I

نلويج Yoda (285)

سلطنة كاجهة بلدح عمل كالمس
فيه قبر زكريا ويحيى عليها السلام فاهرب

س
٢١

الكسائي والفراء ... والقصر سيبويه حكى ان الرشيد سال اليزيدي والكسائي
عن قصر الفراء ومده فقال الكسائي مقصور لا غير وقال اليزيدي يقصر ويمد فقال
الكسائي من اين لك هذا فقال من المثل السائر لا تغتر بالحرة عام حجها
ولا بالامة عام شرائها فقال الكسائي ما ظننت احدا يجهل مثل هذا فقال اليزيدي
ما ظننت احدا يفتري بين يدي امير المومنين وقال ابن الانباري في الترجمة اليزيدي
ابو محمد يحيى بن المغيرة المقري صاحب ابي عمرو بن العلا البصري وانما قيل له اليزيدي
لانه صحب يزيد بن منصور خال المهدي يؤدب ولده فنسب اليه ثم اتصل بالرشيد
فجعله مؤدب المامون وكان الكسائي مؤدب اخيه الامين ويحكى ان اليزيدي تكلم
مع الكسائي بين يدي الرشيد فظهر كلامه على كلام الكسائي فرمى بقلنسوته فرحا
بالغلبة فقال الرشيد الادب الكسائي مع الطاعة احب الينا من غلبتك مع سوء
ادبك

II

انتقل الى ملك الفقير اسعد
ابراهيم القاضي الشيروي
عفي عنه

من كتب ... مولانا ... بن يعقوب
[illegible]

فان قلت اى فرق بين الكناية والتعريض قلت الكناية ان تذكر الشيء
بغير لفظه الموضوع له والتعريض ان تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره
كما يقال المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم
ولذلك قالوا
كشاف

[illegible] قول الناس فيما ملكته
[illegible]

[illegible] نقش ... [illegible]
نیست عیدی را ... [illegible] ... را دوست
... [illegible] ... النبی ... بیت
... [illegible] ... تعالی الله ... [illegible]
... عنوان ... [illegible] ... روز ... [illegible]
حاصل مضمون او ... [illegible]

هر کس حافظ سخن روز و شب
عاقبت روزی بیابد کام را

دیدنت دشوار و نادیدن ازان دشوارتر
چون تأمل ... [illegible] ... دشوار خوش

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ

Kısmı	Yeni Cami
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	311
Tasnif No.	297.4

قرة العین من آن میوه دل یادش باد
که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد

311

311

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش
هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل
تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

سر تسلیم من و خشت در میکده ها
مدعی گر نکند فهم سخن گو سر و خشت

نه من از پرده تقوی بدر افتادم و بس
پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت

باغ فردوس لطیفست ولیکن زنهار
تو غنیمت شمر این سایه بید و لب کشت

حافظا روز اجل گر بکف آری جامی
یکسر از کوی خرابات برندت به بهشت

... IYE B. KÜTÜPHANE ...
311

یا ودود
یا مجید
یا رقیب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى متلاطمة امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لبساط الحجة مجولا وطهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على آله الذين اقتفوا بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصموا فيه بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنموا في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول الناهج في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع فحول العقول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام كرائم عقول الفحول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف

واف

كامل عن خزائن كل منتخب كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها ونهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها

نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق وسلك على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مسها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولو الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار لا كاشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجاوزي بما وراء النهر الكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوفية الى المطالب لديه معترضين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطالما بقي بعد بحجب الالفاظ مستورة وفرائده في خيام الاستتار مقصورة تزدحم حواليها همم مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعنة سابقة الاعراق فامرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل حصائد الفكر في ظما الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وبازغا علالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول

حتى التوقيف على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واطلعت على وجوه حل
قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح
الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده و
وتقرير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اتى فيه المصنف ببسط الكلام
وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تتشنف لورودها
اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوضيحات
وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتنبيهات يطرب عند سماعها الثكلان
فحولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية
على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيجد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه
انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يكشف القناع عن حقايقه
الا الاوحدي من علماء العربية ولا ينبه لاهل الاطلاع على دقائقه الا البارع في
اصول المذهب مع بضاعة في صناعة التوجيه والتهذيب واحاطة لقوانين
الاكتساب والتحصيل واسئل [illegible] سبحانه ولي الاعانة والتأييد وفي الملتجى بالاجابة
الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم

قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب
حامدا اي ناطقا بما يدل على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو
الحمد لله واحمد الله تشويقا بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو
اجذم فحاول ان يجعل الحمد عند الابتداء بحاله عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه
قدم التسمية اقتفاء بالنص فتعارضا ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء
بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الاخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالاخر بالاضافة

3

الى ما سواه فعملا بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف
لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل بقول
لئلا قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المؤرخة عند المص صار فبعد ذلك
وقفا على النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واقفا
تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله
يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه
التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله مع كثرتها ترجع الى الايجاد
والابقاء اولا والايجاد والابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة
بالتحميد حيث تشير بالفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء
اولا وفي السبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث [illegible]
لقوله تعالى له الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كمال
ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه
التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر
دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء
في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عاطفا
حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصدر من
الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله توجب
الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ
في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف عنان الثناء من جميع الجهات
الى الحق تعالى ويتوسل عالما بانه المستحق للثناء وصف فان قلت من شرط الحال المقارنة
للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت [illegible]

حاصل السؤال ان العامل في الظرف اعني بسم الله وهو معنى
الابتداء المتعلق بالتسمية [illegible] الاحوال المذكورة فيفوت
المقارنة [illegible]

صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي
يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث وبهذا يتناول المتبرك بالتسمية و
والحمد والصلوة فان قلت على الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا وعازما
عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل من قبيل
المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع **قوله وعلى**
افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام
وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه افضل التحيات المؤثرة
تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون
خيل تجمع للسباق من كل اوب لتنعيم المضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي
هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي
الى الصلوة على النبي عم وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم الاخفى حسن
ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية و
والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة
لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية
واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاول والاولى وايلى كالفضلى والافضل
فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى
ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة
صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا
العام **قوله** سعد جد الهمام اذ لجة البحث وابواب **قوله** وفقني الله التوفيق
جعل الاسباب موافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين معنى التشريف
والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وقض من

وقصدت ختم الكتاب فتحته والغض الكثر بالتوثيق واختمت الكتاب بلغف
ي الختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام
بمنزلة الشيء المختوم الذي لا تطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل
عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة
فض الختام **قوله** مواسسته على قواعد المعقول اي مبنية على الوضوع والشرائط
المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود
قوله وترتيب انيق اي حسن معجب يزيده بعض ما تصرف فيه من التقديم
والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب
لم يبلغ الى مثله سبوق العالمين الى المعالي **قوله** لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد
محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول اي هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل
فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر
وتحديد البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميته هذا الكتاب جوابه
لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت
الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعدها للتسمية الكتاب بالتوضيح فما
وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات
التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح
سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غرائب
واقتبس لطيف اي بالضمير قبل الذكر دلالة على حضوره كذا الشرح في قلب المؤمن
سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان ذاته متعين لتوجه المحامد
اليه لا يحتاج الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال
ومنه العطايا والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون

مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتقدس بتخصيص عطف طلب رضاه ولا يلتفت
الى ما سواه لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ
لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان
او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزأ من الكتاب وعلى كل
تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا
وجعله مستعيرا للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق
بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي
ولاعتبار رجحان اللفظ والمعنى يجوز وضعه التذكير والتانيث قال الله تع كانهم اعجاز
نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية
اي منتنة كلك الاصطلاح تم الكلم على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم
انه جمع كلمة وليس على حقيقته وتمثيله الى ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا
مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع
كسبب وركب فيغير قول الكلم ان كان جمعا جاز الا ان فهو الصواب وان كان بالواو
من نجح منه ما حسن من الكلم بيانا لعلما قال النبي عم هو سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن
فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صلح جمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما بين
من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو مناسب
للتعميم والتحيات جمع تحية بمعنى الحمد وهو فعل ينبئ الحمد من نعمة او غيرها بالثناء
التعظيم باللسان والشكر مقابل النعمة بالاطوار بتعظيم المنعم قولا وعملا او
اعتقادا فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلام بها انسب والتنبيه لتعميم
شرع على الماء ومن مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين

اي الطهر والنقي وحاصله ان طريقة المحمود الثابتة من النبي صلعم جعلها على طريق الا
المكلف بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة
والرضوان ثم بهذا الطريق اثبت لقبول العباد ثم القول هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار
الغفران ريح الصبا التي هي روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا
ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم
ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا
فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم تنزل مطرا تنمو له الاشجار والعقول
الكامن المصادر الشامخ علم يسمو النبات والنما الزيادة والارتفاع يسمى يسمو سموا
وصفه النمو الزيادة وانظار الطبيعة على تناسب طبيعتهم في وصف المحامد كما ذكر
تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فانه
الى محامد كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل هو
الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان
كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره
ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تبجيله من اعتقاد اتصافه بصفات
الكمال والتنزه عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل
لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه
لما كان الحمد ناميا الى الله و[illegible] بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل
هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث
فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان الشجر التي هي المحامد اصلها ثابت هو الاعتقاد
الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعها نام الى السماء مقبول عند الله
هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى

الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع
المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق للجار ببعض الثنوا اشارة الى عظم امر العلم الذي
وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة
بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجتين وهى سيان الاصول
ما يتبين من علم علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تشييدها واصلاحها بكونها على
وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه و
معانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة
لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد او بالشريعة نظام الدنيا و
وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفيع درجات العلى ونيل الثواب في دار الجزاء
فان التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية
وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل
عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك
قانون الاسلام قوله بنى على اربعة اركان بمنزلة البناء في الجانب السابق تشبيه الاحكام
بقصور مشيدة ان الملتجى اليها يامن من حوادث عدوى الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى
كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية تزيد على كثرتها الى اربعة اركان هى اركان
قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب
ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم
العلم على مسالك المعتبرين الى القايسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله فاعتبروا
يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به
على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت
ترتيب الشارع يقتضي تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة

ولاخفاء في تقديمه وانما تؤخر حيث تؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب
اشارة الى انه كما يشتمل القصص على ما هو غاية في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في
الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام
يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء
ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار
مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من
ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين
في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم بامرائه فكما ان
الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك
العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف
هواه وعكس متمناه قوله بكبح عنان ذهنهم يقال كبحت الدابة اذا جذبتها اليك
باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع
متعد الى مفعولين يقال اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه
بفي تسامحا او تضمينا بمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع
عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة
ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع
عدول لان المعاني كالتي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي معهودة لهم
والا صطلام المستفاد منهم وليست نتائج افكار المتفكرين بل اصطلام الملك الحق المبين
فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق يستخرجون
احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة فتحمل النصوص بمنزلة العروس على
المنصة قوله وفصل الخطاب اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل

او خطابه المقصود الذي يتبينهم من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفضل مصدر بمعنى
الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيهاً على عظم امره وفخامة قدره
اذ الفصل ضرب من قول وفصل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المجمع عليه اكثر الاحكام
المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما اقام رايات الدين مرتفعة عالية باجماع
المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع
لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة
وفاتوه هم كنوز اي مدفونون من كنزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة
والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الحركة لصعوبة التوصل بها الى فهم
المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى بالى
فاصل الكلام مرموزاً الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض منصوباً
والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها بطرفه فداوم
الى النكت الخفية والنتائج اشارات الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه و
واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين والملاحظة بالغين مؤخر العين والتنقيح التهذيب
يقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر
في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا بد في تعريف ما بان في اصول فخر الاسلام
زوائد يجب حذفها ومشتبهات يجب حفظها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنياً على قواعد
المعقول بان يراعي في التوضيحات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التنقيح علوم
تناظر الاقسام العديدة كما لم يلتفت اليه المشايخ قوله موجزاً اي في ذلك المتن
الموصوف بما كتبناه وكذا الضمير بالذي يأتي بعد ذلك قوله الايجاز في الكلام ان يؤدي
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تخفيف المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم
ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من

