقى لا يحتمل الاستعانة الى هو اوصاف اللفظ قيل فيه نظر لانه اذا كان الاضافة
الى غير السبب مجازا قليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه
وجوابه ان الاضافة الى غير السبب والاولى فى الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف
غير السبب ليس بواجب وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله صلعم ادوا
عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة بسبب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن راس على عليه كما فى العبيد والبهائم ففيه
تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية وسبب الوجوب للحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة
فشرط اى الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوب الاداء اذ لا يجوز بدون الوقت ولا وجوب بدون
الاستطاعة وليس الوقت اولى باستطاعة سببا لعدم الاضافة اليه ولعدم التكرر بتكرر وسبب الوجوب للعشر
الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقى للعشر متعدد بجنس الخارج فلا يتكرر بتكرر حقيقته
وبهذا الاعتبار سوى العشر مؤنة الارض للزراعة كل بقاء العالم الى الوقت الموعود وذكر الارض وما يخرج منها

فيجب عمارتها والنفقة عليها كالدواب والعبيد وباعتبار الخارج وسوى والحال ان الخارج تبع الارض عبارة لان
العشر فى الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكانوا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه
مقدرا بالفكى عن الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى ثم الخراج للزاميرعى وادا الاسلام الاعداء
والعشر للمحتاجين الذين لهم يستزل النصر على الاعداء فصار الخراج مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد الا صغر والاكبر واقبال على المذموم المبغوض
بلسان الشرع فصار سببا للذلة ولذلك وجب بثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لجنحا
الى الوصفان فى سبب واحد وهو الارض النامية عندنا للتنافيها ولان كلا منهما مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف خلافا
للشافعى فانه عند يجب العشر من الارض العشرية وذكر ان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض
وسبب الوجوب للطهارة ادادة الصلوة لتقريرها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اذا قمتم القيام
الى الصلوة وهذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما هو مشعر
بسببية للصلوة لا سببية لادائها والحدث شرط لوجوب الطهارة لفرض الطهارة لئلا يكفر الوقوف بين يدى الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيل الاعلى تقدير عدمها وذكر بالحدث فيتوقف الطهارة على الحدث فيكون شرطا وليس الحدث
سببا لان سبب الشئ ما يقتضى اليه بذاته والحدث يزيل الطهارة وينافيها وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو كان سببا لنفس
الطهارة وليس كذلك وانما هو سبب لوجوب الطهارة وهو لا ينافيه ولا يلزم من كونه الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط
للصلوة ان يكون الحدث شرطا للصلوة بناء على ان شرط الشرط شرط فان شرط الصلوة وجوب الطهارة لوجوبها وسبب
الوجوب للحدود والعقوبات ما نسبت اليه جريمة وزنا وقتل حتى لا يلزم ان السبب يكون علة وفى الحكم فان اسباب الحدود
والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كما ذكرنا والكفارات ما نسبت اليه جرائم دارئة للحظر والاباحة فانها فيها من
معنى العبادة والعقوبة مثل الفطر فى رمضان من حيث بلاتى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية
على الصلاة محظور كخلاف الزنا مثلا فانه بلاتى جناية محضة وسبب الوجوب للشرعية المعاملات كالمناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى حاجاته ويغضب على من يزاحمه فيقع اختلال امر
النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات للبقاء المقدر للعالم الى قيام الساعة وسبب الوجوب للاختصاصات الشرعية
التى هو انواع لافعال العباد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق التصرفات المشروعة وهى تذكر الافعال
كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم لئلا كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصوم
يختص باسم السبب ولئن كان بصنعه فان كان الغرض هو وصفه ذكر الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم السبب
ايضا مجازا ولئن لم يكن سواى ذكر الحكم الغرض كالشراء للملك المتعة فان الفعل لا يدرك تاثيره الا بترتيب الشرع فى هذا الحكم
وهو بصنع المكلف وليس الغرض هو الشراء للملك المتعة بل الملك الرقبة فهو سبب وان اراد ادراك العقل تاثيره كما ذكرنا فى العلم
يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو صفة يتوقف عليه الشئ فى الواقع عقلا او حكم الشارع حتى لا يصح

الالوكة
www.alukah.net

الحكم دونه اصلا كالشهادة للنكاح اولا يصح الا عند تعزز واليه اشار بقوله والوضوء للطهارة او جعلى بعتبره المكلف
ويتعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او دلالتها اى بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام
على التعليق بواسطة كلمة الشرط عليه نحو المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان
ترتب الحكم على الوصف يتعلق له به كالشرط وقد مر ان اثر التعليق عند تمام العلة وعند منع الحكم واما شرط في حكم
العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليه فيضاف الحكم اليه اى الى الشرط عند عدم معارضة الشرط
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة
فانه لا عبرة حينئذ بالشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم كما اذا شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول
الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار
وحدهم ضمنوا النزوع ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل فان رجعوا مع شهود اليمين اى التعليق جميعا يضمن الثاني
فقط لانهم شهود العلة باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اسم لمؤثر حقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد
شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فحكم العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة
للاضافة الى الشرط واما ضمن شهود الدخول مع انه شرط والتزويج علة فيما اذا شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون
بانه دخل بها ثم رجع الفريقان لان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض
ما غرم من المهر وهو اسيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان
الزوج خيرها امرها فاختارت نفسها وشهود الاختيار بان شهدوا ان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان
يضمن شهود الاختيار نصف مهر المثل فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان لان شهود التخيير سبب يفضي الى الحكم في الجملة
وشهود الاختيار علة يحصل بها الوقوع المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب ولما شرط في اضافة الحكم الى الشرط
ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط
واليمين جميعا ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا يصلح لاضافة الحكم الى الشرط بقوله فان قال المولى لنركان
قيد عبده عتق ان طال فهو حر ثم قال وان حلفه احد فهو حر فشهد شاهد لنركان انه عتق ان طال فقضى القاضي بعتقه
ثم حلفه المولى فاذا هو ثابت يضمان قيمته عندنا خلافا لزفر القضاء بالعتق بنفذ ظاهرا وباطنا عندنا لانه بنى على
دليل شرعي واجب العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا وكذا فانه لا عبرة
بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد اذ لا يمكن الا بحل
حل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحكم فلم يكن اضافته اليه والعلة
هي قضاء القاضي لا يصلح لضمان العتق لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين هكذا قال المصنف وفيه نظر
لانه صحيح في مسئلة رجوع الفريقين اى شهود التعليق وشهود الشرط لان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة للاضافة
الضمان اليها لانها انبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع وهو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق

لما تقرر عندهم من ان عدم الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة ففي هذا يكفر المالك بالعتق المعلق وهو
غير صالح هنا للاضافة اليه لانه تصرف في الملك في ملكه من غير تعد ولا ضمان كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة الى
الشرط وهو كفر العبد عتق ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب عليهم الضمان بخلاف رجوع الفريق الى شهود
اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدي وعند ما لا يضاف الحكم الا بفقد
في الباطن لانه مبني على الحجة الباطلة واما سقوط في الظاهر للزم العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب
العلم واذا لم يسقط في الباطن كان العبد رقيقا عند القضاء فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن السهود وكذا حافر البئر فان
فيه شرطا يعارضه علة لا تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الفعل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط
فازالة المانع صارت شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح وهو سبب يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به
فلا يصلح للاضافة اليه فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا احفر في غير
ملكه ولا يضاف الى السبب وهو المشي لانه مباح محض وفيه اشعار بانه لو كان المشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في
ملك الغير فيسقط المشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذكر هذه الرواية مطلقة في ضمان الحافر والمتعدي
بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر للزم الابقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف
الى الشرط واما وضع الحجر واسراج السراج والحائط المائل بعد ان شهد في قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء
الى الحكم والتلف هنا من غير تأثير وهو حاصل في هذه الامور واما شرط في حكم السبب وهو اشرط اعترض عليه فعل مختار
اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار خرج به الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان التطليق وهو فعل المختار
لم يعترض على الشرط اعتراضا يوضح عنه ما اذا اعترض على الشرط فعل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف
غير منسوب ذلك الفعل اليه اى الى الشرط خرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يعد الطائر
فخرج كما انه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن كما اذا ذبح حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل
بيان لكونه حل القيد في حكم السبب لا بفعل لعدم الضمان كما سبق الا بان الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو الشرط
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان بتوسط العلة بينهما وانما لم يصر الشرط كالعلة
لان العلة هنا سفلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد
علة لما سبق ان التعليق يمنع العلة الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض متأخر
عنها اى عن صورة العلة وفيه نظر لانه تأخر عنها انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشرط في النكاح والطهارة في الصلوة
والفعل في التصرفات وكذا لا يضمن عندنا اذا فتح باب قفص او باب اصطبل فنفر الطير والبهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن
عنده لان فعل الطير والبهيمة تعدى سببا لا يصلح لاضافة التلف فيضاف الى الشرط فاذا خرجا على قصد الفتح الفور مصدر فاذا
الفور فورا اذا غلت فاستعير للسرعة ثم شبت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث فقيل جاء فلان وخرج من فوره وجب
الضمان كما في سيلان ماء الرف فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء واعلم ان كلا من كفر فعلها هدرا وكونه بمنزلة الفعل

www.alukah.net

الطبيعي مستقل في الاستدلال على الضمان فكلمة عبارة المصنف ههنا ليست على ما ينبغي فيها اي لان حنيفة وابا يوسف
انه اي ان فعلها هدر في اثبات الحكم به واضافته اليه لانه قطعه اي قطع الحكم غير الغير اي عن الشرط فان فعلها لا يبنى ذكر
كالكلب يميل عن سنن الاوساط اي ارسل صاحب الكلب اياه على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم ابتعه واخذه فانه لا يحل
لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الحكم الفعل الى المرسل
ولا شكل ان هذا جواب عن الاستدلال بالحديث واذا قال الولي اي اولياء المقتول سقط الماشي في البئر وقال الحافر اسقط الماشي
نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة ويدعي قطع الاضافة بخروج الشرط فهو متمسك بالاصل والاصل بعاضد
هذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر لغير الغرض بالظاهر انا يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على
العاقلة ولا يتم اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعديه بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب الجرح لان صاحب
علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرط فانه لا وجود
اي باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول لم يلزم الا الشرط الثاني لا ينطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر له
كما اذا قال لزوجته دخلت هذه الدار وهذه كانت طالقا فابانها فدخلتا احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق لان
المكرر شرط عند وجود الشرط الصحة وجود الجزاء فيشترط المكرر عند الشرط الثاني لا عند الاول ولنا ان
ان دخلت الدارين معا في نكاحها طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت لم
تطلق اتفاقا واما العلة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم ان الشرط ملحق انعقاد العلة الى ان يوجد ولو وجود
متاخر عن وجود صورة العلة مثلا كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا يتوقف على احصان كذلك متاخرا او قبل
ما ذكروا ومعنى الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد ولو تفسير الشرط التعليق
فان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو فيه لان الشرط الحقيقي هو ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا كالشهادة للنكاح و
العقل للتفرقات ونحوها كالوضوء للصلوة وطهارة البدن والثياب والمكان لها وهو قسمان احدهما ان يكون الشرط
متقدما كالامثلة المذكورة والثاني ان يكون متاخرا كحفر البئر المتاخر عن وجود التقل وقطع حبل القنديل وهو اقوى
مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متقدم فانه يسمى علامة لعدم مقارنة الحكم كالاحصان فانه متقدم
على العلة هكذا قال المصنف وفيه نظر من وجه لان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر العلم به كما في تعليق
عتق العبد بكون قيد عشرة ارطال ولان كل شرط متقدم لا يسمى علة كشروط الصلوة ولا كل شرط متاخر يكون
في معنى العلة كشروط اليمين كما ذكرنا ولان الشرط الذي هو العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولاه من
سقط في البئر بعد حفر البئر فان نفله الذي في معنى العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض
قال المصنف لما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علة فمثله شرطا
اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة اما وجه نظري في كونه علامة ظاهر وذكر لفظ العلامة ما يتعلق
على الشيء من غير تاثير فيه ولا توقف عليه بل يدل على وجوده كذكر الشيء والاحصان ليس كذلك لتوقف وجوب الرجم موقوف عليه

واما نظره في كونه ليس شرطا في معنى العلة فغير وارد لان انا لا نعني بكونه شرطا في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة
الحكم اليها والزنا هنا صالح لذلك ولكن الاحصان لا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة لانه عبارة
عن حصان بعضها مندوب وبعضها ما هو به ثبت الاحصان على تقدير كونه علامة بشهادة الرجال مع النساء
فان قبل بناء على شهادة الرجال مع النساء ثبت بها الاحصان مع ان الزنا لا يثبت بها فيجب ان لا يثبت ايضا بشهادة
كافرين شهدا على عبد مسلم زنى وهو لاه كافر فانه اعتقه فلا يكون الشهادة على مولاه الكافر وقبل لا يثبت عتقه بشهادتهما
وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لو لا الزنا للزم قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على هذا العتق
المسلم ضرورة تحقق الاحصان وقبل يثبت بها العتق تبعا لتاريخ الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما يتضمن بثوت بلاه
العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم فلا يقبل والى هذا اشار
بقوله فلنا شهادة النساء خصوص بالمشهود به وهو الحد في عدم القبول في المشهود عليه فانا اي فان شهادة الرجال
لا يثبته العقوبة وههنا اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبتها اي لا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء العقوبة للان الاحصان ليس للاعلامة لاعلة او سببا او شرطا في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة لكن
يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو المسلم وهو تكذيبه ورفع منزلة الكافر وهي الى شهادة الرجال مع النساء تصلح للدفع
الضرر عن المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح عن المسلم وهي يتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد
الذي اعتقوا حرية لثبت علة الرجم فلا تصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو لا يجوز لقوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المسلمين سبيلا والحاصل ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وذكر متنف في الاحصان
لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما والرجم مع الجبر حق العبد
مع الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به فانا ان شهادة القابلة
على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة من قولهم طلقها ثلثا بانته اي انقطعت عن صاحبها وبانته والمتوفى عنها
زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار من الزوج به اي بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين
الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد واما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة
للفراش السابق وعندي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصور المذكورة لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب
مضافا الى الولادة فلا يكون علامة بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فتصلح لاثباتها
كحال الحجة وهو رجلان او رجل وامرأتان تحالفا فيما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل الظاهر
واقرار الزوج بالحبل فان كلا منها مضاد ليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة واذا
علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حق الطلاق عندهما لانه كما ثبت الولادة بها اي بشهادة
امرأة ثبت ما كان تبعا لها من الطلاق وغيره فهذا اعتبار اجانب كون الولادة علامة بعد جعلها شرطا لا يقبل شهادتها
عند ابي حنيفة لان الولادة شرط الطلاق متعلق بها الوجود فيشترط الاثبات اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه

وهو الطلاق فاعتبر ابو حنيفة رضي الله عنه جانب الشرطية فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والزنى ذكرنا انه يكون فيما اذا لم يكن الجمل ظاهرا ولا الزوج حقرا به لانه لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يثبت بحمل اقرارها بالولادة كما في تعلق الطلاق بالحيض كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية يعمل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما هو دونه فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال

وهو الطلاق فلا يتعدى عنه الى ما هو دونه فلا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لاني حق الطلاق كما في شهادة المرأة على ثيابة امة في حق امرأة ثيب ورجل ثيب الزكر والانثى فيه سواء قال ابن السكيت وذكر اذا كانت المرأة قد دخل بها او كان الرجل قد دخل بامرأته وفي المغرب يثبت المرأة اذا صار ثيبا وهذا مبني على لفظ الثيب نوما والثيابة والثيوبة في مصدرها فليس كلامهم على بعث على انها بكر واد عي المشتري عليها انها ثيب في حق الرد فان شهادتها لا تقبل في حق الرد على البايع ولو كانت معتبرة في البكارة والثيابة فكذا ههنا بل تحلف البايع على انها لبست بثيب وقال الشافعي رضي الله عنه الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذكرنا ان كونه كبيرة اي لهم يتبين على العجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز ولم يكن قبل ذلك كبيرة فيكون العجز علامة لثبوت الكبيرة وهو كلام مرغوب سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة لمجرد القذف يثبت الشهادة عند الشافعي رضي الله عنه وان لم يجلد. عندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد فان قلت الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية والعجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز ايضا على ان القرائن في النظم توجب القرائن في الحكم عند الشافعي رضي الله عنه فاجاب عنه بقوله يحلف الجلد اذ هو فعل حسي فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان صادقا في ذلك القذف واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سببه قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة لله تعالى ومنعا للفاحشة الحسبة وهي الاجر اسم لما احتسب بالشيء اعتدّ به وجعله في الحساب ومنه احتسب عند الله خيرا اذا قدمه ومعناه اعتدّه فيما يوخر عند الله فان قلت لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة فاجاب عنه بقوله ودعوى القذف ولما احتمل ان يكون حسبة لا يحل القذف ولا يجوز الاقدام عليه ولذا كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يمكن احضارهم وهو على قول المجلس في ظاهر الرواية وعلى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضر الشهود صار القذف كبيرة مقتصرة على حال العجز لاستناده الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة الرمي لا علامة والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم اي بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد وحد القاذف قبل سنة اشهر وقيل مفوض

ذلك الى راي القاضي في كل عصر وقيل شهر واحد بعد ما جلد القاذف يبطل رد شهادته بل صار مقبول الشهادة وحد الزنى وان تقادم العهد وقد اتى بالبينة على الزنى بعد ما جلد القاذف يبطل الرد الى رد شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني للتقادم العهد وصار شبهة في درء الحد وفي هذا اشارة الى جواب عن قال اذا كان القذف من الابرياء الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الرعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف اعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف بأن ـــــــــ المحكوم به هو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي اي لا بد من تحققه حسا اي عروجود في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل كالزنا والاكل لان الخطاب لا يتعلق بما لا وجود له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يدرك بالحس او بالعقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول بعد ان يتعلق حكم شرعي اما لانه يكون سببا لحكم آخر بان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة لفعل المكلف او اثره او لم يكن سببا له فالاقسام اربعة كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الجلد وصفة لفعله وكالاكل ونحوه فانه ثابت واجب والقرء حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني وهو الذي يكون له وجود شرعي كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر اثره وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لاطلاق الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا لحكم آخر والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشارع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الزائلة اي لا من حيث انها ذاتية بمعنى صحيحا بالاصل والوصف والا يحصل تلك الاوصاف الغير الزائلة كالبيع بالخمر او الخنزير بمعنى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان لم يوجد الاركان والشرائط يسمى باطلا بفهم منه انتفاء كلها وليس المراد ذكر لانه لا شيء شرعا يسمى باطلا كبيع الملاقيح لا سقاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه واما الصحيح المطلق فغير فيما نحن فيه الا قول وهو ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المكونة وعند الشافعي رضي الله عنه الفاسد والباطل مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فالكل سواء فان الاضافة الى الله تعالى للملك وله ما في السموات وما في الارض بارعبا والتمرد والانتفاع وهو منتفع عن الكل او حقوق العباد ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير اوما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب ولا يكون قسم ثالث اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي اما حقوق الله تعالى فثمانية اسقاط عبادات خالصة كالايمان وفروعه وعقوبات خالصة كالحدود وحقوق دابر بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وضرب يقبل بعضه

الألوكة
www.alukah.net

تحمل الغنايم وكل من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد بمعنى ان كلا من الفروع مشتمل على النفلة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة وكونها من فروعه لاينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوايد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسايرصفاته ونبوة محمد ﷺ وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لعدم محل التصديق هو القلب حتى ان تركه لم يقر باللسان مع القدرة لم يكن عند الله وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا كشيخ الائمة وفخر الاسلام هو عندهم ركن من الايمان وملحق باصله اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وحتى ان الكافر لو اقر صح ايمانه في حق احكام الزيا مع قيام القرينة على عدم التصديق وسواء الاقرار اصلي حقيقي اي في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره على التكلم بكلمة الكفر في حق احكام الدنيا ولا يصح لانه اي لم يصر مرتدا مع ان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلان يثبت حكمه مع قيام المعارضة وهو الاكراه وزوايد الايمان الاعمال القولية صلة الايمان بفرض الاعمال فانه بقي لصفة الكمال بناء على انها متممات الايمان الزايدة واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلوب والملحق بها الصوم حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخزمه خالقها لانقصان في الذات وزوايدها مثل الاعتكاف الذي فيه تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر اما جهة المؤنة فهي وجوبها على الانسان بسبب راس يمونه واما في جهة العبادة فكثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها مطهرة للصايم واشتراط النية في ادايها فلم يشترط لها بناء على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد به فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ادرج ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فان فيه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض التي اخذت عنوة ووظف عليها الخراج وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة والبيع فيها الذل لما اشار اليه صلعم حين راى آلة الحراثة في دار قوم فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا فلا يبتدأ الخراج على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعزة حتى لو اسلم اهل دار الكفر طوعا او فتحت عنوة وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكنه اي الكون الخراج يبقى على المسلم حتى لو اشترى مسلم وكافر ارض خراج كان عليه الخراج لان العشر لا اي لان الخراج لما تولد من الامرين اي بين العقوبة الغير اللاحقة بالمسلم والمؤنة اللايقة به لا يسقط الخراج بالشك على ان الوصف الاول هو المؤنة غالبة على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض والمسلم اهل للمؤنة فيصح بقاء ولزم يصح ابتداء وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة في الخراج ومؤنة فيها عبادة كالعشر فان فيه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة باعتبار الوصف وهو النماء فلا يبتدأ العشر على الكافر عندهما كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فانه يبقى على العشر لانه

من مؤن الارض والكافر للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط في حقه كالخراج يبقى على المسلم فقاس بقاء العشر على الكافر على بقاء الخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاف العشر لان فيه اي في العشر معنى العبادة المشتملة على القربة والكفر ينافيها من كل وجه واذا كان الكفر ينافيها لان في العشر ضرب كراهة والكفر مانع عنه فلا يصح العشر ابتداء على الكافر واما الاسلام فلا ينافي العقوبة بوجه واذا كان الكفر ينافيها فيضاف العشر لانه لا بد من تغيير العشر اذ هو اي المضاف اشمل من الابطال اصلا اي فارتفاع العشر ووضع الخراج مقامه لان المضاف تغيير للوصف فقط وفي الابطال تغيير للاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة وليس فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها فلم يسقط العشر بعد التضعيف صار في حكم الخراج الخالي عن وصف القربة وعند ابي حنيفة لا يتقلب العشر خراجا لان العشر لم يتمحض الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوط اذ التضعيف لضرورة ثبت باجماع الصحابة على خلاف القياس في حق باقيهم بعد ايجاب الجزية والخراج عليهم حقوقا للفتنة لكثرتهم وقوتهم على الروم فلا يصار اليه مع امكان الاصل في الكافر وهو الخراج وحق قايم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد اي ثابت بذاته من غير ان تتعلق بذمة عبد يؤدي به بطريق الطاعة كحق الغانم فان الجهاد حق الله اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمضاف به حق الله وجازصرفها الى الغانمين وابنائهم واولادهم وليست حقا لرسنا اذ هي طاعة وحق المعادن وجازصرفها الى الواجد عند الحاجة وعقوبات كاملة كالمحرول وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله اذ لا يتقرب للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه حيث حرم مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة كلها قاصرة وجهة ان القاتل يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في ترك المقتول فهو عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اتلافه بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل فلا يثبت الحرمان في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطا لانه لا يوصف بالتقصير لعدم الخطاب والجزء يستدعي ارتكاب محظور فان قلت قد يثبت الحرمان بفرض التقصير كمن قتل مورثه خطا جاز عنه بقوله والبالغ اذا طرح قصص لكونه محل الخطاب الا اذا اسند فعل الخطا في موضع المواضع تفصيلا منه ولم يرفع في الرمي لعظم خطر الرمي فلزمه الجزاء القاصر ولا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب صغر البهيمة بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك ومثل الشاهد اذا رجع اي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لان السبب ليس بقتل حقيقة لانه اي الشاهد اذا رجع اي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لان السبب ليس بقتل حقيقة لانه اي الشاهد الحرمان الميراث جزاء المباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة هنا وحقوق دار بنير العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب الكفارات على المسبب كحافر البير لانها جزاء الفعل ولا تجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيها اي في المسبب والصبي لانها عدم ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب ومراده بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل يضاف كالاستيعاد الغايب بالقتل وهذا جواب عن قوله وهذا الاصح في حقوق الله تعالى لانه يتمنزه اي بلحقه خسران يحتاج الى جبره وانما الضمان في حقوق الله جزاء للفعل ولا تجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الكفارات لانه صوم واعتكاف وصدقة وهو سبب طريق الفتوح دون الخبر الكفارة الظهار فان وصف العقوبة غالبة فيها لانه اي لان الظهار منكر من القول وزور فيكفر جهة الجناية غالبة

الألوكة
www.alukah.net

فيه فيلزم ان يكفر في حزانيا جهة العقوبة غالبة وفيه نظر لانه على خلاف ما صرح به السلف وان جهة العبادة في كفارة
الظهار غالبة ولان من حكمها يكفر العقوبة فيه غالبة ان سقط بالشبهة وهنا ليس كذلك لانه لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلثا
في مجلس واحد او مجالس متعددة لزمه لكل ظهار كفارة والمكفر كفارة الظهار منكر من القول وزورا انما يصلح جهة للكفارة
جناية لاكونه غالبا وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة غالبة فيها لقوله صلعم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على
المظاهر وجه الاستدلال به على قول المصنف وهو ان العقوبة في كفارة الظهار غالبة ظاهرا وذلك لانه جعل التشبيه بكفارة
الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة في كفارة الفطر وفيه نظر لاحتمال ان يكون التشبيه للكرامة واما على قول غيره فوجهه
ان تقييد الافطار بصفة التعمد الذي يتكامل الجناية ثم ترتيب وجوب الكفارة عليه دل على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال
الجناية ولاجماعهم على انها اي الكفارة لا تجب على الحائض في الافطار بان سبق الماء طلقة في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها
كمال الجناية لما سقطت بالحيض كالكفارة الخطأ ومع كمال الجناية كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه
فان قلت اذا لم يكن في الافطار عمدا شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فاحتاج عنه بقوله لكن الصوم لما
كان حقا غيره مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا حقا ثابتا اذ لا تصور للجناية بالافطار بعدم تمام ولكن
يحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية بل هو منع عن تسليم اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي
العبادة والعقوبة فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة وهي اي الكفارة وجب كذا قال المصنف الان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا
عبادة اداء يخرج النظم عن نظامه بل الصواب ان يجعل الضمير عائدا الى الكفارة الصوم فحينئذ يستقيم النظم وسيقيم المعنى عقوبة وجوبا
بمعنى انه وجبت اجزية لافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق
والصدقة وهي قرب جمع قربة وبوتى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وقد وجدنا في الشرع
ما هذا شانه اي يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويتاديها الامام
عبادة لانه مامور بها فمتها ولم يجد على العكس اي ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا اي ما يجب عبادة وقربة ويكون اداؤه
عقوبة للمكلف وزجرا فانه لا يوجد في الشرع بلا تصور وانما قال ذكر جوابا لمن يقول لم لم يجب حتى يسقط كفارة الصوم
تفريع على ان كفارة الصوم عقوبة غالبة بالشبهة كالحدود اي بشبهة يورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على
ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل وسيقط كفارة الفطر
بشبهة وقضاء القاضي في المفقود برؤية هلال رمضان اذا رآه القاضي شهادة لنفوذ امره ولضعفه وحكم بان اليوم من شعبان فصام
المفقود لفول صاحبه صوموا لرؤيته افطر في هذا اليوم عامدا او مخطئا بجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا فاقد ظاهرا فيورث
شبهة حل الافطار دلالة فوظاهرا وباطنا والا لاورث حقيقة الحل وزعم المفضل ان قضاء القاضي برؤية شهادة خطاء
لا حجة عن كونه شبهة وعند الشافعي لا تجب الكفارة لفرض هذا اليوم في رمضان في حقه بدليل قطعي وجعل الغير ما يورث شبهة في حقه
ويسقط كفارة الفطر اذا افطرت المراة عامدا ثم حاضت في يوم افطار او مرضت اما الحيض فلانه يعدم الصوم اولا
النهار فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم سبب انعدام الصوم او استحقاقه فيكون شبهة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض

وكذا اذا اصبح الرجل صائما ثم سافر فافطر يسقط الكفارة وان لم يجد له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة
اما اذا افطر ثم سافر فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بالموجود فعل العبد احتبارا لخلاف الحيض والمرض فيقبل من له
الحق واما حقوق العباد فانها تجب وما اجتمعا في حق الله وحق العبد فيه والاول غالب حتى لو قذف جماعة بكلمات
متفرقة لا ينام عليه الا حد واحد ولا يسقط بعفو المقذوف وبتنصف بالرق وبفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا
فيه والثاني وهو حق العبد غالب القصاص فان له في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع وهو غالب ولذا
فوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا سواء كان قطعا او
قتلا لانه بسببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي
اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام لا الولي ولا يسقط بالعفو وفيه حق العبد من جهة ان فيه معنى
القصاص وهذه الحقوق ينقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار الحجة خلفا
اي فاياما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد
اداء اي اداء الصغير العاقل مثلا اذا سبي صبي فان اسلم ابوه بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم بايمانه اصالة
لا بكفر تبعية والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اي دار الاسلام اي اصح الهما
وتبعية الغانم من خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا عد مالي الابوين ولم يخرج الى دار الاسلام بل قسم او بيع في
مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين والظاهر ان عند
عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه وكذا الظهار والتيمم لكنه اي التيمم خلف
مطلق عن الماء فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد الى غاية وجود الماء كما يجوز بوضوء واحد عندنا بالنص وهو قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا وعند خلف ضروري عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
وقال الشافعي رحمه الله التيمم رافع حدث وطهر تحري فيتوضا بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري
ولا ضرورة هنا فانه خلف مطلق لا ضروري ولا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز
بالتعارض الموجب للسقوط حتى كان الاناء آلة في حكم العدم ثم عندنا التراب خلف عن الماء الى خلفيه في الآلة عند ابي حنيفه
وابي يوسف لانه تنص على عدم الماء عند النقل الى التيمم وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص
وحكم الماء افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الحدث وسمي التراب اذ لو كان له حكم بر اسه لما كان خلفا بل اصلا فبعد
حصول الطهارة ان كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح على الخفين
للغاسل مع ان الخف بدل من الرجل في حصول الحدث ورفعه وعند محمد رحمه الله وزفر رحمه الله بعض المتيمم خلف عن المتوضي اي الخليفة عندهما
في الفعل لانه تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز وحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة
حصلت به لا رفع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم بر اسه وهو الاباحة مع قيام

الألوكة
www.alukah.net

الحدوث فلم يكن خلفا فلا يجوز امامة المتيمم للمتوضئ لان المتوضئ صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب
الاصل القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كالايمى المصلى بركوع وسجود على المومى وسمى الخليفة لمكان الاصل
اى لابتى ثبوت الخلف لمكان الاصل ليصير السبب منعقدا له اى للاصل ثم عدمه اى عدم الاصل زال الحال لعارض لانه لامعنى
للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثل اراة الاصل فانه انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء ثم ظهور العجز
ينتقل الحكم الى التيمم كالمى مسئلة مسح السماء اى اذا خلف يمين السماء فان اليمين انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف القوس كما اذا حلف على شئ ماكان
اوثبوت مالم يكن فى الزمان الماضى فانه لا يتبت الكفارة لعدم امكان البر وقد سبق ذكر ذلك

المحكوم عليه وهو المكلف الذى تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهليته للحكم وهى لا يثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على
الصبى والمجنون قالوا مشاجنا كتبهم هو نور يضع اى يصير ذا ضوء به اى بذكر النور طريق يتبدى اى به اى بذكر الطريق
والمراد ترتيب المبادى الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يتمكن القلب من ترتيبها ليتوصل الى
المطلوب وقوله حيث ينتهى اليه ادراك الحواس متعلق بقوله يتبدا والضمير اليه راجع الى حيث اى الى محل ينتهى اليه
ادراك الحواس فيتبدى اى فيظهر المطلوب للقلب المسمى بالنفس الناطقة فيدركها النفس بتامله اى التفاته اليه فى الغوص
بتوفيق الهه والهامه لا بتاثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الملك العلام
تعالى هكذا فسر شارحوا كلام المشايخ والمصنف ولا حاجة الى هذا وعود الضمير حيث هو لازم للظرفية ثم بعد فى
الغريبة وانا المراد ان العقل نور يضئ به الطريق الذى يتبدا فى الادراكات من جهة انها آلات ادراك الحواس الى ذكر الطريق فانه
لا محل فيه لادراك الحواس وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين
بالبداهة ولا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدد اى نور يحصل بانبثاق العقل الذى اخر النبى صلى الله عليه وسلم انه مزايا وابدا المخلوقات
فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى تحرج ادراكها من القوة الى الفعل وفق طريق يتبدا فابتدا ادراك
الحواس ارتسام المحسوسين فى الحاسة الظاهرة من الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس وهى قوة سارية فى البدن كله
بها يدرك الحار والبارد وغيرهما والذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم
وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بهما الروائح والسمع وهى قوة مرتبة على العصب
المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهى قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تلتقيان
فى مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا شك ان المرتسم فى هذه الحواس بوصول المحسوس
اليه نفسه فان المحسوس والبصر هو اللون الموجود فى الخارج مثلا ليس بمرتسم فى الباصرة وانما المرتسم صورته ومهيته
اى نهايته وادراك الحواس ارتسام فى الحواس الباطنة الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم تجتمع
فيه مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك وهى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط
من الدماغ الاولى موضوعة على ما ذكر المصنف بها يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة

وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فهى خزانة للوهم والمفكرة وهى مرتبة
فى الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الحاضرة عن الحس
والمعانى المدركة بالوهم وهى تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها كالانسان له راسان او عديم الراس
وهذه القوة يستعملها النفس على اى نظام ترتيب فان استعملتها بواسطة القوة وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة قال المصنف انها اطلق العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف ثم قال فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى اخبر النبى صلعم انه من اوائل المخلوقات فيكون
المراد بالنور المنور كما قيل قوله تعالى نور السموات وفيه نظر لان هذا الاحتمال من غاية البعد عن الصواب فانهم جعلوا
العقل من صفات المكلف ثم فسروه بهذا النور والنور العقل الذى يحصل الادراك بانبثاقه هو العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال لا العقل الذى هو المخلوقات كذا عند الحكماء وقد يطلق العقل على الاثر القابض لهذا الجوهر فى الانسان كما ذكره
الحكماء ان العقل الفعال الذى هو مبدئ فى النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى
الشمس فكما ان باضافة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضافة نور العقول تدرك المعقولات وبهذا المعنى فسر المصنف العقل
بقوة قبل اى نور يحصل الى القوة وحينئذ اى حين اذ كان ارتسام فى الحواس الباطنة برانه تصرف القلب فيها اى فى المحسوس و
تفرقه فى الصور والهيات وتركيبها لاكتساب الكمالات بواسطة العقل بان يدرك القابل بعد ادراك المقابل ويشرع الكليات
من الجزئيات المحسوسات وهذا التصرف مراتب اربع جعل المصنف المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها
للاشراق وضمنا جعلنا مراتب تصرف القلب لكن حاصلها واحد فانها مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم والتصرف
فى المبادى استعدادا لهذا الانتزاع الكمالات للنفس فى مبدا الفطرة خالية عن علوم متعرقة لها وسمى حينئذ عقلا
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها كاستعداد الطفل للكتابة ثم علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات وسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم علم النظريات
منها اى من البديهيات وحصول القدرة على استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل لشرة قوته
من العقل وذكر بمنزلة القادر على الكتابة الذى لا يكتب ولم يكتب متى شاء ثم استحضارها اى النظريات بحيث لا تغيب
ويكون حاضرة عندها مشاهدة وهذا نهاية اى نهاية تصرف القلب وسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية وهى ان
يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات هى مناط التكليف بها بدفع الانسان عن درجة البهائم وشرف عليها
نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات ثم يعلو ما النفس اما ان يتعلق بها العلم كمعرفة الصانع به وسمى علوما نظرية
واما ان يتعلق بها العمل وسمى علوما عملية وصح للنفس قوة نظرية وقوة عملية والاولى تكملة للنفس والبدن فاذا اكتسب
النفس العلمية حركت النفس البدن الى ما هو خير وعاد هو من اثر النفس مائلة الى الكمالات فيستدل بهذا التغير على
وجود تلك القوة وهى قابلية النفس انزاق ذلك الجوهر وعدها وانما يستدل لان النفس امرة للبدن محركة
الى ما هو خير عندها وما هو من عندها والجوهر المذكور دايم الانزاق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها الخير

الألوكة
www.alukah.net

والشر لان النفس ومنازل امات البدن وملايات الشهوة والغضب والخبرات مشاق وتكاليف ومخالفات
للهوى فلا يتصور الميل عن الكل بل الى المشاق الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير وهي لا يحصل الا بالقابلية المذكورة
واذا حركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها اياها اذ لو كانت عارفة تحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت
قابلة وقد قلنا ان ذكر الجوهر ليم المشاق لكانت عارفة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المساوات
بالعقل نلازم فيسند ك الخيرات على وجه العقل استدلالا من عموم اللازم على عدم الملزوم ثم لما كان العقل متفاوتا
في اقوال الناس باعتبار الحدوث والبقاء اما الحدوث فلانه متفاوت بحسب الفطرة في الامكان والفقدان باعتبار
زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكما كان البدن اعدل وابلى للصلاح الحقيقي اشبه كانت النفس القابضة عليه اكمل
والى الخيرات اميل والى الكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة فهي كمنزلة المرآة في قبول
النار وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور واما البقاء فاليه اشار بقوله متدرجا
من النقصان الى الكمال فان النفس كلما زادت في كثرة العلوم تكمل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المجولة يتكمل
القوة العملية اذ ادت تناسبا بالعقل الفعال فازدادت افاضة نور عليها فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم
والعلم ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف وهو المرتبة
الثانية سعد لتقرر العلم بان عقل كل شخص هو بلوغ المرتبة التي هي مناط التكليف قدره صوابه فقدر بالقدر المربوط
بما قبله الشرع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذكر الحصول شرائط كمال العقل واسبابه
في ذكر الوقت اذ عليه يتم التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية بتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصدر الى المقاصد
بمعونتها بظهر انها الادراك وتسخرها اي القوى الجسمانية مسخرة للقوى العقلية باذن الله تعالى فيما تامرها بالاخذ والاعطاء
واستيفاء اللذات والحركة للادراكات وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح لا خلاف للمعتزلة في
ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال وكذا
لا خلاف للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام ولذا خصوا بان الرسل اما عقلي
او مركب عقلي ونقلي ويمتنع كونه سمعيا صرفا للحصر في الشارع بل وجوه اثباته بالعقل ولنا النزاع في ان
العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح
وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعزيب قبل البعثة واليه اشار بقوله فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل
فالصبي العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه بحيث لا اختلاط له بمسلم ولم يبلغه الدعوة مكلفان بالايمان حتى ان
لم يعتقدوا الكفر والايمان يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعرية يعذر لم فلم يعتبر كفر شاهق الجبل بغيض قاتله و
لا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اي بين مذهب المعتزلة والاشعرية اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل

وبوظاهر ولا بالشرع وهو اي والشرع مبني عليه اي على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
وبيان الحجة الدالة على النبوة وهذه الامور انما تعرف بالعقل لا بالشرع والا لزم الدور لان ثبوت الشرع موقوف
على المعرفة بالله وبهذه الاشياء فلو توقفت المعرفة بالله وبها على الشرع لزم الدور لكن قد يتطرق الخطاء في
العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق
الغلط في مقتضيات الافكار كما نرى من اختلاف العقلاء بل الانسان نفسه في زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط
بين المذهبين وجهين احدهما التوسط في مسئلة الحسن والقبح والوجه الثاني معارضة الوهم
العقل في بعض الامور العقلية وانما يعارضه مع ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات لان
مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس فهواي فالعقل وحده غير كاف في جميع
ما يحصل به كمال النفس ووردبه امر الشارع بل لا بد من انضمام شئ آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك شئ يحصل به التجربة فيعينه على الاستدلال وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شئ من ذلك كما هو مذهب
الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى محصلا للتجارب
وكمال العقل ولكن بعض هذه الايمان منعه اعتبار الاصل العقل ودعاية للتوسط فجعل محل العقل كافيا للصحة وشرط الانضمام
المذكور للوجوب والمراد المراهق ان غفلت عن الاعتقادين اي اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لانبتين عزوجهما لانهما لم تذكرا بعد
المذكور فلم يجعل محل العقل كافيا في التوجه الى الاستدلال وان كفرت المراهقة تبين عزوجها لانه انما وضع البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هنا مدة
افادت التوجه بان كفرت وكذا لا يكلف بالايمان الشاهق الجبل اذا لم يبلغه الدعوة بحيث عقله فبمضي زمان يحصل فيه
التجربة والتمكن من الاستدلال حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعقل لم يكن من اهل النار ولو اتى صحة ايمانه ولو وصف الكفر
كان من اهل النار للدلالة بوصفه الكفر انه وجد زمان التجربة وبعده اي بعد مضي ذلك الزمان يكلف الشاهق بالايمان
ولا دليل لا سمعي ولا عقلي على تقدير الزمان بل ذكر في علامة انه قال بضعة قائل الشاهق بل هو مردد منه وتوقف قبل مدة التجربة
فانه اي فان القتل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اي بدون الاحراز بها حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام
فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب فصل ثم ان اهلية خرباني اهلية وجوب اي صلاحية
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان اهلية الانسان محل لما جعل الانسان محل لما كثرة الكرامة بالعقل والذمة حتى صار اهلا
واهلية ادا اي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاول فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي
الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار
اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده
يوم الميثاق قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فان
بعض المفسرين قالوا ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض فصورهم واستنطقهم واشهدهم انفسهم ثم اعادهم جميعا

الألوكة
www.alukah.net

في صلب آدم فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الزمة بالمعنى اللغوي والشرعي وذهب
بعضهم الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الوجوبية والوجدانية المميزة بين الفضائل والهدى وقال ابو
الزناد طابوا في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا نجا وبلوما والا فبالعكس
الى ما شكر يتيمنون به وان مر بارحا وبلوعكس السانح بتشاءمون به لان الطائر لا يمكنه ان ترميه حتى يخرج فقال المصنف
فاستعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى
الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم الغلالة العنق اى لا ينفك عنه ابدا وفي كلامه هذا سامح لانه جعل
الطائر اولا استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله وقدره واعمال العباد وجعلها ثانيا عبارة عن نفس الخير والشر
حيث قال فالمعنى الخ فلذا الآية دلت على لزوم العمل الانسان فمحل ذكر اللزوم هو الزمة وايضا قوله في عنقه استعارة العنق
لذكر الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم الغلالة العنق وفيه نظر لان قوله به الزمناه طابوا في عنقه تمثيل للزوم
العمل له لزوم الغلالة للعنق وغير اعتبارا استعارة في العنق عن العمل ولا حاجة اليه والقضاء هو الحكم من الله وامره
اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام العلامة ان القضاء عبارة عن وجود المخلوقات في اللوح
المحفوظ والكتاب المبين مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة مترتبة في الاعيان بعد حصول
الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا والمعنى لزم الامانة - وهي الطاعة لانها
لازمة الوجود كالامانة لازمة الاداء لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك
لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع بنيته ورخاوة قوته انه كان ظلوما حيث لم يف جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف الجنس
باعتبار الاغلب واما حمل الامانة فمن حيث كل فلان حامل للامانة تريد انه لابد لها الا الى صاحبها حتى تخرج عن عهدتها وتبرأ
ذمتها فالامانة كانها طالبة للموكل عليها وهو حاملها وقيل لما خلق الله هذه الاجرام خلق فيها نفقا وقال اني فرضت فريضة
وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقال بعض على ما خلقنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق
آدم وعرض عليه ذكر جملة قال المصنف فثبت بهذه الآيات ان للانسان وصفا هو به اهلا لما عليه والدلالة فيها على
وصف يصير به اهلا لما له لكن المنصوص عنا اهلية الوجوب عليه فكذا هو هنا فيما لا بنا على المنصوص واما الدليل الدالة
على ان الوصف الذي يكون به اهلا له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض
وجميع ما فيه نظرا ما اولا فلان هذه الآيات الثلث على ذكر الوصف المغاير للعقل وهو كاف في ذكر وان منع ذكر فدلالة
نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على ذكر المعنى اظهر ولسانيا فلان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فلزم
منه ثبوت الزمة لكل دابة واما ثالثا فلان معنى الآية على ما قرره الزمناه ما قضى له وقدر وحينئذ يصح ان يكون فيه دليل
على ثبوت وصف يصير به اهلا لما له وعليه جميعا فقبل الولادة والانفصال عن الام له اى للجنين ذمة من وجه لانه من كل
الوجوه لانه باعتبار جزء منها وهو مستقل باتعابها وتقرير بقرارها ومستقل بنفسه باعتبار وهو انه متغذ بالجيوم وبالتميوء

للانفصال يصلح ذكرا لوجه ليجب له الحق كالارث والوصية والنسب لا يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا
يجب عليه الثمن فاذا ولد وانفصل عن امه يصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة لكل وجه واهلا للوجوب له وعليه
وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن
ادائه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق العباد مما كان منها غرما وعوضا يجب على الموجود الصبي لان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة فكذا يجب عليه ما كان صلة بشبه المؤن الاعواض كنفقة القريب فانها صلة تشبه
المؤن باعتبار ان الفقير يحبس عليه رعاية اقاربه وتفقدهم عزلة النفقة على نفسه وكنفقة الزوجة فانها صلة تشبه
الاعواض باعتبار انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وان لم يكن محصنا لانها لم تجب بعقد المعاوضة
بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض لا صلة بشبه الاجرة فانه لا يجب على الصبي فلا يتحمل الصبي العقل اى
الدية وان كان الصبي عاقلا لعدم الدية ولكن كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله و
الصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لانه ينبغي ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل والمراد من قوله ولو كان عاقلا
وان كان من العاقلة لعدم الدية لم يكن من العاقلة فلا معنى للتاكيد به ولا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا
يجب الاجزية عليه كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به كحرمان الميراث بالقتل فانه لا يثبت في حق الصبي لانه
لا يوصف بالتقصير ولما حقوق الله فالعبادات لا يجب عليه اى على الصبي واما البدنية فظاهرة وذلك لضعف بدنه
وعجزه واما المالية فلان المقصود وهو شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي والمال
للفراغ عن العالمين فلا تحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولم يجز ان يقال يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه كما
يجوز ان يوكل المكلف غيره باداء الزكوة عنه لان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى الموكل عنه فيصلح عبادة
بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي واما الايمان وان كان من عمل القلب لكنه هو من العبادات البدنية تغليبا او
لانه يشتمل على الاقرار الذي هو اللسان ولا يجب على الصبي العقوبات كالحدود ولا يجب عبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر عند محمد رحمه الله ويجب عندهما احتراز عن الكفار بان اهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة
كالعشر والخراج والمراد بالمحضة بحسب الاصل والمقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب
الوصف وفي الخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق يجب على الصبي على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه وجب
وما لا يمكن لا يجب قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحبض بنا فيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي
قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج وللاداء يحتمل ان يكون اداء
الصوم واجبا للحرج لانها في الصوم وعدم جواز اى جواز الصوم منها اى من الحائض خلاف القياس فينتقل الوجوب
الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الحرج في الصلوة
دون الصوم لانه اى لان الاغماء يندر حال كونه مستوعبا شهرا تمضي وانما الثابتة اى اهلية الاداء قاصرة وكاملة
وكل منها يثبت بقدره كذلك اى اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة ناقصة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة

الألوكة
www.alukah.net

كاملة والقدرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة تثبت الكامل مع قوة البدن
لان المعتبر في وجوب الاداء ليس بحق لهم الخطاب بدليل قوة البدن العمل وهو البدن وهو عقل البالغ غير المعتوه
فاثبت بالقاصرة اقسام ستة لانها اما حقوق الله او حقوق العباد وكل منهما ثلثة اقسام فالاول اما حسن لاحتمل
القبيح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما فحقوق الله
كالايمان ووقوعه يصح من الصبي لقوله صلعم مروا صبيانا بالصلوة اذا بلغوا اسبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا فان
قلت الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب عنه بقوله وانما الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب
دلالة اي دلالة الضرب اهلية الصبي للثواب ولان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع اياه وهو
اي الحجر باطل فيما هو محض وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قلت يحتمل
الايمان وفروعه الضرر بالالتزام حيث لم يأثم بتركه فاجاب عنه بقوله ولا ضرر الا في لزوم اداية وهو اي لزوم اداية
عنه اي عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه وما نفس الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قلت لا اداء في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن سورية الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة
وكل منها ضرر فاجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر وهو المورث والزوجة لا الى
اسلامه اي اسلام الصبي وايضا ما ان سلم اضافتها الى اسلامه من ثمرات الايمان لان احكام الاصلية الموضوعة
بدونها وانما يعرف صحة الشيء كحكم الاب وضع له لاما يلزمه وهو اي حكمه المذكور سعادة الدارين الا يرى انها اي الحرمان
والفرقة المذكورين يثبتان تبعا فيما اذا ثبت ايمان الصبي بان اسلم ابوه ولم يعد اضرارا لمنع صحة ثبوت الايمان لكونها
من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب للتفرقات
الاب فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه اي من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان وفيه نظر لما عتبار الكفر فيه ضرر
محض له وهو ليس محلا له لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر سبب يشقاء الدارين لان الجهل لا يعد عذرا ولو جعل موثرا
لصار الجهل باسبابه عذرا به ولان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل فصح ردته
فيلزم احكام الاخرة لانها يتبع لا عتقادات والاعتقادات امور موهومة حقيقة لا من كل محال فزال الامور الشرعية
وكذا لا يلزمه احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى تبين منه امراته المسلمة وتحرم الميراث عن سورية المسلم
لانه في حق البرية بمنزلة البالغ لعذر الكفر محظورا لا يحتمل المشروعية بحال وانما يقبل العرض وجوب القتل ليس بمحض لانه يتزاد
بالمحاربة وليس من اهلها كالمرأة وانما يقتل بعد البلوغ لعذر اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة
في اسقاط القتل لانها اي لعذر احكام الدنيا ثبت ضمنا بالكفر والاحكام التي بالقصد في الاسلام والكفر هي الاحكام
الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا بثبت ولم كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو مردود نبوي على انها اي لاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزم اي يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزم تصرفا تهما الضارة قصدا واما حقوق
العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحو يصح وان لم يأذن وليه فان اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل

عجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرارا فاذا عمل فوجب الاجر نفع محض لا ضرر فيه وانما
في عدم الوجوب واما في القياس فلا يجب الاجر لبطلان العقد لكن في العبد المحجور يشترط السلامة احتى اتلف
العبد فيه اي في ذكر العبد بعض المتاجر بخلاف الصبي المحجور فانه ان اتلف فيه لا يضمن لان الغصب لا يتحقق في الحر
فاذا قتلا اي الصبي والعبد المحجور لم يستحقا الرضخ وهو عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح نصرفهما
ويكتفى بلا عدة ان لم يأذن الولي لانه يحتمل الرد لا يملكه الا باذن الولي فيندفع بقصور ولايته بانضمام راي الولي
فيلزمه العدة اذ هي الصحة اي صحة تصرفها اعتبارا لاهمية وهو سر الى درك المصالح والمنافع واهذا في التجار قال
الله تعالى وابتلوا اليتامى قوله وما كان من حقوق العباد عطف على قوله فما كان نفعا محضا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاسباب من قبل الصبي للعزولاية الولي
نظرية وليس في النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح اقراض مال الصبي دون غيره لان الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى وبينة والاقراض قطع الملك عن العين بدل في ذمة هي ملو
غير ملئ في الغالب فالصيانة الحقوق عليها اي على القاضي والعين لا يبقى هلاكها فيفوض القاضي ليلزم في ذمة المستقرض
وما من هلاكها وما يتبعها اي غير النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح وغيرها قال المصنف من حيث انه
يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر فيه نظر لانه جعل احتمال الضرر باعتبار خروج
البدل عن ملكه ويلزم منه انه لو باع شيئا باضعاف قيمته يكون ضررا لانفعا وان لم يندفع الضرر بحال قطعا مع انه ذكر
بعد ذلك ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي بل الصواب ان يقال احتمالها باحتمال الربح والخسران يوضح شرط الولي
لانه اي لعذر الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما يتعلق به غير النفع والضرر اذا باشر وليه بنفسه وذكر لعذر الصبي يملك الثمن اذا باع الولي
ماله ويملك العبد اذا اشترى له فكذا اذا باشر بنفسه يراى الولي فيحصل بهذا المذكور مباشرة الصبي يراى الولي ما يحصل بذكر
اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارة وتوسيع حصول طريق المقصود حيث يثبت مباشرة الولي ومباشرة الصبي
ثم هذا التصرف من الصبي يراى الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر في تصرف يزول
براى الولي فيصير الصبي كالبالغ حتى يصح تصرفه بغبن فاحش من الاجانب ولا يملك الولي فاسخ البيع من الغبن
الفاحش على رواية يصح بيعه لما مكنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا يصح لانه اي لعذر الصبي في الملك اصيل مطلقا
وفي الراوي اصيل من وجه دون وجه لانه اصل الراي باعتبار اصل العقد دون وصفه اي وصف الراي وليس له كمال العقل حتى
شبهة النيابة اي نيابة الولي وهي صار كالولي يبيع نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة
وهو اي بيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعند ابطرق انه
اي ان تصرف الصبي يصير برايه اي براى الولي كمباشرته اي كمباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر عليه
تصرف الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب فان قلت الوصية نفع محض فلا يها سبب
لثواب الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت مع انه لا يزول الموصى به عن ملك الموصي ما دام صحيحا خلافا لهما والصدقة

فان فيها ضررا بزوال الملك في الحيوة فينبغي ان يصح وصية الصبي فاجاب عنه بقوله واما وصيته فباطلة لان
الارث شرع نفعا للمورث لقوله صلعم لان تدعهم ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اكفهم سائلين في الوصية ابطال الارث حتى يشرع الارث في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه وفيه نظر لانه يلزم
من هذا الجواب ان يكون في الوصية ضررا ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ويمكن تقرير السوال بوجه آخر
وهو ان يقول الوصية متوقفة بين النفع والضرر لحصول الثواب في الآخرة مع ضرر ابطال الارث الذي نفع للمورث و
جوابه ان ضرر الوصية اكثر لفرط نقل المال الى الاقارب افضل شرعا وعقلا ما فيه صلة الرحم والترك للورثة اغنياء خير
من تركهم فقراء لما ذكرنا من الحديث فان قلت لو كانت الوصية ضررا لكونها ابطال الارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا
اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا في حقهم فاجاب عنه بقوله الا انا اي لان الوصية شرعت في حق البالغ كما تطلق
ولم تكن ضررا فصل الامور المعترضة على الاهلية والمراد بالعوارض هنا الصفات الدائمة كما يقال البياض من
عوارض الثلج وليس المراد بالعروض الحدوث بعد العدم صحته في الصغير سماوية ان لم يكن فيها للعبد اختيار والكتساب
وممكنسبه ان كان للعبد دخل فيها بالكتساب اما اختيارك اذ الثها اما السماوية فمنها الجنون وسواء ضلاع العقل بحيث يمنع جريان
الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وذكر لما بسبب يفضان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخرف
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما استيلاء الشيطان عليه والمعتبر الخيال لان الفاسد قوته الم وتلو
في القياس مسقط لكل العبادات فلنا فانه اي الجنون القدرة التي بها يتمكن من ادائها العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع
وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية وهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء بانتفاء القدرة يسقط الوجوب
اي نفس الوجوب وجوب الاداء لانهم استخسفوا اذا لم يمتد وكان غير ممتد طاريا بعد البلوغ لا يسقط الوجوب لعدم الحرج
في وجوب القضاء مع الحاقة بالنوم والاغماء بجامع ان كلا عذر عارض وان فات الامتداد على الاباني اهلية نفس الوجوب
فانه يرث ويملك ويقبل هبته لغير الملك وباب الولاية ولا ولاية بدون النبوة وسواء الجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما
بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون
ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت وبرجايته بعده ثم عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا
اعترض الجنون بعد البلوغ فيكون طاريا لان الطريان بعد البلوغ رفع جانب العروض فجعل عفوا عنده لعدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض وللناطوي قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم اما اذا بلغ مجنونا اي
يكون الجنون اصليا فانه يسقط الوجوب مطلقا سواء امتد او لم يمتد لانه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وعنده
لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين يسقط وغير الممتد لم يسقط
عنده لان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عند الآفات هي الاصل في الجملة فيكون اصالة الجنون
امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري والطريان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان امرا عارضا
فيلحق بالاصل وهو الجنون على اصل الخلقة لان فضان جبل عليه دماغه فيكون مثل الطاري ثم الامتداد وهو عبارة

عن تعاقب الازمنة والاحد له معين وقد حدوه هنا باستيعاب الجنون وظيفة الوقت في الصلوة بان يزيد على
يوم وليلة بساعة لان هذا الوقت وقت جنس الصلوة فيما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء وعند محمد الامتداد بصلوة فيصير الصلوة سنا فلو جن بعد الطلوع
وافاق في اليوم الثاني قبل العصر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوة سنا
وعندهما يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان نزل بحسب الواجبات والامتداد
في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وانما استوطوا في الصلوة التكرار لتاكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم
يشترطوا في الصوم التكرار لتاكد الكثرة لان شرط المصير الى التاكيد ليزيد على الاصل وطيفة الصوم لا يزيد
الا بعض اليوم عند الامتداد في الركوة بان يستغرق الجنون الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف لا بان
بان يستغرق الجنون اكثر فانه كاف في سقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا في سقوط القضاء واما ايمانه اي ايمان
المجنون فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل فان قلت عدم صحة اسلامه اذا تكلم بكلمة التوحيد انما
يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن اسلامه لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب
بقوله وذكر اي عدم صحته لا يكون حجرا بل لعدم ركنه وصح ايمانه تبعا لابويه لغة الا اعتقادا ليس ركنا له ولا
شرطا واذا اسلمت امرأته صح ان يقول فاذا بالفاء لانه تفريع على صحة ايمانه اي اذا اسلمت كتابية تحت مجنون
كتابي له ولد كتابي عرض الاسلام على ولية فان اسلم صار المجنون مسلما بتبعه وبقي النكاح على حاله والاعرف
بينهما وكان القياس التاخير الى وقت الافاقة كما في الصغير الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون
وفي التاخير ضرر بالزوج مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي ويصير المجنون مرتدا تبعا لابويه فيما
اذا بلغ مجنونا واما بواه مسلمان فارتد او لحق بدار الحرب معه كفر الكفر فيصح لانحتمل العفو بعد تحققه بواسطة
تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركان في دار الاسلام فانه مسلم بتبعية الدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم
عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا يتعدم بالتبعية او بعروض الجنون اما
المعاملات فانه اي فان الجنون يعدم بعض الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول الفصل الاهلية
وحقوق محقوق العباد ما كان منها غرما محضا وعوضا جب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض وهو
الجنون من اسباب الحجر واما سوى الحجر عن الاقوال لعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء تعقل المعاني فيفسد عبارته
فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجابها الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه محقوق فلا يصح اقاريره
الفعل صامح ان المقصود به المال واداؤه يحتمل النيابة وسوا الصغر واما جعل العوارض مع انه حالة اصلية
للانسان في مبدا الفطرة لقصر الصغر ليس بلازم لماهية الانسان ولقصر الانسان جعله الله تعالى محلا لاعباء التكاليف و
لمعرفته تعالى فالاصل ان كلا عن صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي لم يكن من مبدا الفطرة وافي
العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة تنافيه لهذه الامور فيكون من العوارض فقدر ان يعقل الصبي

كالمجنون اما بعد فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عزيمة دكر الضرب والاهلية فيسقط ما يخل السقوط
عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لانفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه لان عادة اي عادة
الايمان لكن التكليف والعدم شاقوطان فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا
ارتد الصبي الطفل او استرق فانه لا يستحق الارث لانها ينافيان الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث
واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه في الكفر او لعدم الاهلية في الرق لا يعد حرمانا كالقتل والحرمان
بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل يعجل الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس باهل لذلك بالنص فلم يحرم الميراث
ومنها العته وهو اختلاف في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه اي
حكم العته حكم الصبي في العقل للنص في الصبي في اول حاله عدم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه
فيما ذكرنا الا ان المراة المعتوه اذا اسلمت لا يوقف عرض الاسلام على المعتوه الى وقت كمال العقل كما لا يوقف عرضه عاقلا على المجنون
بخلاف الصبي وفيه نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لانه اسلام صحيح وصح
ردتها والفرق انها اي ان المجنون والعته قبيحان والصبي مقدر ومنها النسيان وهو عدم ملكة الصورة الحاصلة
عند العقل عاني شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها ابدا بخلاف كسب جديد وهو
النسيان وهو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان عرضة صاحب الشرع فيكون
عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فما يقع النسيان فيه غالبا لان حق العباد لانه محترم لحاجتهم والنسيان لا يفوت
هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وهو اي حق العبد انما لم يقع فيه اي في النسيان المراد بنقصين
اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الميل الى الاكل او بحق انه اي اكل النسيان معركون في الانسان
كما في الذبيحة فانه لا داعي الى ترك التسمية عند الذبح ولكن ليس هنا ما يذكر احضارها بالبال لواجراها على اللسان والاول
ليس بعذر لنقصين بخلاف الاخيرين ان لا نقصين حرمة فكلام الناس في القعدة يكفر عندنا لانه غالب الوجود لكثرة
تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن ادراكات اي الاحساسات الظاهرة
اذ الحواس الباطنة لا تتمكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية
كالتنفس اوجب خاطر الخطاب بلا اداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم لا خاطر نفس الوجوب
واسقط حالة النوم لاحتمال الاداء بعده اي بعد النوم صفقة او خلفا القضاء بلا حرج لعدم امتداده والعجز عن الاداء
انما يسقط الوجوب حيث يحقق الحرج بتكثير الواجبات واطال الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على بقاء
نفس الوجوب بقوله من نام عن صلوة الحديث وهو اونسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها
وابطل النوم عباداته اي عبادات النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق
لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور وهذا قيل انه ليس بحجر ولا انشاء فاذا قرا في صلوته ناسيا لا يصح
القراءة هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوازل ان قراءة النايم يتوب عن الفرض واذا تكلم لا يفسد صلوته وقيل يفسد لان

الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة واذا فقهه لا يبطل صلوته الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني
ان عامة المتاخرين على ان فقهة النايم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق
بين النوم واليقظة واما الصلوة فللنايم فيها منزلة المستيقظ وعن ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى
كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالفهقهة مبني على ان في معنى الكلام وقد زال ذكر بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يضاف الى الاختيار ومنها الاغماء وهو تعطيل المدركة والحركة حركة ارادية
بسبب مرض يعرض للدماغ او للقلب وهو ضرب من المرض وليس بزوال العقل كالجنون حتى لم يعصم عنه النبي من
الانبياء عم وهو فوق النوم وقد ذكرنا ما يجانب الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية بتعطل
معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخار اللطيف الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عد الاطباء من ضروريات الحيوان
استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فان موادها غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيها التنبيه ويطول الانتباه
فيبطل الاغماء العبادات ويوجب الحدث في كل حال سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف
النوم ولما كان الاغماء نادرا في الصلوة يمنع البناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا او غيره فانه يجوز له ان يبني على صلوته وهو اي الاغماء في القياس
لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو الصلوة بان عند الوقت حتى يزيد على يوم
وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء لا بد وجوب شهرا او وجوب سنة في الزكوة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق اي ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا للكثير مما
يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية وهو خود كم شرعي في الاصل جزاء على الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله
والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر والتامل في ايات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده بمنزلين متملكين بمنزلة
البهايم فيكون الرق حق الله تعالى ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك ثم يكون الرقيق حق العبد
بمعنى ان الشارع جعل الرقيق مملوكا للعبد من غير نظر الى معنى الجزاء وجهه العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وابقى
وسواء الرق لا يحتمل التجزي بان يصير الشخص بعضه رقيقا وبعضه البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي
وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا حتى ان اقر بجهول النسب ان نصفه مملوك فللمقر بجعل عبدا في شهادته
وفي جميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي العتق وكذا الاعتاق عندنا لا يحتمل التجزي
لعدم تجزي لازمه اتفاقا وهو العتق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق فان محل الاعتاق والعتق والصدر وهو الرقيق
فتجزي لصدره مستلزم لتجزي الآخر فعتق البعض معتق الكل عندنا وعند ابي حنيفة رضي الله عنه الاعتاق متجزي ولا مستلزم
العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض وان الكل لا يكون رقيقا في الشهادة وسايرالاحكام اذ لو ثبت
العتق لثبت في الكل لعدم التجزي والاسبب لذكر مع تقرر الملك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يوفي السعاية ويسقط
الملك بالكلية فيعتق اذ الاعتاق ازالة الملك لغة العبد انما يتصرف في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي

الألوكة
www.alukah.net

كما اذا باع نصف الرقبة فكذا ازالته بتجزئ ثم يلزم من ازالته كلها زوال الرق وهو العتق للمالك لازم للرق واتفاقا
اللازم مستلزم لاستقرار الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة فاعتاق البعض ايجاد لبعض العلة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق فان قلت في ازالة كل الملك عن الرقبة ازالة حق الله وليس للعبد ذكر فاجاب عنه بقوله
في الابتداء اي ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس للاصل
وهو الملكية والمالية وهذا لا يزول الرق بلا سلام في الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله
ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فان قلت اي فائدة في الاعتاق
عند ازالة ملك البعض فاجاب عنه بقوله ومعتق البعض مكاتب عندنا اي عند ابي حنيفة فيكون فائدته وان فساد
الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاؤه في ملكه وهو يصير واجبا بمكاسبه ويحكم الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا في الرق الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال للغرر بسبب فيه عقد
يحتمل الفسخ وهذا لان سبب ازالة الملك الى ما لا يقبل ومن لا يحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك
مالا فلا يكون مالكا للغرر المملوكية المالكية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وقيل المالكية
والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المالكية منعة والمالكية مالا وبالعكس وليس من لازم انه مملوك من حيث انه مال فلا
يصير مالكا لمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه اهل مكرم واشار
الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب التسري لانتفاء على ملك الرقبة دون المنعة وانما خص المكاتب والتسري
بالذكر ليعلم ان الحكم في غيره ذكر بطريق الاولى لان المكاتب ناقص حتى انه اصح بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك
المنعة كالنكاح ولا يصح منها اي من الرقبة والمكاتب الحج حتى اذا عتق وجب الحج لا يقع المولى قبل من الواجب لان
منافع بدنها ملك المولى الا ما استثنى في الصلوة والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح الحج والعقد للغرر اصل
القدرة ثابت له وانما الخلل والواسطة لنقص الحل ولا يبطل الرق ما لكيته غير المال كالنكاح والدم والحيض للغرر الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذا لا شيء بل هو بمنزلة الميت على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية
بوجب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقرار بالحدود والقصاص للغرر الجنوح والدم حقه لا حياته اليها في البقية
وهذا لا يملك المولى انلافها وبالسرقة المستهلكة سواء كان ماذونا او محجورا لا ليس فيها الا القطع ويصح اقرار بالغاية
اي بالسرقة الغائبة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة عن المال دون فيقطع للغرر الدم ملكه ويرد المال لوجوب الاذن
واما من المحجور فيصح اقراره عندنا في صفته اي في القطع والرد جميعا لصحة اقراره بالقطع لانه مالك دمه ويصح في حق المال
ايضا للغرر اقراره فدلائي في حالة البقاء والمال حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره وعند محمد لا يصح
اقراره مطلقا اي لا في حق القطع ولا في حق الرد للغرر اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على
العبد في سرقة مال مولاه وللغرر المال اصلا والقطع تبع واذا بطل الاصل لم يثبت التبع وعند ابي يوسف يصح اقراره في
حق القطع لانه مالك دمه دون المال لانه على المولى فلا يصح اقراره فيه وهذا كلمة اذا كذبه المولى وقال المال مالي اما

ان صدقه فيقطع في هذه المسايل كلها وبنائي الرق كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة فانها صفة بها صار
الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات والحل فانها استفراش الحرائر والولاية وتحصين
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا بلحقه انم من باب الكرامة والولاية فان سقط القول على الغير شاملا لم يشكك
غاية الكرامة فيضعف الرق الذمة لاستقاء كمال الامور المذكورة حتى لا تحل الزنى ولا يطالب به الا اذا اصر عليها اي
الذمة مالية الرقبة والكسب في يتعلق بهذا الدين بها فيسعى في عرالرقبة والكسب يا يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود
في يده فان لم يكن اولم يف به يصرف اليه مالية الرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا ذمة في بنونة كدين الاستهلاك
اي استهلاك مال انسان وكدين التجارة واما اذا لم يكن البيع فيستسعى كالمدبر والمكاتب لانها في بنونة ذمة كما اذا اقر
الرقيق المحجور بدين لانه متهم في حق المولى لانه في حق نفسه او ترويج الرقبة عن بعد اخر من المولى فرد حمل فان المهر فيه
البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر بنونة في حقه فلا يسعى في عرالرقبة ولا في
الكسب لانها حق المولى بالرجوع اداء الى عمقه وبحصل له مال وتنصف الحل بتنصف المحل في حق الرجال اي بحل النكح
اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل النزوج اي تحل الامة اذا كانت على الحرة ولا يحل
اذا كانت موطوءة عنها او مقارنة ونصف حد الرق الحد الغير للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة للغرر نوافر النعم
وكمال الكرامة ناقصة في حقه فينقص عقوبته والعدة فان عدة الامة حيضتان للغرر الواصلة لا تنتصف فلا بد من الكامل
احتياطا والقسم فان للامة نصف الحرة والطلاق فان طلاق الامة ثنتان لكن الواصلة لا يقبله اي التنصيف فتكامل
لانه لم يكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة اثنين اعتبارا لجانب الوجوه ودعنا يا الى ما هو الاصل عرفا الحل
وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية حتى ينقض بطلاق والصدق من المملوكية المتسعة والتنصيف اكثر وبالثلث
الكل للغرر الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة
ازيد كان محلية الطلاق اوسع واعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال حتى اذا كان الامة بين تنتين سواء كان
الزوج حرا او عبدا والمعتبر عند الشافعي فيه رق الزوج سواء كان الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء ولانه املك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله قلنا قبل يلزم اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا
لان المملوكية لا يتحقق بدون المالكية فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا للغرر مالكية الحرة اوسع من مالكية الرقيق
فيلزم تنصيف الطلاق في حق الرجل ايضا لنقصان ملكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج من حيث عدد الزوجات اي انتقص
زوجات الرقيق عن الاربع الى الاثنين فان انتقص مالكيته اي مالكية الزوج الرقيق في هذا العدد اي عدد الطلاق الناقص
يلزم النقصان من النصف وذكر للغرر الحر يملك اثنتين عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك الرقيق ست طلقات
لوقوعها في على زوجين فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع طلقات وهذا الفرد الست التي هي نصف
اثنتي عشر ثم يفرع على مناقاه الرق للكمال الكرامات نقصان دية الرقيق بقوله والمالكان احد المالكين وهو ملك النكاح
والطلاق الذي ليس بملك مال بنا له اي للرقيق بكلها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للغرر في ماله لانقصان

في مالكية الرقبق والملك الآخر وهو ملك المال ناقصاله غير منتف بالكلية لانه يملك البداى التصرف لا يملك الرقبة لانتفاء
الملك عنه اوجب ذكر النقصان تنقصا في قيمته فانتقص دينه عزدية الحر بنى وهو معتبر شرعا في المهر والرقبة
وهو عشر عزالاداهم لانه قداعتبره الشارع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر واقل ما ينقطع به
البدالتي هي عزله نصف البدن فلو قبل الرقبق حظا، يجب على قاتله الجاني قيمته بشرط ان ينقص عزدية الحر واو
كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذكر للفرق في الرقبق جهة المالية وجهة //
النفسية فاعتبر الشافعي الاولى للفرق المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واعتبر ابوحنيفة رح جهة النفسية لانها
اصل والمالية يتبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون المولى كما اعتق واما المراة فهي مالكية لاحدهما وهو
المال بكماله دون الآخر وهو النكاح اذ بضعها بالذكورة فينصف باعتبار دية الرجل دينها كالحر الرقبق فانه قد ثبت له
مالكية النكاح بكماله ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى ينصف دينها ايضا ولا ينبغي ان ينقص عزقيمة الزوج
فوزنبا على مالكية النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انضم عزالرقبق لصد شقيها وهو مالكية الرقبة
لان مالكية اليد اقوى منها لافراد الانتفاع والتصرف بها المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه كالحر ملك المال وملك النكاح
فاكملا منه مستقل فكان على التنصيف ثم استاد الى اعتراض وقف على هذا في خاطري على زعمه بقوله لكن هذه
العلة لا تختص بالدية اى لو كان العلة لنقصان دية العبد عزدية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم
بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منتقصا لشئ من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف ذلك
كما في الطلاق والنكاح وفيه نظر للفرق تنصيف عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار نقصان حظ النفس اعنى المالكية حتى
يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار المحل المبنى على الكرامة والرقبق ناقص فيه نقصانا
لا يعين فوت مقدور الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار حظ النفس المبنى على المالكية ونقصان
الرقبق في ذكر اقل من النصف وايضا يثبت احد الملكين بكماله بوجب الاكمال فيما هو عرياب الافراد والنكاح
كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة في الرقبق وفيه نظر للفرق
تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان المحل وكمال مالكية النكاح ولزم بوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لا يدانى ان يوجب الرق هو نقصان المحل ثم بين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم بقوله وانما
انتقص دينه للرق المعتبر فيه اى في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال اى اذا بلغت قيمة الرقبق دية الحر او
زاد على ما تشبه المساواة له بالحر او زيادة عليه وشبهه الشئ معتبرة بحقيقة فكان في حقيقة المساواة منتفية
فلذكر شبهها وانما جعل ذكر شبهة المساواة لا حقيقتها للرقبة الرقبق انما يكمل باعتبار المملوكية والا يتدانى ودية الحر
باعتبار المالكية والاول دون الثاني حقيقة ولنزداد عليه صون فينقص عزقيمة شئ اعتبره الشرع في صون الحر
كعشرة دراهم احترازا عزلك البهيمة وهو اى العبد اهل للتصرف في المال فلانه في الرق مالكية اليد والتصرف حتى
ان المأذون في نوع من التجارة يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة ويثبت له اليد على الكتابة بمنزلة الكتابة

وينعقد التصرف له حتى اكان له ان يصرفه الى قضاء الدين وما يستغنى عنه خلفه المالك ويكون الاذن في نوع من
التجارة اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام اوالخاص وعند الشافعي رح لا الى بل تتصرفه لنفسه
باهليته وانما هو طريق لا استفادة من المولى بل هو كالوكيل وبدء في الاكتساب بدنيابة كالموضع ولا يبعد اذنه سائر
الانواع اذا الاذن العبد في نوع من التجارة لانه لما لم يكن العبد اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه
وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه وبيانه ان التصرف تملك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا
ومعنى التمليك الاخراج عزملكه الى ملك الغير ولا يملك الا للمولى وقلنا في جوابه هو اى الرقبق اهل التكلم لانه معاقل
بفعل روايته في الاخبار وشهادته في هلال رمضان فيجعل توكيله واهل الاذنة لانه اهل للايجاب والاستيجاب
ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب في رقبته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج
اللازم واهلية الايجاب في الذمة واداء طرفة البداى ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب على انا اى
ان اليد ليست بمال فلا يكون سببا فيا لملك اليد وانا هو مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي اى اليد الحكم
اى الغرض والمقصود الاصلي في التصرفات لغير الاسناد محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا للغاية ولا يمكن الانتفاع
الا بكونه في يده فرع التصرفات كالبيع ونحو لحصول ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه
اختصاص المالك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والشارع لما ثبت حرمة اكمال اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه لانه مباشرة سبب الملك لا يكون حاليا عزالمقصود الاصلي لانه تملك اليد وهو حاصل للعبد فانا
الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اى ليس بمقصود الزانة وانا ثبت حرمة ان يثبت شئ آخر فعدم اهليته لما هو
المقصود لزانة يوجب عدم اهليته لما هو شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما
يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا للاكل الغير المقصود لزانة لملك اليد في مسئلتنا فالبد ثبت له اى ينعقد التصرف
للعبد فيكون حكمه لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى لانه لم يسق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافة عنه اى عزالعبد لانه
اولى الناس اليه لكونه مالك رقبته وهو اى العبد المأذون كالوكيل للملك لانه اذا اشترى سيبقع الملك للمولى اما لا كما
يقع للموكل ابتداء وفي حاله بقاء الاذن في مسئلة مرض المولى وفي عامة مسايل المأذون اى المأذون بمنزلة الوكيل في هاتين
الصورتين في حال بقاء الاذن لا في حال ابتداء الاذن حتى يكون تصرفه كتصرفه صحيح فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما
صور مرض المولى فكما ان المأذون اذا تصرف في حال مرض المولى بغبن فاحش وعلم المولى لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن
على المولى دين يعتبر تصرفه في هذه المسئلة من الثلث لان الجميع واما في حال صحة المولى فليس كالوكيل اذ يصح منه
المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل واما في حال ابتداء الاذن فليس كالوكيل ايضا اذ الوكالة لا يثبت الا بما وكل به
والاذن بيع واما صور عامة مسايل الاذن فكما اذا اذن العبد المأذون عبد اذن لعبده في التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني واما قال عامة مسايل
المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة الوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من

الوكيل وسواء الرقيق معصوم الدم كالحر لانها اى لان العصمة بناء على الاسلام على دار والعبد يساوي الحر
في ذكر فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان اى القصاص والدية على العصمة والمالية لانخلو بها وقال الشافعي
القصاص مبني على المساواة وهي مبنية على الكرامات البشرية والمالية تحل بالذكر والرق يوجب نقصانا في الجهاد على
ما قلنا في الحج من ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم فلا يحل له القتال بغير اذن المولى فلا يستحق
السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بدليل صحة له للغنيمة لانه يوجب صحة الكرامة وفي الحديث انه
صلى به صحة المماليك ولا يرضخ بسهم له وبنا في الرق الولاية كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره
وانما ذكر هذا مع قولنا في قبل بنا في كمال الولاية ليدل بقوله منه انه ولاية ضعيفة فلا يصح اما ان الرقيق المحجور لانه
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اعتقاد واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية
واما ان المأذون فلبس في باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو من بكر للغزاة في الغنيمة بواسطة الاذن من المولى
فاذا اتى الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط
حقهم لان الغنيمة لا يتحرى في حق الثبوت والسقوط كما في شهادة رجلان رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه
ثم يتعدى الى كافة الناس وليس هذا من الولاية في شيء واما المحجور فانه ولي استخف الرضخ لكن لا يصح اما نه لانه انما يستحقه
استحسانا لانه غير مجبور على الاكتساب وهو ما هو نفع محض فاذا فوض عن القتال سالما ورأى غرة مولاه واصاب الغنيمة
بثبت الاذن مرسولا دلالة فصار بمنزلة ما بعد الفراغ من القتال لان حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه
ابتداء ثم يتعدى الى غيره وبنا في الرق ضمان مالية بمال لانه صلة والرقيق مالية باعتبارها وكذلك لا يجب عليه نفقة
المحارم فلا تجب الدية في جناية العبد اذا كانت الجناية خطأ لان العمد انه يجب القصاص في العمد يكون على المولى
دفعه اي دفع العبد جزاء اي يكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى ولي الجناية
الجاني كانه بدل ابتداء وعوضا في جانب المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل وفي جانب الورثة اذا كانت قتلا
فلا يكون المتلف غير مال بناء في الوجوب على العبد وكون الدم مالا ينبغي ان يقدر بوجب الحق للمتلف عليه فصارت
رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه حينئذ لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء فيصير عائدا الى
الاصل فان الارش اصل في باب الجناية خطأ لانه ثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة لان العبد
ليس اهلا لان يجب عليه لان الرش صلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل
حتى لا يبطل الاصل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة رح وعندهما يصير
اختيار المولى الفداء كالحوالة كان احالا بالواجب على المولى فلم الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد
وقد عدل عن ذكر في الخطأ من الحر لتعذر الدفع وصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا
لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل ومن الحيض والنفاس انما جعلها عذرا لعارض والعدة لا تخلو دما صون
ومعنى وحكما ومالا بعد ما اهلية اي لا يسقط اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل و

وفرض البدن الا ان الطهارة عنها اي عن الحيض والنفاس شرط للصلوة والصوم على ما مر ثم في قضاء الصلوة
حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب اداءه ولزم القضاء ومنها المرض غير ما سبق والجنون والاغماء وهو لا
بناء في اهليته لكنه لما فيه من العجز عن العبادات فيه اي في المرض بعد الممكنة ولما كان المرض سبب الموت وهو
اي الموت علة الخلافة اي قيام الغير مقامه كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب المرض الحجر اذا
اتصل بالموت حال كونه مستندا الى اوله اي اول المرض وانما يحجر في قدر ما يصان به حقهما اي حق الوارث
والغريم فقط لا في كله فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل الا بما يزاد عليه اذا لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى
النكاح لبقاء نسله وهي كلما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل يكفي في الحجر
عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما وكل تبرع يحتمل الفسخ والنقض يصح في الحال ثم ينقض او ينفسخ اذا صار الى
الفسخ ومآلا بمنزلة اي لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغير بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين وعلى حق الوارث بان يعتق عبدا بعينه قيمته على الثلث بصيرا كما لو علق بالموت والقياس في الوصية
من المريض البطلان لكن الشارع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الصحو في القليل اي
اي الثلث ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل فقوله نظرا يتعلق بتجويز الوصية وقوله
ليعلم يتعلق بتقييد التجويز بالقليل ولما ابطل شرع الوصية للوارث اذ تولى الله تعالى بنفسه حيث قال يوصيكم
الله في اولادكم الآية ونسخ به قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت لتركه خبر الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض من وارثه عينا من اعيان ماله بمثل
القيمة فانه وصية صورة من حيث ان الوارث يعين من اعيان ماله لا معنى لاستحقاق العوض منه فان هذا
البيع يجوز عند العدم الا خلال بثلثي المال وعند ابي حنيفة لا يجوز للمرض الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين
بالمعنى وهو المالية لانها بالصون بخلاف الوارث فان حقه متعلق بالمالية والعين وبطلت معنى بان يفوت لاجل الورثة
فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وسماه بان باع المجدود من الاموال الرهونة بدين منها وتفوت
الحجر على بطلت في حقه اي في حق الوارث كما في الصغار اذا باع الولي مال الصبي لنفسه فتفوت الحجر حتى
لا يجوز الا باعتبار القيمة واما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى حقهم اي حق الورثة والغرماء
حتى لا يجوز لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة لما ذكرنا ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم
البقية وجهه انه ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لان حق ان تعلق بغير المال فيما بينهم ومعنى فقط في
حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق حتى يصح بيعه من الاجانب انفا فبمثل القيمة لانه لا محذور للمريض
من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بثلثي المال لا بفعله اعتاق المريض جواب لما ولو تفرع على قوله ومعنى
فقط في حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعدة غيرهم فالنسبة

الألوكة
www.alukah.net

اليه تعلق بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية
ولا يمكن بعض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث هو مالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق
الدين وفيما وراء الثلث اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق
الراهن فانه ينفذ لفرض المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد ولو كان فقيرا
فما قل قيمته ولكن يرجع على المولى بعد فكاه ويقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية لانه حر مديون
بخلاف معتق قبل السعاية فانه لا يقبل شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كلي لانه آخر
العوارض السماوية قبل ملوصفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم
الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق على هذا القول التقدير والاحكام هنا في حق الموت
دنيوية وهو على اما الاول فكل ما يؤخر باب التكليف يسقط به اي بالموت الا حق الاثم وما شرع عليه لحاجة
غيره لو كان متعلقا بالعين يبقى بقائها كالوصية بالعين لان العين هي المقصود ولو كان دينا لا يبقى لحق
الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يوجب زواله بخلاف الموت ولان
اثر الدين في حق المطالبة وسجل مطالبة الميت الا ان يضمن ايفاءه اي الذمة مال او كفيل فانه حق بقوي
الذمة للزام المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب ودعة الكفيل بمنزلة ذمة الاصل وشغلية
لتوجه المطالبة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجوب الدين عليه اي الكفالة لا يجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل
عند اي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة والمطالبة فرع التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبطل الذمة عن
الحقوق كما اذا حضر بعد ما توقع فيه وهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته
كما اذا حضر بعد ما توقع حيوته بعد موته لما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما شرع
له لحاجته لا لحاجة غيره فيبقى ما يقتضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب عليها حقوق اي التركة
حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى
لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وكذا يبقى الكتابة بعد المكاتب حي وفاء لحاجته اي حاجة
المكاتب الى انقطاع اثر الكفر اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي والى حرية اولاده فيبقى الكتابة بعد موت
المكاتب كما يبقى بعد موت المولى فان قلت قد ذكر ان ما تحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته
فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والقرون الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما
بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى ابقاء المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة فاجاب عنه بقوله
واما المملوكية اي مملوكية الميت ولم يكن محتاجا اليه فتابعة اي في باب الكتابة فان الاصل في هذا العقد
ثبوت البدل المضمون من بقاء العقد الكتابة بقاء المالكية يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء
المملوكية رقبة وثبت الارث نظرا له يبقى ضمنا لا قصدا فحكم بقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية

يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة وثبت الارث نظرا له خلافة اي لانه يبقى ما يقتضي
به حاجة الميت فيثبت بطريق الخلافة لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه بامواله
بمنزلة انتفاعه بها والخلافة اذا ثبتت بسببها وهو موجب الموت لانه مفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة يحجر
الميت اي المريض مرض الموت عن ابطالها اي الخلافة وكذا اذا ثبتت الخلافة ايضا يحجر بان قال اوصيت لفلان
بكذا او قال بعد موتي انت حر بعد موتي واذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف
فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت يثبت الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة
للميت في الموصى به فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق للزوم التعليق بالموت لامتناع السبب عن الانعقاد
لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فالبد ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التعجيل
واما ان كان ما يحتمل الفسخ كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع وكذا كل ما لزم الحق
غير لازم ويدخل في ذكر الوصية برقبة العبد فانها ولو كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو يحتمل
الابطال بخلاف سائر التعليقات بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور التي حصل
بيقين لمجيء الغد مثلا فانه ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال لانه اي للزم الموت كائن بيقين وعلى
هذا لا يلزم ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن قياسا على العبد المعلق عتقه بالموت لانه لا يجوز بيعه لامرين
الاستخلاف والتعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه لا كل واحد على انفراده فلا يجوز
بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم للزم الاحراز للمالية اصلي لانه والغصب بيع
ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد للزم تقومها انما سقط لانه اي للزم المولى استفرشها و
استولدت صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا وصارت محرزا للمتعة فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق
احد الشريكين نصيبه منها على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش وعلى هذا الاصل وهو ان يحتاج اليه الميت يبقى
دون ما لا يحتاج اليه قلنا المرارة تغسل زوجها في عدتها خلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى خلاف مملوكيتها
لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجة اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية على حق اولياء الميت لانتفاعهم
بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثأر والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون
اليه فان قلت لم لا يجوز القصاص حقا للميت ولو كان المتلف نفسه وانتفاعهم بحيوته اكثر من انتفاع غيره فاجاب
عنه بقوله فانه اي فان القصاص يجب حقا للورثة ابتداء لان الميت حي عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت
ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الموكل
فالحق وجب للوارث حتى يصح عفوهم رعاية لجانب الواجب وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لفرض
اسقاط الحق بتوبة ولا سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب وهذا اي الاستحسان لاجراء
القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة لا القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية

فاذا اقام الحاضر بينة على القصاص حبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لها بالقصاص قبل اعادة البينة لانه بنت لها ابتداء آخر كما مر في حق القصاص كانه شفوع وليس البثوت في حق ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا بالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف الاصل واجاب عن هذا بقوله لكن اذا تعذب القصاص مالا بالصلح او العفو وهو اي المال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا يصرف الى حوائجه لظهور ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما يتوقف عدم صلوحه لحاجة الميت وقد اندفعت الضرورة بانقلابه مالا فصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل ويورث منه اي من المال المنقلب اليه القصاص ويثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة واما احكام الاثم فكما بانته في حقه واما العوارض المكتسبة اي التي تكون بكسب العباد ومدخل فيها فهي اما في نفسه او اما في غيره اما الاول فمنها الجهل وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر باسم الله ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فان قلت الكافر لم يعرف الحق فلا مكابرة ولم يعرف الحق فلا جهل فجوابه ان لم يعرف الحق فمعنى مكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات وان عرف الحق فمعنى جهله عدم التصديق المفترض بالاذعان والقبول فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم كتعمد التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا واما ديانته في حكم كتعمله اي التبدل كتحريم الخمر فان حلالا ليس بحال عقلا فزاحمه للتعرض له فقط عند الشافعي رح لقوله صلى الله عليه وسلم ايما ذمي سرب الخمر وعند ابي حنيفة رح هي دافعة اي للتعرض ودافعة لدليل السرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثامهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا والاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فديانته دافعة لدليل السرع في احكام الدنيا فيهون تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ فصون توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الله تعالى يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة اي فجاة فاذا هم مبلسون اي ساكتون متحيرون آيسون من كل خير فقوله لا يعلمون اي استدراجا ومكرا وقوله فلما نسوا ما ذكروا به اي تركوا ما وعظوا به وقوله فتحنا عليهم ابواب كل شيء اي وسعنا عليهم ما كانوا فيه من الخير والنعمة وقوله اخذناهم بغتة اي فجاة وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيها فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم بكر محصنا فان العفة هي الزنا شرط لاحصان القذف فقذفه ان وطيء في هذا النكاح لا يكون زنا فحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وبحجة اي بنكاح المحارم العفة هذا تفريع على صحة النكاح لثبوت الاحصان الخ ويكون قوله ويجب عطفا على قوله محصنا لما على قول لا ينفسخ نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين او يرفع احدهما امر القاضي وطلب حكم الاسلام الا ترى انه لو اسلم فرق بينهما ثم اقام الدليل على ثبوت نقوم الخمر في حقهم وثبوت احصان نكاح المحارم بقوله لان نقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض لان من باب التعدي الى الغير فيكون في بنوتها اي ثبوت التقوم والاحصان الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة عوارض ذكر وفي ذكره اشارة الى جواب ما قال الشافعي رح ان ديانتهم

تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه قلت ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب عنه بقوله ولانا لم نلزمهم الربوا لانهم قد نهوا عنه فليس معتقدا في الربوا بل الحق والمراد بمعتقدهم ما كان سائغا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد بهم شرعنا ام لا وسواء كان حقا او باطلا فانه دافع للتعرض و لدليل السرع كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا عليه نابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فازدكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجاعا فلا يوجب ضمان الخمر وصحة القذف والنفقة كما في المجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه الثلثة اي الضمان وصحة القذف والنفقة وفي المقيس عليه عدم الارث وهما مختلفان بالنوع وكونهما مندرجان تحت حكم وهو منزلة الجنس لها وسولن ديانتهم غير متعدية قلنا ثبت بديانتهم تقوم الخمر على ما كان فليس فيه رفع دليل الشرع ثم بنواحي التقوم شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتها اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد باعتقادهم التقوم ولا احصان وهم يفعلون كذلك واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية لانها انما كانت كذلك اذا كانت ديانة بصحتها فيوجب ارفع ديانته ثم اشار الى الجواب القياس على المجوسي بقوله ولان تلك من ليس في نكاحها كما لو ورث الاخ وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته حد بالاخرى فيكون متعدية هنا هذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فكذلك ايضا ديانتهم دافعة للتعرض والدليل السرع في احكام الدنيا الا ترى ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر لكان صالحا مرويا في عهد آدم عليه السلام اذ هي شريعة آدم عليه السلام محل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت الالهية والاخ ذكر مع انثى بطن واحد والمشروع ان يزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بينهما حراما لانهما مخلوقان من ماء اندفق دفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين ولما كانت الضرورة تنقضي بالتقدي لم يحل القوي محل الاصل فكان نكاح المحارم الحرمة وقد بثبت الحل في وقت ادم عليه السلام بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل صح حل الاخوات فعلى تقدير كونه ديانتهم دافعة لدليل السرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا حد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم وكل واحد منها دليل على عدم وجوب الحد على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل الاول فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب النفقة بها اي بالنكاح كالميراث اذ لو وجبت النفقة بصحة النكاح لوجبت بعد الردة عند ابي حنيفة رح والجواب لابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فيجب النفقة

بناء على دیانتهم لایکون قولا بان دیانتهم متعدیة بل دیانتهم دافعة وذکر لعذر الزوج حابس للزوج وحبسها
بلا نفقة یکون تعرضا لهلاکها هلاکا فان قلت ایجاب النفقة لیس لدفع الهلاک بل لوجوبها مع عنی المراة
فاجاب عنه بقوله وعناها لا یدفع الحاجة الرابعة بدوام الحبس لان المال یفنی ویکثر والحاجة دایمة لامکان الجیوة
الی یوم القیمة واما جهل کما ذکرنا انه لا یصلح عذرا لکنه دونه ای دون الاول بجهل صاحب الهوی فی صفات الله تعالی
واحکامه الاخری من جواز العفو عما دون الکفر وعدم خلود الفساق فی النار وانما لا یصلح عذرا لانه مخالف للدلیل
الواضح من الکتاب والسنة والمعقول لکنه لما کان مولا للقول لزم ای صار حاله عن ظاهر الرای علی نقیض معتقد
وحمله علی وفق معتقده لان ینبذه وراء ظهره مثل الکافر کان دون الاول ولما کان مسلما ملتزما لاحکام الشرع
معترفا بحقیقه القرآن ونبوة محمد صلعم لزمنا مظریة والتزامه فلا یترک علی دیانته فیلزمه جمیع احکام الشرع وبجهل
الباغی وسوالخارج عن طاعة الامام بتاویل فاسد وشبهة طاریة فیضمن باتلاف مال العادل اوانلاف نفسه لانه لا
مانع من تبلیغ الحجة والزام الحکم فیوخذ بالضمان الا ان یکون له منعة وامتناع علی من یرومه بقال ثوی یثوی عزومنعه
بالتحریک وقد یسکن عن ای السکیت ویقال المنعة جمع مانع مثل کفرة وکافر ای ثوی عزومنعة عزومن منعه وعشیرته
فیسقط ولایة الالزام فیما السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فی حق الشارع ولا تسقط حقوقه لتعذر حسا
وحقیقة فعلینا وبله الفاسد ولا یوخذ بضمان ما اتلف من مال اونفس لکن یعزر منه ما کان فی یده لانه لا یملکه
والمال لا یسقط ولایة الالزام عدم الالزام فی الحکم لعدم تبلیغ الحجة الشرعیة قد انقطعت بالمنعة القایمة حسا
وجب علینا محاربته لقوله تعالی فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله لغة البغی معصیة ومنکر وفی المنکر فرض ولم یحرم
المیراث بفعله ای یفعل الباغی لقوله علیه السلام جامع بیننا وبین الباغی فیکون سببا لمیراث موجبا والقتل حق فیکون
المانع معدوما لعدم القتل انما یکون مانعا اذا کان محظورا لیکون الحرمان جزاء وعقوبة علیه لا اذا کان مامورا به کقتل
الباغی وکذا الاحرم الباغی المیراث ولم قتل عادلا لانه مامور به الباغی لوجود السبب وهو القرابة وعدم المانع
لانه ای لعدم قتله حق فی نفسه بناء علی ما ذکرنا وبله وعسکره بما عرضت له الشبهة وولایتنا منقطعة عنه لوجود المنعة
وهذا اذا قال الوارث کنت علی الحق وانا الآن علی الحق والا فیحرم بالاتفاق عن المیراث ولما کان الدار والعبد
للباغی فی دار الاسلام والدیانة محلفة تبت العصمة فی حقه فلا یملک ماله حتی اذا انکسرت شوکة البغاة
یرد علیهم اموالهم لانحاد الدار ولکنه لا یضمن ماله بالاتلاف لاختلاف الدیانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف
الدار فوجب سقوط العصمة عروضه وتملک المال بطریق الاستیلاء یتوقف علی کمال اختلاف الدار ووجوب الضمان
بالاتلاف یبتنی علی کمال العصمة وذکر عدم اتحاد الدار من کل وجه فلو قلنا بالملک وعدم الضمان جعلنا اتحاد
الدار منزلة اختلافها ولو قلنا بالملک والضمان کما البدل کان المغصوب فی النظر نظیر لانه لو ملک لم یجب
علیه رده بعینه فتعین القول بعدم الملک مع عدم الضمان وبجملة من خالف فی الاجتهاد الکتاب کمنکری التسمیة
عمدا فان فیه مخالفة جوهره فلانا کلوا مما لم یذکر اسم الله علیه ومثل القضاء بالشهادة هو البصیر ای بصیر المدعی

فان فیه مخالفة فوجه قوله فلانا کلوا مما لم یذکر اسم الله علیه ومثل القضاء بالشهادة هو البصیر فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان
ولکن هذا الاتیان بثبوت نوع آخر من البینة وهی شهادة الواحد مع الیمین او خالف فی اجتهاد السنة المشهور کالتحلیل
بدون الوطی علی مذهب سعید بن المسیب فان فیه مخالفة حدیث العسیلة وهو حدیث مشهور ومثل القضاء فی مسئلة
القسامة فان وجود الوث ای علامة القتل استحلف الاولیاء تحبس بینا عمدا کان الدعوی اوخطا وهذا عند الشافعی
وفیه مخالفة قوله صلعم البینة علی المدعی والیمین علی من انکر او خالف فی اجتهاد والاجماع کبیع ام الولد حتی لا ینفذ قضاء
فیها خلافا لمن فیه ای فی کل واحد من هذه المسایل المذکورة لکونه مخالفا للکتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل
یصلح شبهة کالجهل فی موضع الاجتهاد الصحیح الذی لا یکون مخالفا للکتاب او السنة المشهورة او الاجماع او کجهل
فی موضع الشبهة کمن صلی الظهر بلا وضوء ثم صلی العصر بعد ای بالوضوء ذاعامة ظهر ثم یذکر انه صلی الظهر بلا وضوء ثم
قضی الظهر عند التذکر ثم صلی المغرب علی طن العصر جاز بناء علی جهله بفرضیة الترتیب بصح الامر الترتیب مجتهدا فیه
فلا یتوجه فلا یجب اعادة المغرب کما یجب قضاء العصر وان لم یقض الظهر التی صلاها بلا وضوء بناء علی عدم
اداه ذاعامة ظهر وهذا زعم مخالف الاجماع وعند الشافعی لا یجب قضاء العصر وان لم یقض الظهر التی صلاها بلا وضوء
علی انه لم یکن عالما بعدم الوضوء حین صلی وان الصلوة الموداة من غیر علم بذلک لا یجب قضاؤها فصلی العصر علی ظن
ان الظهر جایز لم یصح العصر وهذا مخالف للاجماع فلا یکون الاجتهاد صحیحا فالمسئلة المجتهد بها هی الاولی لا الثانیة وانما
ذکرها تتمیما وتکمیلا للاولی لامثالا لامرها مخالفة الاجماع واذا علم حال الولیین ثم اقتص الآخر علی ظن ان القصاص
کالاول فالصدر منها علی الکمال والکل منها القود به حتی لو عفی احدهما کان للآخر القصاص فلا قصاص علیه ای علی الولی
الاقتاد للقاتل وانما علیه الدیة لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا یسقط القصاص فصار شبهة فی درء القصاص
عن قاتل القاتل ذکر زفر قال المصنف وکلمة ما هو نافیة مخالف للاجماع فلا یکون الاجتهاد اجتهادا صحیحا وانما یوجد فی موضع
الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وثبت فلا ظاهر عدم نفاذ التفرد من الغیر فیکون محل الاشتباه ویکون شبهة
فی درء الحد وکذا الصحیح اذا ظن انه فطر فاکل عمدا فلا کفارة علیه لان هذه الکفارة ای کفارة الصوم تندری بالشبهة
وهذا استحسان فقها فانه نفساد الصوم بحصل الظن بذکره او بلغه الحدیث وهو قوله صلعم افطر الحاجم والمحجوم
ولم یعرف نسخه او تاویله والا فعلیه الکفارة بالاتفاق وعندی یوخذ به یجب الکفارة وان کان ظنه مستندا الی
الحدیث لانه لیس للعامی الا خذ بظواهر الاخبار وانما التمسک بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان کان
قد ذهب الیه الاوزاعی الا انه لیس اجتهادا صحیحا لمخالفته الاجماع ومن زنی بجاریة امراته اوجاریة ولده فظن
انها تحل له بناء علی ان مال الزوج مال الزوج لغلط الاختلاط او علی ان حل المراة یوجب حل مملوکتها لا یحد لانه
موضع لو اشتبه فیصیر شبهة فی درء الحد وهی شبهة الفعل وهی ان یظن ما لیس بدلیل الحل دلیلا فیوخذ الحل فیسقط الحد
لا شبهة فی النسب وهی وجوب العدة فلا یثبت النسب ولا یجب العدة لان الفعل قد یخص زنا بخلاف شبهة المحل
ویسمی شبهة الدلیل وهو ان یوجد الدلیل الشرعی الناقل للحرمة کما اذا وطی جاریة الابن فانه یسقط الحد ویثبت النسب

www.alukah.net

والعذر لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل وهو قوله صلعم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت فليس
محلا للاشتباه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لان
الجهل يكفر بشبهة الدار لان حربي اسلم فانه يحد للخمر جهله بحرمة الزنا لا يكفر بشبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب اسلم في دار الاسلام فانه يجب الحد للخمر شايع في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل
بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا الجهل مسلم في دار الحرب لم
يهاجر او سمع جهله بالاحكام كالصلوة والصوم ونحوذلك عذرانه في الترك حتى لا تجب عليه القضاء بعد الاقامة في
دار الاسلام مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا لاشتهاره في محله وكذا اذا نزل
الخطاب ولم يفش بعد في دارنا كما في قضية اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة
فاستحسن رسول الله صلعم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس فنزل علينا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر وهي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم
لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله تعالى انما الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر والكلوا
الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يسمعون ولم يطيعوها فنزلت عفوا الا بد اما اذا انتشى في دارنا فقد ترك التبلغ
فمن جهل هنا يكفر لتقصيره فلا يكفر جهله عذرا كمن لم يطالب الماء في العرانات وبتيمم وكان الماء موجودا الا بصح التيمم
وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح من الموكل فاشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة ثم
بيع عن الوكيل ولو باع ماله الموكل قبل العلم بالوكالة بتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفها وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني
قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت
دار بجنبها الكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها
اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اجابت فاختارت الفسخ عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا
زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها رضى اما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال الخطر وفور
الشفقة اما لو زوجها غير الاب او غير الجد بغير كفو بغبن فاحش فلم يصح النكاح اصلا وقد ذكر المصنف في شرحه
للوقاية انه يصح النكاح في هذه الصور لان جهلها بالخيار فانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها
عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لكل طالب العلم واجب عليها
لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع والتعلم في حقها فالجهل لا يعذر والدليل في حق الامة محتمل لكونه
المولى يشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل واشار الى فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة يعذر بالجهل بالخيار لان البكر يقول
والعذر البكر يريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك للغير طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة

ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام حتى يشترط القضاء تتمة اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا يشترط القضاء هنا
اي في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وهو مما يترك النظر من الولي وهو غير متيقن خلافا بهما الا بالقضاء حتى لو مات
احدهما بعد الفسخ قبل القضاء لا يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بغير الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا
بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من ابتلاء دماغه من
الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة وهو لما يطرق مفضي اليه مباح كسكر
المضطر الى شرب الخمر ومثل السكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة
جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق خلافا لما روي عن ابي حنيفة رح انه يصح الطلاق والعتاق منه واما بطريق
محظور كالسكر من شراب محرم قليلة او كثيرة او من شراب مثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق
بالماء وترك حتى اشتد لانه اباح التمثل عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليل وصيام الايام
واما شربه على قصد التلهي فحرام بالاتفاق بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالخمر فيحد به
اي بالسكر من المثلث وهو اي السكر من شراب محرم او مثلث لانه خاطب الخطاب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
وانتم سكارى فقد اراد به قوله لا تقربوا خطابا يتعلق بحال السكر وهو قبيح لما يتعلق به الخطاب مثلا اذا قلت صل وانت
صاح او لا تصل وانت سكران ليس الحال قيد للامر والنهي بل للامور والمنهي والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
الصلوة حال السكر فيلزم كونهم مخاطبين بالكف حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون
منافيا لو كان قوله وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فتوا فالسكر من المحرم او المثلث لا يبطل الاهلية اي
اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل فيلزمه كل الاحكام من الصلوة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح كل عبارة في الطلاق والعتاق والاقرار وسائر التصرفات
سواء شرب مكرها او طايعا وذكر لفظ مبني للخطاب على اعتداد الحال وفوات البلوغ عن عقل مقام تيسر او انما يعلم
به اي بالسكر القصد ولا يقوت الا قول فهم الخطاب بشرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها
عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يريد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد للكفر الا اعتقادا لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله
او بما يدل ظاهرا وهو التكلم حالة يعبر فيه القصد وهي حالة الصحو كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى
على لسانه عكسه لا يريد واذا اسلم اي السكران يصح توبتها لجانب الاسلام وكفر الاصر وهو الاعتقاد كالمكره فانه يصح
اسلامه ولا يثبت له ردته فاذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لان
السكران لا يستقر على امر فيقام السكر مقام الرجوع عن الاقرار حقوق الله تعالى على المسامحة وانما يتوقف وجوب الحد على
اقراره في الصحو بالشرب مع تحقق انه سكران لغير السكر فقد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث وقد يكون بالشرب بها
كرها او اضطرارا فيشترط الاقرار حال الصحو واذا اقر بما يحتمله اي الرجوع كالقصاص والقذف وغيرهما من حقوق
العباد او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر يلزمه الحد ولا يسقط عنه اما الاقرار فلانه لا يسقط

عنه بصريح الرجوع فكيف يسقط بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا تزيل الوجوه لكن انما يحد اذا صحا
اي يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الازدجار وحد اي حد السكر اختلاط الكلام وزاد ابو حنيفة ان
لا يعرف الارض من السماء لوجود الحد فقط اذ لو ميز لكان في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم واما
غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالافراد
بما يوجب الحد ومنها الهزل وهو ان يتلفظ باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يتلفظ به لصوابه
وشرطه اي شرط الهزل ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته بان يقال عني تنكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه
اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية
ولا ينافي اختيار المباشرة وهو القصد الى الشيء لا ارادته ولا الرضا به وهو الاتيان برضا لا بالحسبان فالمكره على الشيء
مثلا يختار ولا يرضاه ولذلك قالوا المعاصي بارادة الله تعالى لا برضاه قال الله تعالى ان الله لا يرضى لعباده الكفر بل نافى
اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات الشرعية وهي الصيغ والالفاظ الموضوعة لاحكام بترتب
عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع كيف ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اي التصرفات اما من الانشاآت
او من الاخبارات اومن الاعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى
بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد اما الانشاآت فاما ان تحتمل النقيض اي الفسخ اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة
فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان على ان لا يحكما بلزوم العقد في اصل العقد اي بحكم المواضعة عند البيع بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا يريد البيع او في الثمن بحسب قدره او جنسه فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة وقال بعد البيع
انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا على
بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط اي للمتعاقدين حتى يتوقف الرضا بالمباشرة لا بالحكم وهو بمنزلة
خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار والرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا
يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على
انه مبني على المواضعة احدهما انتقض للحال ولا حد ولا بد النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة
شرط الخيار للمتعاقدين فاجاز احدهما لا يبطل خيار الآخر ولو اجازاه في الثلث جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جائزا
كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وانما قال في الثلث دفعا للثلثين اعتبارا للبعض لان اصل احدهما فان اجاز احدهما
لا يبطل خيار الآخر لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث بل يجوز الاختيار
سالم يتحقق النقض وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعراضا
او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عندهما خلافا لابي حنيفة رح عملا بالعقد لظهور الاصل عن العوارض والصحة
حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد وهو الظاهر وهو اولى بالاعتبار والمواضعة التي لم يتصل بها اي بالعقد
لا يصح العقد عندهما اي في الصور تين صورة الاتفاق على ان لا يحضرها شيء وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء

فاعتبر
العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن فان توافقا للبناء عليه صريحا للحال عن يد المتعلق بالقول
بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة وانه اشارة يقول على ان المواضعة اسبق والسبق
من اسباب الترجيح قلنا الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لظهور المتعاقدين يدعي عدم المضي فالعقد
باعتبار ان اصله الجد واللزوم وغير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة على اصل ابي حنيفة رح بان يكون
عدم الحصول كالعوارض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحصول كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة
والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فما يعملان
بالمواضعة لان صون اعراضهما عن المواضعة واجب يعارضه ظاهر العقد في الكل اي في صون الاعراض وغيرها
والفرق له بين البناء هنا اي في صون المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمة اي في صون المواضعة في نفس العقد
وكان ابو حنيفة رح يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد وحكم بفساد العقد فيحتاج الى الفرق بينهما وهو ان
العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط
ليس من مقتضيات العقد وقد جد في اصل العقد فهو اولى مما لم يجد في اصله وهو الفسخ لانه وسيلة للمقصود
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية وحاصله ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد منافيان وفي ترك البناء
ترجيح للاصل فينتفي الاول واما لو تواضعا على ان الثمن حبتان بان باعا مائة دينار وقد تواضعا على ان يكون
الثمن الف درهم فالعقد باتفاقهما فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعراضا او لم
يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رح فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد على ما مر
ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره واشار اليه بقوله والفرق لهما بين هذا اي المواضعة في الجنس وبين المواضعة في القدر اي العمل بما في المواضعة
مع صحة العقد ممكن اما هنا فلان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو
غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو مغير البدل خلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح
البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالف الموصوف في الآخر ثم ذكر جوابها عن قول ابي حنيفة رح وهو ان العمل بالمواضعة
هنا يصير قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع في الآخر فيفسد العقد بقوله والهزل باجد الالفين شرط لا طالب له
لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا غير واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا على ان
حمله حملا خفيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب والجواب عن قول ابي حنيفة رح ان الشرط في مسلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا واما
ان الاخضر القبض عطف على قوله فما لم يحتمل القبض اولا لكن لفظة اما غير واقعة موقعها لانه ذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعا وصوابه لم يقبل وما لا يحتمله ليكون عطفا على قوله فما يحتمله ومعنى عدم احتماله عدم جريان الفسخ والاقالة

الألوكة
www.alukah.net

فيه وهو على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال يثبت بلا شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا
او مقصودا فمنه مالا مال وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل
لقوله صلوة الله تعالى عليه ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان هذا الحديث يحتمل ان يكون لاثبات هذه الثلثة
فيه ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عيانا وصحة غيرها دلالة والهزل هاهنا دال بالسبب فلا يمنع الهزل انعقاد
ولان الحكم لا يعدو الى به وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي اي شرط الخيار والرؤية بالاقالة حتى لا يحتمل خيار الشرط
فاذا وجدت هذه الاسباب وجدت احكامها ولم يوثر الهازل فيها لانه بمنزلة خيار الشرط واما الطلاق
والعتاق المضاف نحو ان طلقتك غدا فلبس بعلة بل هو سبب محض والا لا يتعقيد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط و
المراد بالاسباب هاهنا العلل وسنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان
الهزل في قدر البدل اي المهر بان يذكر في العقد الثاني ويكون المهر الف فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر لازم
وهو المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالمهر ايضا عندنا خلافا كما في البيع واما عند
ابي حنيفة فيحتاج الى ان النكاح والبيع حيث يعتبرون النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس واشار
الى ذكر يقول والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة بجعل شرطا فاسدا فلم
يعلم بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط لا يفسده وذكر الهزل في البدل في البيع ولزكاة وصفا وتبعا
بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع والجهالة تفسد البيع بفساد او جهالته اوبدون
ذكر فيتدرج البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع لاظهار
شرف المحل وليس بمقصود وانما المقصود بثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على ان لم يحضرهما
او اختلفا في رواية محمد عن ابي حنيفة ان المهر الفين لما قلنا من ان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه
لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب لما ذكرنا فرجح هناك اي بالثمن وفي
ابي يوسف ان قبا ساعلى البيع وان كان الهزل في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف
درهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء على المواضعة فمهر المثل لازم
اجماعا لانه بمنزلة التزويج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى للفساد بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع
عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فان
فيه مرونة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن بخلاف النكاح فانه يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على
ان لم يحضرهما ثم اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد عن ابي حنيفة هو مهر المثل للفساد الاصل على روايته بطلان
المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر فكذا في المواضعة في جنس كما في المواضعة
في قدر المهر العلم بالمواضعة ممكن لكن ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في
الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم فيما سا على البيع وعندها

مهر المثل لازم بناء على ان اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه فلزم مهر المثل وسنه اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت
بدون الذكر كالخلع كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها
على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزل في الاصل والقدر
او الجنس في الاعراض اي في ان اتفق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف والاعراض
والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير
الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول المراة شرط للفرقة فلا
يحتمل الخيار كسائر الشروط كما اذا قال لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت
وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تختار المراة بعني ان رجعت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق
ولزم اختارت او لم ترجع حتى مضت فالطلاق واقع والمال لازم بمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع
بشرط الخيار على مذهبهما وكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا للمال
في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يوثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رح
يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشرط الفاسد كخلاف البيع ويتعلق
الطلاق بجميع البدن عند العمل بالمواضعة ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها واما تسليم الشفعة بطريق
الهزل فقبل طلب المواثبة وهو ان طلبها كما علم حتى يبطل بالتاخير يكون كالسكوت لانه لما استغل بالهزل عن طلب الشفعة
فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعد اي بعد طلب المواثبة التسليم بطلانه اي الهزل التسليم وحينئذ يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه اسقاط اصل العوض عن ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكالخيار والهزل عن الرضا
بالحكم فيبطل به التسليم فلو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا
يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان الاخبار
فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كان اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقولا
بان بينهما نكاحا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا لانه اي للاقرار اخبار معتمد صحة المخبر به اي بحق الحكم الذي صار
عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك لان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا الاقرار بهما هازلا
بخلاف الهزل بدليل الكذب كالاكراه واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا
بخلاف الهزل بالهذيان لانه ليس واعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناه لقوله تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض
ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاستهزاء بالله هازلا فيكفر لانه
انشاء لاحتمال حكمه الردة والتراخي ترجيحا لجانبه الا بان للاقرار الاصل في الامضاء هو التصديق والاعتقاد ومنها اي

الألوكة
www.alukah.net

من العوارض المكتسبة السفه وهو خفة يعتري الانسان فيحمله على العمل بخلاف موجب العقل
والسفه في اللغة الخفة وقال محمد الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع وهو واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل
وانما قال وهو لفظ التبذير وهو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد اصله مشروع وهو البر والاحسان الا
ان الاسراف حرام وعلى ظاهر تفسير محمد لا سلام يكون كل فاسق سفيها الا ان موجب العقل لزوم مخالفة الشرع للادلة الواضحة
على وجوب اتباعه والفرق بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض اقواله وافعاله بخلاف السفيه فانه
لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية ولا شيا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ اي اذا بلغ الصبي سفيها يمنع
عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اضافها اموالهم الى الاولياء لانهم المتصرفون فيها
القوامون عليها ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا اي مقيدا للمقبل لان المقيد يفيد في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا
اي عرفتم لهم صلاحا في العقل وحفظا للمال لا يتعلق سن الحدية عن مثله الا نادرا وهي خمس عشرة سنة لان اقل مدة
البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل الحمل ستة اشهر فيسقط حينئذ المنع فاقام ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو
ان يبلغ هذا المبلغ مقام الرشد فدفع اليه المال عامة يونس منه الرشد واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها بعد
البلوغ فعندهما الحجر والحجر منع نفاذ التصرفات القولية لاثر النظر واجب حقا لدينه واسلامه ولنظر له
له من جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن ولنراض عليها كالقتل
عمدا ولهذا جاز عفو الاسرة في الاثر عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص
والجناية ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيحجر والنظر واجب قياسا على منع المال فانه لا منع عنه ليبقى
ملكه ولا بزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه اتلافه بها وايضا صحة العبارة لاجل
النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا عليه بحيث دفعها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر واجب حقا
للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرعوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا
فلس له فيعتقها في الحال فانه ولكن احتيالا في الوصول المقصود لكنه سفه وجهة انه لا يملك فلسا فاذا عتق جارية
بالف دينار وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه يا بغير جان عندان يوسف والظاهر ان هذا البيع وهذا
التعليل بالنص فيحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع وعندابي حنيفة لا حجر للسفيه لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها
وتركنا للواجب صار واعيا على علم ومعرفة لانه خرج مخاطبا اذا الخطاب بالاهلية والاهلية بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا
فيه ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويجب في ديوان العباد ويصح عباراته لم يكن السفه سببا للنظر ولم يستحق النظر له
كمن قصر في حقوق الله تعالى لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من النظر حقا له فوكل النظر جائز لدينه لا واجب
كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب فان قلت في ترك الحجر ضرر بالمسلم وغير نفع لاحد
فيحجر الحجر بخلاف العفو عن القصاص فانه فيه نفع فاجاب عنه بقوله وانما يحجر الحجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن
ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه بالبهائم والعبارة والاهلية نعمة اصلية والبدو المتوقع نعمة زائدة

فياس الحجر على منع المال فان منع البدعي المال البطال نعمة زائدة والحاق المسفيه بالفقير خلاف الحجر فانه ابطال
نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها تمتاز الانسان من سائر الحيوانات ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة
والحاق له بالبهائم اذا كان الحجر اي حجر السفيه بطريق النظر له عندهما وهذا مخلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في
كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض والمكره فمن الاستيلاد يحمل كالمريض فانه ان ولدت جارية
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لقوة فيه النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه
محتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية بكر في ذلك
كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بعونة ولا تسعى هي ولا ولدها لاجل حاجة معتبرة على حق الغرماء ولو اشترى هذا
المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان مرتهنا فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره
فيثبت له الملك والقبض فاذا ملكه بالقبض فالزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في
هذا الحكم يلحق بالصبي ولا يجب في هذه الصورة ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له لان القن بالغرم كان الغرم بالغنم فاذا
لم يحجر على المحجور شيء لم يسلم اليه شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمطلوع
التصرف في ماله نظرا له عندهما انواع اما سبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي
بالحجر عند محمد لانه بمنزلة الصبي والمجنون والعته في ثبوت الحجر به نظير السفيه ويحجر القاضي عند ابي يوسف لانه
من الاهلية بقاء المكره والمضروب اهدار عبارة فلا بد من ترجيح لصدر الحاجة من القضاء واما سبب الدين بان
يخاف ان يجحد امواله والتلجئة من المواضعة المذكورة في اصل التصرف اذا فقد المال او في حبسه الا انها لا يكون الا سابقة
والهزل فيكون مقارنا بيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي انفاقا بينهما لانه
لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وانما بهم بالقضاء ولم يكن سببها متصل بقولهم فيحجر وهذا انما يكون في المال
الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما ان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الدين
فيبيع القاضي امواله عروضا او عقارا للماروي ان معاذا لما ركبته الديون فباع رسول الله صلعم ماله وقسمه بينهم بنسبة
الغرماء بالحصص فهذا ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر وهو خروج مريد اي خروج عزيمة لا لحاجة الوطن على قصد
مسيرة ثلثة ايام وليا ليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والاعتماد في الخروج ليس على عادة وهو لا ينافي الاهلية ولا الثبات
من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يقرب الصوم وبعضه
يضر واختلفوا في الصوم اي في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي له القصر رخصة حتى يكره الاتمام
مسنونا عنده والقصر اسقاط حتى يكون ظهر المسافر ومخره سواء لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وتكرير النكرة تعالب الثاني تاكيد الاول اذ ليس الثاني ليتغير بما سبق بل هو
لتكرير المعنى الا ترى ان غير الاول معنى والمعنى جمع الصلوة كقولهم ثوب واجاد ديلم والمكرر صفا صفا اي صفوفا مختلفة
والواحد الناقلة وهو ما يمكن فاعله ولا يلزم تاركه شرعا وما هو بمعناه يصدق على الركعتين الساقطتين وفيه

www.alukah.net

نظرا لانه لا يتم انه لا يتم تارك الركعتين اذا نوى الاتمام فانهما يكونان فرضا و يتم تاركها وتسمية الصدقة فانه صلح
سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة انما تكون للاغنياء لا لاستقاط التملك
ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة والتخيير انما يقع فيما يكون للعبد فيه يسير تحصل الكفاءة في
صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكل فلا قابلية في التخيير وانما ثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا انفصل السفر بسبب
الوجوب وهو الوقت فثبت القصر في الاداء اما اذا لم ينفصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر وان كان
السفر بالاختيار قبل اي حكم وافق والا فلفظ قبل يوهم ان هذا قول بعض اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل
له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز له الافطار وذكر الفرق في المريض وجب لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن
من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا افطر المسافر يقصر بشبهة السفر شبهة الكفاءة اذا قارن الافطار السفر
سبب للافطار اختيارا في الجملة واذا سافر الصائم المقيم لا يفطر خلافا لما اذا مرض الصائم المقيم لكن
انما يفطر الصائم المقيم اذا سافر لا كفاءة عليه واذا افطر ثم سافر لم يسقط الكفاءة لانه قد وجب بالافطار عن صوم واجب
من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض في ذكر اليوم الاخر المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم
لم يجب عليه فيه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه واحكام السفر تبنت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة
وان لم يتم السفر عليه وفي ما روي صلوا ترخصوا اي للسفر ترخص المسافر مجاوزتهم العمران وان كان القياس
ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى
الاقامة قبل الثلاثة اي ثلثة ايام بصح والا بان كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع
الاقامة لان الاول اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا اي نية الاقامة بعد الثلثة رفع للسفر والمنع اسهل
من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر في فصل النهي وقد استدل على عدم كون السفر المعصية من اسباب
الرخصة بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية وبجعل السفر في حق معدوما كالسكر بجعل معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وتابعها قوله ثم لو اضطر فبغى او عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فينبغي في غير هذه الحالة على اصل الحرمة واجاب عن الاول بقوله على ان المعصية منفصلة عنه اي عن السفر يوضح
كلامنا بدون الآخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية ولم كانت في المص فتلك معصية بلا سفر و
الرحل قد يرحل عن بلد ليستقبله غير وهم القوم الذين معهم احمال الميرة وذكر اسم الرجال والجمال الحاملة للميرة
ولم كان قد يستعمل كل منهما بدون الآخر فيقطع عليهم قافلة سفر متدوب وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر
بمعنى في غير وكل وصف لا ينافي مشروعية كالصلوة المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه لانه حدث
عن شرب وهو حرام فلا يثبت به الحكم الرخص المنوطة بزوال العقل واجاب عن الثاني بقوله وفوقه بغير باغ
ولا عاد ولا بد من تقدير فعل سيقت الآية له اي لمن اضطر فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا لها ولا اكل الميتة

تلذذا او قضاء للشهوة بل اكلها دفعا للضرورة ولا يتجاوز حد سد الرمق والنافي يستمر على عدم الرخصة بسفر
المعصية بقوله غير باغ ولا عاد وصل قوله غير باغ حال من ضمير اضطر وهو الخطاب وهو ان يفعل فعلا وغير قصد
تام كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان وهو لا يسقط عذر الرامي حتى انه
اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يوجب حد ولا قصاص لانه جزاء
كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لا جزاء
فعل وهذا لو اتلف رجلان عينا لآخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل
ويصلح الخطأ محققا لما هو صلة لم يقابل بالمال ووجبت بالفعل كالدية وانما قال دكل لان ما وجب بسبب الخطأ لا يكفر
الخطأ محققا فيه لانه ضمان مال وهو وجب الكفاءة اذا لم يتكفل الخطأ عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة
والعقوبة والمراد به الكفاءة ادعوا ان ما هو دائر جزاء قاصر وقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي له لعدم الاختيار فصار
كالنائم ولنا ان دوام العذر بالعقل بالا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واذا صار الاعمال عن سهو وغفلة بحيث
ان لا يعتبر ولا يوثق الانسان بها لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واخطأنا للاثر السهو والغفلة مرفوع لنص الانسان
فيكونان عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي مقام العقل من غير سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما اقامة للدليل
مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكمال الجوارح عند البلوغ لا يقع السهو
والغفلة الا نادرا لا يقام البلوغ مقام البقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لا يقام البلوغ مقام الرضا
فيبنى عليها اي على البقظة والرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درئها اي درء البقظة والرضا للاصل ان الامور
الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما
ذكر البقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي له فانه قال لو قام فاهم البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم
ولقام البلوغ مقام الرضا واجاب عن البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطأ وصدقة خصمه يكفر كالبيع المكره فينعقد
البيع لوجود الاختيار وصفا للامر جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وصفه اختياري وفسد لفوات الرضا ثم شرع
في القسم الثاني من العوارض المكتسبة واما الذي من غير من العوارض المكتسبة فالاكراه اما ملجئ بان يكون بفوت
النفس او العضو وهذا الاكراه الذي يفوت النفس او العضو معدم للرضا ومعدم للاختيار لظهر الاسناد مجعول
على حد حيوانه وذكر حمله على الاقرار على ما اكره فيفسد اختيارا ورهن البيع واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد
او ضرب وهذا معدم للرضا غير معدم للاختيار والاكراه سواء كان ملجئا ام لا ينافي الاهلية والخطاب لكن المكره
عليه اما فرض كالاكراه على شرب الخمر بالقتل او مباح كالاكراه على الافطار في رمضان او مرخص كالاكراه على
اجراء كلمة الكفر او حرام كالاكراه على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر في مرة ويأثم اخرى بناء على ان الاكراه لا ينافي الاهلية
والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه اي لظهر الاكراه حامل على اختيار الاهون واصل الشافعي له في كل اذا الاكراه بغير حق
ان كان عذرا منعا بان حمله الا قدام على الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل اي الحمل يمنع الرضا لعدم اختياره والعصمة

الألوكة
www.alukah.net

يقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضا الفاعل فان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل
الى الفاعل على الاكراه وهو المكره بكسر الراء يثبت الفعل له والا يمكن النسبة فيبطل الاقوال كلها ان
نسبه الافعال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الفاعل الاموال
التي اكره غيره على اتلافها لان نسبة الاتلاف الى الفاعل ممكن فيجعل آلة للفاعل ان الفاعل يمكنه
ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا جعل فاعله غيره بوعيد التلف كانه فعل بنفسه وان لم يكن
عذرا بان الاصل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لا يقطع الحكم من فعل الفاعل
فيجلد الزاني ويقتص القاتل مكرهين فان قلت الحاكم يقطع الحكم من فعل الفاعل بكون الفاعل
هو القاتل فيجب ان لا يقتص مطلوبه هو بقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي
فاجاب عنه بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبب صوابه ان يقول وانما يقتص الحامل ايضا فان
كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل ايضا فيصح اسلام الحربي ويبع
المديون ماله لقضاء الدين مكرهين ويصح طلاق المولي بضم الميم من الايلاء بعد المدة اي بعد
مضي من الايلاء بالاكراه لانه يتحقق التفريق بعد مضي المدة كمراوءة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن فئ
كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة باطل فلا يقع الطلاق ايضا صح اسلام الذمي به اي بالاكراه لان الاكراه
على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرانه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عندنا اي عند
الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر وقال الامام محي السنة
رضي الله عنه الاكراه ان يخوفه بعقوبة بمال من يد نه ولا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق
ما خوف به فيدخل فيه القتل والضرب والجرح وقطع العضو وتطويل السجن الاذهاب المال
واتلاف المال ونحو ذلك واصل المقرر عندنا حسبما ذكره واصحابنا ان الاكراه الملجئ الذي افسد
الاختيار فان عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار
الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون
الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان اختلفا ذكرا لكونه آلة له ينسب الفعل الى الحامل والا لا يختل
كونه آلة له يبقى الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تختلف ذكرا لكون الفاعل آلة للحامل
لما ذكرنا قبل فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق يقع
لانها اي لان الاقوال التي لا ينفسخ يقع مع الهزل ومع الاكراه بناء في الاختيار اي اختيار الحكم والرضا
كان اختيارا للمباشرة والرضا وبها يتم فيه لكان الاولين منتفيان عنه ويقع مع خيار الشرط
وهو بناء في الاختيار اي اختيار الحكم اصلا وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار
في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه لان المعدوم من كل وجه فاسقاء شد ابطا

كان المفاد في الاكراه افعل فهو في القبول اولى والعفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان ينفذ الاقوال التي لا ينفسخ
بالاكراه وهو يفسد لا اختيارا اولى قال المصنف فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به
خوفوجودهما في الاكراه مع فسادهما اولى هذا ما قالوا ولكن لا يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصلان في الهزل
بدون الفساد لما مر في الاكراه فلا رضا فالسبب اصلا واختيار السبب موصول مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل
الوقوع في الاكراه انتهى وفيه نظر لان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الدين في الاكراه
اقوى من دين الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في الاحكام ونفاذ التصرفات
والرضا قد يكون وقد لا يكون والفاسد يفسد الاختيار عند لانه يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا
يحتمل خلاف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق بان اكره امرأته بوعيد تلف او حبس على ان يقبل
من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذكره عنه وعلى موجبه يقع الطلاق بلا مال لانه اي لان الاكراه يعدم
الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوصل فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما في خلع
الصغير وفانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها واما بشرط ارضاء الاكراه يقول بمال لانه لو كان على تطليق
امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع وليزمها المال لانها التزمت طائعة باداء سلم لها من البينونة
بخلاف الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن سوقف الطلاق على التزام المرأة والرضا به
فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال لما عندي حينئذ فلان الرضا بالسبب ثابت بالهزل
دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في حانها
اي اذا خالعها بشرط الخيار لها بتوقف الطلاق على قبولها المال واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع غير
في صفة ومعاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيصح بدل الخلع ويقع الطلاق ولم يتوقف
على الرضا لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار وانما كانت
الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد وينعقد اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في
محلها واما الفساد فلفقد الرضا شرط النفاذ وفلو اختار النفوذ بعد زوال الاكراه صح كلامه وحالته صح لزوال المعنى
المفسد والاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وعينه هنا كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لعدم الرضا
في النوعين وكذا الاقارير كلها من المالية وغيرها يصدر بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو
الاكراه وعدم الرضا فانه دليل على الكذب وهو عدم المخبر به والاقرار ضرب من الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق
باعتبار رجحان الصدق اي وهو المخبر به ومع تحقق الدليل على الكذب لم يثبت الحقوق والافعال منها ما
لا يحتمل ذلك اي كفر الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتص على الفاعل حتى لا يوضع الى الحامل شيء من الاحكام
المتعلقة بهما من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما
يتعلق بهما من حيث انها اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقيه خلاف فقيل الضمان على الفاعل وقيل على

الألوكة
www.alukah.net

الحامل ومنها ما لا يحتمل كفعل الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة للحامل تبدل محل الجناية يقتص عليه
اى على الفاعل ايضا ولا يتعلق بالحامل لان تبدل المحل اى محل الجناية مخالفة الحامل لانه انما حمله على الجناية
فى ذلك المحل وفيها اى فى مخالفة المحل يبطل الاكراه فلانه عبان عن حمل الغير على ما يريد الحامل وبرضاه على
خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها والى هنا لا يزال تبدل محل الجناية
وقد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم اى المحرم الحرم على قتل الصيد قتله تقصيرا
على الفاعل لانه اى نقص الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اى على احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له يصير الفعل
احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن اتيانا بما اكره عليه فلم يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثانى وهو ما يكون
تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله وكاكراه غيره على البيع والتسليم ولو جعل الفاعل آلة لبيع
تسليم المغصوب اى لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل بكفه فتفرق فى ملك
الغير على سبيل الاستيلاء وتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لا عقدا والبيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك
والاعتاق والنكاح لا يحتمل ذكر اى كونه الفاعل الحامل لانه من الاقوال لكن الافعال فعل حكمه اى يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل فانه اذا اكره غيره على اعتاق عبده فالاعتاق وجد حسا انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل
اذ لا يحتمل كونه الفاعل آلة فيصح العتق من الفاعل لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه فعل ينسب الى الحامل ويجعل
آلة فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد يوسر او معسر ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل
وان لم يلزم منه اى من جعله آلة التبديل اى تبديل محل الجناية بجعل آلة كما تلف المال والنفس فبصير الحامل كانه
ضربه عليه فاتلفه الفاعل من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لانقطاع من الفاعل فتجب الجناية بحق
ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب عليه اى على الحامل فقط فان كان عمدا انقض الحامل فقط عند
ابى حنيفة ومحمد رح لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة فهو بمنزلة الآلة لا اختيار
له كالسيف فى يد القاتل وعند ابى يوسف رح القصاص على الفاعل والواجب الدية على الحامل فى ماله ثلث سنين
لان القصاص انما يجب اثر جناية تامة وقد عدمت فى كل منهما وعند زفر رح القصاص على الفاعل لانه قتله عمدا
ولكن فى لزوم لا يمكن جعله اى جعل الفاعل آلة لانه اكرهه بالجناية على وجه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية ولا
يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية تحكم على
دين الحامل وهو لازم بامر الفاعل بزعمه فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة قيامت كل منهما على الحامل والفاعل
اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلان طاعته المخلوق فى معصية الخالق واثاره نفسه
على من يوسله وما فرغ من حكم الافعال المكره عليها فى انها حتى تتعلق والى من ينسب شرع فى بيان حكم الاقدام
عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاحناف بقوله والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها

الرخصة كالقتل والجرح والزنا اى زنا الرجل بالمرأة لان الزنا حقيقة هو الرجل واما
المرأة فتمكنه من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة لان فى تنويل الرخصة خوف الهلاك
ومعنى اى القاتل والمقتول عند الكرسوا فلا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير
اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يد بالقتل لم يحل له
لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ فى فوات النفس فوات اليد من غير عكس ولا
كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما
فى الاكراه على القتل لان طرف المؤمن فى الحرمة بمنزلة نفسه فى حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع
طرف الغير ليأكله والزنا قتل معنى لان منه نسب له بمنزلة الميت ولانه لا يجب النفقة لولد
الزنا على الزانى لعدم النسب وعلى المرأة لعجزها عن ذلك فيصير الولد فان اكره على الزنا لا يحل
الزنا وحرمته تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يعنى اى يبيح المحرمات التى تحتمل
السقوط لان الاستثناء من الحرمة وحل وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
لمعنى لا يثبت الحرمة فيها فبقى اباحة الاصل ضرورة كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه والاكراه الملجئ كخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وانما خص
الاضطرار بالمخمصة لكى يثبت فى الاكراه ايضا بدلالة النص لما فيه من خوف فوت
النفس حتى اذا امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان كان عالما بسقوط الحرمة
وان لم يعلم فعليه ان لا يكفر اثما كذا فى المبسوط لان غير الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم
الضرورة لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد وحرمته
لا تسقط اى لا يحل متعلقا اصلا لكن يحتمل الرخصة فى فعله مع بقاء حرمته وهى اتما
فى حقوق الله تعالى فلا يحتمل السقوط كما جاز كلمة الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام
لا يسقط حرمته وملؤه ان الايمان فان الايمان الذى هو من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط
ابدا وقد كان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة موبدة واجبا كلمة الكفر كفر صورة اذ
الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط
اطمينان القلب بالايمان كقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واتما فى حقوقه
التى تحتمل السقوط عزيمة بالجملة بالاعذار كالعبادات مثل الصلوة فان الاكراه على ترك الصلوة
اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة تركها ممن هو اهل للوجوب موبدة لا تسقط
بحال لكن الصلوة حق من حقوقه تحتمل السقوط فى الجملة بعذر وكذا الصوم والحج وغيرها
من العبادات فيرخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار شهيدا وقد مر فى فصل الرخصة

الشبكة الألوكة www.alukah.net

وزنا المرأة من هذا القسم اي من قسم الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب
اذ لا نسب من المرأة فلا يكون عنزلة قتل النفس بخلاف زناه اي زنا الرجل فانه عنزلة قتل النفس لانه قطع
النسب قال المصنف فان حرمتا الزنا عليها حق الله تعالى فيه تسامح لان حقوق الله تعالى تعابر الحرمة ومتعلقا زنا
فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله هو الايمان والحرام ترك الصلوة وحق الله هو الصلوة والحصنة والزنا
حق الله وتركها حرام لا تسقط ابدا ولكن تحتمل الرخصة وما رخص زناها بالاكراه بالملجئ لاحد المرأة بالزنا بالاكراه
بغير الملجئ للشبهة اي لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ وحد لواي الرجل في زناه بغير الملجئ لانه لا يرخص
زناه بالملجئ فيجز لعدم الشبهة نعم لا حد الرجل في الملكره بالملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند
خطر الاكراه لانه كان ممتنعا الى حين فوت النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لا كل لا قضاء للشهوة
وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالمحلة المركبة في الرجال وانما في حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمة هي في حقوق العباد لاعصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة
بتركه العصمة وحكمه حكم اخوية في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم لكن حرمة
اتلاف مال المسلم لا تسقط حال لا تظلم وحرمة الظلم مؤبدة وانما رخص فيها لان حرمة النفس فوق حرمة
المال لانه مهان مبتذل وربما يحمله صاحبه صيانة لنفس الغير او لطرفه والمراد باخويه حرمة لا تحتمل
السقوط وحرمة تحتمل السقوط وفيه تسامح لان احتمال السقوط وعدمه في المشتبهين
السابقين انما يوصف الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك لان
حرمة الايمان والصلوة لا تسقط اصلا لكن نفس
الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالعذر بخلاف
الايمان وحجر على من اكره غيره على اتلاف
مال المسلم ضمان ما تلف لان
المال معصوم حقا
لصاحبه ولا
تسقط حال
ثم نعود

صحه ومالكه ويسر لعمور
عفى الله عنهما

وقع الفراغ من تحريره الكتاب
الرئيف الموسوم بش النفيح
المنسوب الى جذاذ الطيوب
عبد الله بن محمد الحسيني في شهر
شعبان بوم السبت وقت العصر
سنه وتسعين وتسعمائه

احرزت هذه النكاز
رحمه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

Hacı Beşir Ağa
197

شبكة الألوكة
www.alukah.net