المعجزة بجعلنه عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل
انه بنظمه وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف
الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله انما هو بهذا الطرف وهو كونه في
غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام
كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن
دقته ولطفه خفيه وهو ايضا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب
السحر بلفظ الجمع وعرف الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعرف الكوز كالشفة
التي توخذ منه اصح وفي اقرانه من الهدب تخصيصها بالاعجاز الذي هو اقوى من السحر
وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر وسحره ايضا بمعنى خدعه وكذلك
مما لخفيه ولطفه الكلام ونادرة المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه شبهت
بالسحر والاعجاز وفيه ههنا بحثان الاول ان كون طرف نادرة المعنى ابلغ من جميع ما عداه
من الطرف المحقق الموصوف غير لازم في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان
بمثله ومجرد الطرف المحقق والموهوم حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان البشر قادر
على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا لانه ليس في اقوال البلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف
الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثلها معجز على
ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وحينئذ يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف
الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه ولكن الجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله
ومعنى كونه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تحقيقا وتقديرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله
وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار
انه صنف من الكلام هو ابلغ مما عداه بحيث انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف
سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصوات الحقيقة الكاشف من مشاعل [illegible]

وقسمه لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون
البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا
الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وهو مذيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم
عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه
لان غرض الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات
المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند
الطالب وبموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحينئذ تشوقت نفس السامع الى
التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول الفقه اقول اغناء للسامع عن
السؤال او فراغ لبيانه اصول الفقه فاتى به ثم اشرع في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا
الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف فقدم بعضهم التعريف اللقبي
نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب
والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه متقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف
اللقبي فان قدم تعريفه امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تعريفه ثانيا في اللقبي وثانيا في الاضافي كما في اصول
ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جملة وعند قصد المعنى اللقبي
مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال ثم الان
يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول
الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك
مدح قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول
والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة

مفردات العلم المركب ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة
ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا لها للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في
معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف فمعنى دليل المسئلة ما يختص
بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند فالاصول
جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا
من حيث ابتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في
تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل في الاصطلاح العرفي الى معان مثل
الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص
الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف
على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحتها كذلك يشمل
العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي
يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند
العلم ومبناه الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة
الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للدليل وغيره فان قلت الابتناء اللغوي اضافة بين شيئين
وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وفيه بحث مثل
ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو
المعتبر في العرف من ابتناء السقف على الجدار اعني كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك
بالحس وقد يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدرج في العقلي بتفسيره والحق
ان ترتب الحكم على دليله يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء
المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على
المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي اذا كان لماهية

ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاول الماهية الحقيقية اي الثابتة
في نفس الامر ولابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية
الاعتبارية اي الثابتة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما
من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف بناء الغير
والفعل الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة
الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل
بالمركبة من عدة امور لانها اي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال
لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا عهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع
بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء
او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية المسمى بالاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف
حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالوضعيات او بالمركب منهما
وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع
الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولك الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا كقولك الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق
لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات و
حقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي التنبيه كما ان
تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي التنبيه قلت في العدول عن ظاهر العبارة تنبيه الى ان
التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها مفهوم مسمى الاسم ومن حيث انها ثابتة في نفس الامر
وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي التنبيه لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل
البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد
تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي التنبيه

لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة
ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا اصرحوا بانه قد
يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده
ينقلب حقيقيا مثاله تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف
اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط كل التعريف
اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا
كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود
وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذ بعضهم من عكس الطرد
بحسب متفاهم العرف وهو صدق المحدود موضع عامع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان
ضاحك وبالعكس كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان
انسانا فلهذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لغويا لان كل ما
صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على
الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من عكس النقيض في عرف
بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون
الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين
ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير
عليه او احتياج الغير اليه ولهذا دخل في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد منعقد
له اسميا كان او غيره في الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل
محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون
وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية

لذو والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية
كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآت النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة
للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا
السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه
اصل فلا يكون التعريف مطردا اما ثانيا فلانا لا نسلم وجوب الاطراد امنع اشتراط الطرد
في مطلق التعريف لاسيما الاعم فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من
مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم حيث لا يفيد الامتياز
الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تعريف الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى
بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه
والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه
ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان
الاصالة والتبعية حيث بين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا
الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل مع ان ابتناء الفكر عليها ليس
حسيا وهو ظ ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتب الحكم على دليله توقف والفقه
لغة المضاف [illegible] معقولا ومرتفعا والمضاف اليه تعريفه ضرورة تشريف اصحابه ودونوا
الاول من ذكر [illegible] تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويحتمل ان يريد بالنفس
نفسه لان [illegible] الاحكام متعلق باعمال البدن [illegible] يريد النفس الانسانية [illegible]
وجوه الخطاب وانما البدن آلة [illegible] بادراك الجزئيات عن [illegible] والعبد الاض
ثم الاولى على اصلا ولا اصطلاحا [illegible] قوله ما لها وما عليها ما تنتفع به النفس
للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالآخرة احترازا عما تنتفع به او تتضرر في الدنيا من اللذات
والآلام والمشهور [illegible] ان العجم من العلوم الدينية فذكر على هذا التوزيع لكشف

معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع الاقسام فان ما يأتي به
المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله
وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى مع المنع عن الترك فواجب وبدونه مندوب
وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي فحرام وبدليل ظني فمكروه كراهة التحريم
وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب [illegible]
المعروف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام
وهذا لا يصح على رايهما وهو ان يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام
وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب
تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله
بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه
تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل
اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما يأتي به
المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك
مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعل الطاعة وطرف تركه عدم الطاعة والامور المذكورة
من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد
يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب
وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان
ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام
اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا
قال الواجب [illegible] فيما يثاب على فعله يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل

المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا لنحو قدر لا يعاقب لعفو او شفاعة
او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الثاني ففيه مباحث الاول انه جعل ترك
الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه
فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام
لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند هيجان الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد
بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الاطلاق الخاص لنفي الوجوب
وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الاطلاق العام لنفي الحرمة فان قلت اذا اريد
بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا
ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة
التخصيص بقوله فيما يجب عليهما الثالث ان ما يحرم عليهما في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل
ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولو
التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الغرض من ذلك تصور الصلاة وغيرها ولو عن التصديق
بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب
وذاك حرام والى هذا اشار بقوله كوجوب الايمان فالاحكام الوجدانية نحو الوجوب في نحو الادراك
بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات نحو وجوب الصلاة بالاركان
ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا
البعض المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني
المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي

الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق
العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية
عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم
المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم
بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بجميع الاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام
الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع
والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم النبي وعلم جبرائيل عليهما السلام
والرسول اصليهم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية ثم ان اريد بالحكم
الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح
الاصول على خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم
والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والاول لكان ذكر
الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها
تصور وان هذا اشار المص بقوله لخروج التصورات وبقي التصديقات فيكون الفقه عبارة
عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية
التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوز ان
يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في بيان فوائد القيود وتفسير قوله مراد
القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام
منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف
عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان

بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء
من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية
بمعنى التوقف على الشرع انتهى وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم
عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد
بالشرع خطاب الله او شريعة النبي عم والتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله
وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان
والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد
ولا متوقف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لا وجوب الا بالسمع
ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد
بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا لا يصح على التقدير الثاني الا اذا كان الحكم
المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام يجيء قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها
متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية
وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم اي الاحكام او الحاصل
من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل
ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى
قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة
بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من
الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة
قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط
كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط
احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية

وقد يقرف بحصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذكر الدليل يكون العلم ماخوذا
عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا فكانه لو شم فذكر الاستدلال للتصريح
بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات
ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين توقف للحكم
الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه توقف
له وان الشرعي عند زايد على خطاب الله وان كونه توقيفا للحكم الشرعي انما هو الى بعض الاشاعرة
كل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب
وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يتصف في الازل خطابا فسر الخطاب
بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومعنى تعلقه بافعال
المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والقولهم حكم اصلا او لا خطاب الله المتعلق بخالق
فيرد نقضا بخواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وحرج خطاب الله المتعلق
باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا افعال اضافة الخطاب
الى الله يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عم واولى الامر والسيد فخطابهم
ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على
هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم
والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف
قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قوله بالاقتضاء او التخيير فان
تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او
التخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع
عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم

او بنزونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد
الحيثية مراد والمعنى خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق
الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظ قوله وزاد البعض
اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث
لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث
كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد
فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب
الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل في تغيير الخطاب الوضعي
ذكرا لما نفيه واجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف به التعلق وعن
تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثيره في ثبوته بل معناه كونه
امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات ويجوز ان يكون الحادث
امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان
نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث
فالتزم بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع
اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نعلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح
غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نعلم خروجها عن الحد فان مرادنا
من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك
وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى
مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب
والشروط والموانع وذهب المص الى انه لا حاجة الى زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي
فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي

لانها

لانهما مفهومان متغايران وان لزم احدهما الاخر في بعض الصور وانت خبير بانه لا توجه لهذا
الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام
الخطاب حكما دون البعض وكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا
فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في
تغاير مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله لان المفهوم من الخطاب الوضعي
التعلق بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا
ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الشرع اه اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير
من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الشرع فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم
الشرعي عند البعض والاطلاق للعهد من الاشاعرة وان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المص اذا
كان هذا تعريفا للحكم الشرعي فيخرج الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا [illegible]
ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فيخرج الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع
والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم
توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اه على تقدير ان يكون خطاب الشرع اه تعريفا للحكم
الشرعي يصير الحد دائرا الى آخره لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا
لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان
قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلت يخرج بقيد العملية
قوله والفقهاء يطلقونه يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب
من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر واريد الحكم على المفعول اعني
المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراض على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول
ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما
مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا ما اورده في كتب
الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انا اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة

العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه
على الوجوب والحرمة شايع الثالث ان الحكم نفس خطاب الشرع فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس
للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا
واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك
تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم
كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى
ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها
بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي وترد المعارضة
بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال
الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مرتب عليه فهذا السؤال لا يندفع عن مذهب
من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق
من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بالمال وذمته لا مدخل له في تعريف الحكم وان
ابتغم العباد مقام المكلفين لا تنقض التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد والسبب من الاحكام
الشرعية لان كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص
قصليا او تاركا للصلوة ومع جواز البيع وصحته ومع كون صلوته مندوبة ان الولي مأمور بان
يحرضه على الصلوة ويأمره بها القول عدم فرضه بالصلوة وهم انما يجيبوا الثالث ان التعريف
غير مانع والحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الشرع فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى
عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب
الشرع معرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب
مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح
الخامس انه لما تقرر في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وحينئذ فالنظر اعتبار يشعر
اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العمليات في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل

قوله وليس للفعل منه صفة ثبوتية الا دفع ما قالوا ان الوجوب والحرمة وغيرهما
صفات فعل المكلف ورد عليه انه ان اراد بقوله وليس للفعل منه صفة اعم من
الحقيقي والاعتباري فقوله لتعلقه بالمعدوم لا يدل عليه لانه يجوز ان يكون للمعدوم ما
صفات اعتبارية وان اراد الصفة الحقيقية كما صرح به المحققون من شراح المختصر
الحاجبي فالدليل المذكور وارد على المدعى الا ان المعتزلة لم يريدوا الصفات الحقيقية
حتى يكون القول وافعاله [illegible] الصفات الاعتبارية [illegible] لا لكن
منه رحمه

قوله قيد خرج الاقتضاء الضمني هذا على راى من عمم الاقتضاء والتخيير لادراج الحكم الوضعي واما على راى من حملها على الصريح وزاد قيد الوضعي لادراجه فالذي يمكن ادراجه كون الامور المذكورة حجة احكام الوضعي فان الشارع جعل كلام السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكونه حجة بوضع الشارع قوله لانا نقول فخرج لاحاجة بقيد العملية حيث ان المراد بالعمل ... وجوب العمل بمقتضاها اما وجوب ... والاتباع بموجبها او وجوب الاعتقاد بها والعمل بموجبها اعم من عمل القلب والجوارح ... الاولى لا تقتضى العمل بالجوارح البتة فخرج بقيد العملية لان المراد بها ما يتعلق بالجوارح خاصة وبهذا يظهر ان التقييد بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى الثلثة ... بالجوارح مثل جواز الاجماع ووجوب العمل ... وبه علية قوله ويمكن ان يقال على ان الظاهر ان جواز الاجماع حجة كما في جواز البيع وقد سبق منه ان الصحة ليست حكما شرعيا فكيف قال ههنا وهو حكم شرعي وبالجملة الحكم الشرعي من معنى الجواز هو الاباحة ولا يصح في الاجماع فلو قال مثل وجوب الاجماع لكان اولى

ما يتم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان من الاعتبار عن تعريف الحكم فلا يكون ذكر العملية مكررا لافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة عند داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال مثل كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية فيلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم تفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى فح يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى في تعريف الحكم على ما زعم المص لا الحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي بتغير فتدبر قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راى الاشاعرة شامل للعلم عند اهل السنة بحسن الجود والتواضع اي وجوبها او ندبها وقبح البخل والتكبر اي حرمتها او كراهتها وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها في علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره هنا او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال اخرج ان العلم بوجوب الصلوة والصوم

ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا وهذا
يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالشرعية لا يعلم كونها من
الدين ضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل
في مسمى الفقه ولا يعد فقها على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يخرج عنه لزم ان يكون العالم
بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المحشي فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه
ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم عامة جملة
عن بعض مسائله لنية وصرح لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين
ليس من الفقه فلا بد من اخراجه عن تعريفهم للفقه فلا يكون التقييد لها ضائعا ولو الغوا التعريف بكونها من
الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح وعلى ذلك صار حالي للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام
اعترض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة
معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها
وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا عزيزة بحيث حصرها حاصر وضبط المجتهدين ووقوع المعنى
بقول لا ادري ... فلا يعلم احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا
لانه لا انضباط لجموعها لا ضبط في الحوادث في الابدان تحت الضبط فلا يكون احد فقيها و
واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما كل سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم
الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا ظهر انه لا يصح ان يراد اكثر
الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم
بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يعتبره
بل اشار اليه بلفظ ثم ... لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل اي ... وهو ان من الاحكام
ما يصدق على القدر ... كل واحد كقولنا كل العموم يرفع هذا الحجر الكثير واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا

كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم
او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم و
بالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي
الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد
ما يقع ويعرض في الوقائع على التفصيل وبالتهيؤ اليه في المجتهد حيث علل عدم ارادة
الاول بلا تناهي الحوادث وفي الثاني بثبوت لا ادري وعلى ما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام
المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المحشي بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب
غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ
بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماع المآخذ والاسباب
والشرائط التي يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المحشي بان بعض
اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء
في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع
او معارضة الوهم العقل او اشتباه الحق بالباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام ...
لها نص ولا اجماع ويكون ... حيث عند الاجتهاد
برائة فيما لا يجد فيه النص ... فانه لم يكن مخالفا للاجتهاد ... ان الاولى ان العلم
على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها
شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال
لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك قوله
بل هو العلم بتعريف ... للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض
الا انه يرد عليه انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم
بذلك الحكم يسمى فقيها وقيد بنزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليتأمل

[illegible]

شرط الفقيه معرفته مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط
الفارسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام زاد تنبيها على ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم
باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يقال له الفقيه والاولى والاوجه قوله لان المسائل القياسية
اي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة
بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل
هذا انما يستقيم في اول القياسيين واما في من بعدهم فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها
المجتهد الاول من غير دور قلت لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو
اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة
اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فشرط المجتهد
الآخر العلم بها قلت نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس
تقليد الاول فلا يشترط معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث
الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم
وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فهو ما يكون علما بجملة من الاحكام
يوما بالكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات
وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان الشرع لا يصدق على
فقه الصحابة في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه فلانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط
ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان وشبه التوفيقات بعيد الثالث انه يلزم ان
يكون العلم بالاحكام القطعية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان
يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وقد يكون الفقيه
الكامل مجتهدا الرابع انه ان اريد ظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة
لم يعرفوا اكثر من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى

[illegible]

عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط
لكثرة الرواة وتفرقهم في الاشتغال والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه
الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبطلان هذا التعريف لا يخفى
قوله فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم
ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثالثها هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع
والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرة اخبار الآحاد و
ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار كانه ورد
نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم
المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل
المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فبينهما تناف قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما
اي هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا بالقطع
في نفس الامر قطعي بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فانه يثبت بنص
قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن
ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول
ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى
الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت
في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان كل مظنون
للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله والا لم
يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم
قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعي فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وصغرى انما
لانه ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم

[illegible]

انتهى فقوله والقسم يجب العمل به عند النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله
قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه
ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة
بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب
والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل
اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني
ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول
الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحد منها فلا حاجة
الى ... في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فانه حاصل
يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع ضربا بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة
لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون
وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالحقيقة
مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول
الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض
بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن
ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد
اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث ان اولوية
بعض الاقسام في معنى المقسم لا تنافي كون تقسيمه فيلزم ان يعد القسم الضعيف قسيما مثله كالكلمة
قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن
الا بتفريع فروع اخرى وهو ينافي الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر
الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا ويجاب عن الاول انا لا نسلم ان لا مدخل للفرعية
دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة

وابتناء

17

وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك على شيء آخر بحيث
يكون فرعا في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس فالاضعف عنده اصل في الاصل المطلق
بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابيه في الوجود له في الابوة
والاصالة للولد فالمطلوب مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي
اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فالمفروغ يكون اولى
واقوى من البعيد في السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت
لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى
النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور
ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم
لزوم ذلك في كل تقسيم فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن
الرابع انه ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع حتى يكون القياس مغيرا للحكم ومثبتا في صورة الفرع
فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي هنا والحكم ضعفه الى القياس
ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه
لا في نقل الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يحتاج الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف
القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة
منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف
القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا
قوله وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص
لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا لمن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة
حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب احتراز من بادي السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل
الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية

والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية
الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بتوسط قواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب
صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى
بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس
على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال
المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا
في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع و
القياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا
في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق
ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام
اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام
الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات
وبيان الاختلاف فيها ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمالي كما زاد المص قيد
التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا
قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على
السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل
الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية
اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث
احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل
مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم
ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم

عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل
يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى
كبرى وكلتاهما تشتملان على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع
في الكبرى ويسمى الدليل لهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول
فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب
لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور
الاوسط وقولنا الحج مأمور الشرع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع واجب هي الكبرى
والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى
لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم
القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي عن القوة الى الفعل هو معنى التوصل
بها الى الفقه لكن تحصيل القواعد الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه
وتندرج كلها تحت العلم بالقواعد على ما شرحه المص بالوجه المذكور عليه قوله وان يكون القائل
قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد اراء ليخرج عن مخالفة الاجماع
اما اذا لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا اختلاف في جواز الاجتهاد
على خلافه قوله ولا تؤدي الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه
الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله يبحث في
هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم
عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الاتية ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله
فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض
ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء
لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة

اقسام منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية
حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب
او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام
خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية
للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع
محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه
الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت انهم
يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب
والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب
والسنة حجة من ضروريات الدين فلا نظر للاصولي فيه بل في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس
ولهذا تعرضوا لبيان اثباته للحكم بيانا كالقراءة الشاذة او خبر الواحد قوله واما التالي من
العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها فمن
قبيل قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك ككونه ملكا والقدم والحدوث
والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردة او رباعية مزيدة او جنسية
الى غير ذلك مما له دخل في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر
في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما
يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر
مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول
قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور
من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب
منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيوصل الى تصديق ومن حيث انه
قضية وعكس قضية ونقيض قضية يتألف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الاحوال

وماله

وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان
مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك
راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب
دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها
ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم
الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام
اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص
في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فيجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق
قوله بحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال
فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات فلو سلم انها ادلة
حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم
يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا الاتفاق ش
بعدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد ثبوت الشيء كما هو شان
العلل العقلية وان جعل الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم ان هذه مباحث في
الموضوع اوردها في مقالة جمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا
المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق
ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض
التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف الآخر اولا
فان كان الاول فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام
والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الادلة كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها
عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث

عن اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن
لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال
تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه
في ذلك على ما قرر المحقق فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع
يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات
وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف
العلم فظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد
تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم
صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب
اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو
المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية
والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها
منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية جهة توجب الوحدة وان
ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار
ثم انه فيما اورده من المثالين مناقشة ايضا لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات
مسائله تثبت اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد
او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق توقف ومنها انه قد تذكر
الحيثية في الموضوعات في البحث الثاني تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع
هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره
يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في
الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث
عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض

التي يلحق الموجود من حيث ~~...~~ انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض
او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو
ذلك والا فالبحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع
الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا
الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي
الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم
الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء
الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل
قيد للموضوع بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار
وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم
لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع
ولم يلزمنا ما الزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد
الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة
انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها واللازم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء
للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض للبدن الانساني من حيث
يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه
ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا
ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان يبحث عن المبحوث في العلم
عن اعراضه الذاتية فقيد الحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية و النظر
اليها اي بملاحظتها في جميع المباحث فهذا المعنى الكلي الاعم من ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون

لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز
تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد
الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل
وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع فيبحث
في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها
وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل
وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها فيها
يمكن اعتبار اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ
موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما ومن البعض الآخر
علما آخر فيكونان علمين مشتركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا
اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من
حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا قيد الموضوع والا لما وقع
البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق ولان البحث في الهيئة
عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع
اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات
وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها
وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس
من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا
ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد الموضوع وفيه
نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث
عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات

قوله وجوزوا الكل احدان يضيف الى ما قبل فيه تصريح بانه يجوز ان يكون للعلم اسما مجملا يتفاوت بحسب الاعصار والازمان وقد منعه قبل ذلك فما اعترض مما توقف النقد الوفي وعلى انه تخرج
المعه لا يبقى الا يلزم من تجويز كون العلم اسما مجملا يمكن ان يتزايد بحسب تلاحق الافكار تجويز كونه اسما لحلة متزايدة تارة وتنقص اخرى اذا نقول هذا انما يصح اذا كان قول الشيخ فيه يعني
وايضا ينقص ... الاعراض الاول ... يكون المجموع اعراضا واحدا وهو خلاف الظاهر **قوله** فلا معنى للعلم الواحد اي قيل انما ارادوا الاصطلاح على هذا المناسبة يقتضي
اولوية هذا الاعتبار فلا مشاحة والاعتراض لا معنى للعلم الواحد الا كذا اعادة للدعوى ثم قوله ولا يبقى لا عتبار العلوم يعين النزاع لم لا يجوز ان يكون امتياز العلوم
بحسب ان هذا ينظر في حال شيء وذلك ينظر في حال شيء آخر لذلك الشيء بعينه **قوله** الا ان يوضع شيء ... في بعض النسخ الا ان تصنع يضبط المتكلم المخاطب ولعل
هذا قوله فتبحث وانما غير الاسلوب ايماء الى ان الباحث عن جميع لا يلزم ان يكون الواضع والمدون كما قرره انفا **قوله** وتلك الاحوال المجهولة ومطلوبة حاصله ان المحمولات
الموضوعات متمايزة معلومة للطالب والمجهول مجهولة مطلوبة له واللائق لان يكون سببا للتمايز هو المعلوم لا المجهول واجيب عنه بان نفس المجهول الذي هو الوصف
الذاتي معلوم وانما المجهول انتسابه الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه كذلك هو المقصود وكان المراد بمعلومية اصله معلومية بالجنس او لواضع العلم والا
وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاط به من اعراضه الذاتية فحصل لهم
مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها
بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما
يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة
الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء
متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر
في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا
وفي الآخر مقيدا بقيد او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال المجهولة مطلوبة
والموضوع معلوم بيّن الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل
موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعل عدة علوما متعددة بهذا الاعتبار
مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون
الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الوحدة والاختلاف وتحقيق هذه
المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا هذا لعله بتنوع الاعراض
الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف
بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالوجود وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها
سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه
لا شيء من تلك الصفات لاحق له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي
في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وكذا اما لان يكون كل منها لصفة اخرى
فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور
في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وهو في البعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه
لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لعرض ولا يجوز ان يكون ذلك العرض مباينا

لامر بل يكون صفة من صفاته ولابد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل
يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها
وهو غير محذور والمحذور تنوعها وهو غير لازم قلت اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا
عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف
اشخاص نوع واحد في الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون
الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه
يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل
فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر بصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم
ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم
والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون
غير منفصل فيتم مجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي اخر قوله فنضع تفريع على قوله فنبحث
عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب
[illegible] على قسمين والاول في بيان النوع والموضوع اضاف الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير
داخل في المقاصد والقسم الاول مشتمل على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم
الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكالتتمة لها
تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في
عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن
في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد
وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن
المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب
وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب بل يلزم من ذكر المحدود في الحد دور

ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة والمشايخ وإن كانوا لا يبالون بذلك إلا أنه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المعتبر عند الكل فلإزالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الإنزال والإعجاز لأن الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الإنزال والكتابة والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة إليهم من أبين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الإعجاز فإنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث الإلهية أو النبوية ومنسوخ التلاوة لم تنقل إلينا بين دفتي المصحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما في مصحف أبي أو الشهرة كما في مصحف ابن مسعود فلا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وإن تواترها بلا شبهة احتراز عنها لأن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن مع إنكارهم على السلف وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد الثناء والتبرك

كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن
في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة اذ ذلك يخشى نحو كونها من القرآن من حيز الوضوح الى
حيز الاشكال ومثل هذا غير التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل بين اختلاف
بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعي مائة وثلث عشرة آية من السور كما لا يخفى فباى
الآء ربكما تكذبان عشر آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كتبت
للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت
لذلك وتعليق كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة فقد ان يكتب في اوائل كل
سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فيكون ما هو المناسب لغرض الاصولي
يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض تواترا اي بنوع عمومه
يوضع لكل حرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام
بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل
عليه سياق كلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعل تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي
ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره
بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل
فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع
للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حملا على الكل والبعض من عموم المشترك
بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف
تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء
قوله فان تمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تعريفا للفظ الكتاب
او القرآن وتمييزا لما يعنى بالكتاب اعني الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف
او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور ولو جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من
معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه

القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول
ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية
القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور
لانه مرادف للكتاب والقرآن فالمحقق صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن
اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف
ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر فان
قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة وتخرجه منسوخ التلاوة
عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز الوضعي
ولا يخفى ما في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى
كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس
يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بدون معرفة
المفهوم الكلي فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخصه
اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه مشخصا كان او غيره قوله لانه
يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم القرآن كلام الله غير مخلوق لانه بيت وهي صفة قديمة منافية
للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق
بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام النفسي
لحادث المؤلف من الاصوات والحروف التي بمنزلة لها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة
عن ذلك المعنى القديم الا ان الاصطلاح لما كان في نظر الاصولي متوسطا بالكلام اللفظي دون الازلي
جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر
النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر
باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان التشخص لا يجدي لان معرفته لا يحصل الا بتعين
مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام

وعلى هذا انما يشتمل على معقولات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول التشخص مركب اعتباري هو مجموع
الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا نقول تعريف المركب الاعتباري كاللفظ والكلام
بالحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القران مركب اعتباري لا حاجة الى سائر المعقولات والى
ذكر مشخصاته من التكلفات وقد يقال ان انحصر في تعريف التشخص على معقولات الماهية لم يختص بالتشخص
فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يحد واما صدقها
قوله فان ذلك لامكان زوالها فلا يكون حدا وقد يقال لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول
المحدود ايضا اعني ذلك التشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب ولكن ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه
عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك
انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان لحق هذا الى وهو ان القران عبارة عن هذا المولف المخصوص
الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقراه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي عم
بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبرئيل عم لكان هذا اما مثاله
لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر
ينسب الى احد فانه اسم لذلك المولف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحقق فالعلوم
ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع
ذلك هو الوحدة في عدد الحي اذ يعلم هذا التحديد بحث وهو ان القران ليس اسما للتشخص الحقيقي القائم
بلسان جبرئيل عم خاصة بل يكون لقوله على ان التشخص لا يحد تأملا واذا ابطلا ان التشخص الحقيقي
لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته
الا بان يقرا من اوله الى اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيها ان يكون اصطلاحا
على تسمية مثل هذا المولف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال تشخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع
معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى اخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما
اذا قصد التمييز فيمكن بان يقال القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال
الكشاف الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير الكلام والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء

قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال
كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته
من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات
بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير تشخصا
حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمعنى اصطلح على تسمية مثل هذا التاليف تشخصا قبل ان ينضاف
اليه تشخص المحل ويصير تشخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي
دون المفهوم الكلي اذ لو كان المراد بسورة جنسها في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم
الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القران بل هو بعض منه جم اوله وآخره
توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور وهذا احتاج الى قوله
يسمون بيان اي جزء من ذلك الكلام المنزل فانهم قوله وبزيادة اي ثمرة اي ببيان اقسامه واصول الرواية
باقامة الاحكام ما لم يزيد تعلق باقامة الاحكام ولم يبين في علم العربية من كالخصوص والعموم
والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت
باقامة المعاني لا بنقل المراد فما يتعلق باقامة الكتاب بالمعنى وهذه كتعميم الكتاب وغيره لانا نقول وكذا
المباحث المورد في الباب قد ابيل الكتاب ايضا ولهذا كان نحو ان تتوجع الكتاب والسنة الالف
نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم بالنبي والصحابة فذكر عقيبه قوله لما كان القران
يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ
بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني
وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر
هذه الاقسام من اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول اما هو صفة
اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة
وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة
الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تغييرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم

السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب
واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو
المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص
بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل
من غير اختلال النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى
او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرانا
يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصحف تواترا عليه
وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة **قلت** اقام العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او جعل قوله فاقرؤا
ما تيسر على وجوب رعاية المعنى بدليل لاح له فان قيل فعلى هذا يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة
والمجاز اذ القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره **قلنا** ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة
ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير
العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله**
حتى لو قرأ اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل
للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم
لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية بعد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة
قلت بنى الكلام على راي المتقدمين فانه لا نقل عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط
لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما رواه نوح بن ابي مريم
عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربية وقال
ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا
طويلا ولم يأت بدليل شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي

مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا للصحة فذهب
بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء
اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل
وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وعدم الالتفات الى العبارات واضرابها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة
الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى جميعا واراد انه النظم الدال
على المعنى للفظ بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ
والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا
قصد تأدية المعاني بالتراكيب حدث تناسب مخصوص بمقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم
فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا فاذا بلغ في ذلك حدا امتنع معارضته صار معجزا
فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران نفسه ايضا
معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا
من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمل كلام اخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى
جميعا رفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران
عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** المراد من النظم ههنا اللفظ لو نقل النظم على ما فسره المحققون بتوفيق
الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي الالفاظ في النطق وضم بعضها
الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب
نبك قفا من ذكرى حبيب كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على ما يجب تقسيمه الى
الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير الا ان يقال المراد باقسام النظم
الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه
اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان
اللفظ يطلق لغة على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يختار على الاطلاق قلت النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في

السلك

لفظه ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله
فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى
المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن
اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف
في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل
اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول اعني التقسيم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول
لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان
دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمص اسقط المؤول عن
درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في
موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر
والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان
كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم
يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن
ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان
دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم
لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت
مقتضى الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض
كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف
بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني
وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منها اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة

لكن فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام
من حيث تناوله لجميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني
قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل
الصيغة واللغة مترادفتان والمخصوص تقسيم النظم باعتبار معناه لغة لا باعتبار المتكلم والعامل
والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا
مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها فالواضع كما عين حروف ضرب بازاء
المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة
فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في
باب البيان اي في طريق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا
وفي طريق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق
الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى
ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع
على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله
التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير
بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين
بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير
فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا في عدد معين فهو من اقسام الخاص والثاني وهو
ما يكون وضعه لواحد تحقيقا او نوعيا او جنسيا ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك
والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقيد الكثرة ما يقابل
الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت

أو لا لمعانٍ مختلفة ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة بل جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل يندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الافراد قلنا المعتبر هو الافراد المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها قد تنسب جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك العموم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استقرائهم في النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل واحد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لان العموم وهذا معنى الوضع النوعي لا ذكر يكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا لغويا فذلك لان النكرة المنفية مجاز والتنوين للعام الحقيقي لانا نقول الاقرب انها مجاز وعلم استعمال الافراد وضع له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون

في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لامحالة لا انا نريد المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ الالف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فلا غبار الا انه مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله له دفعة بحسب الدلالة قوله والاقرب ان المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والاقرب ان الجمع المنكر الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا او في الدار رجال اذ لا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة مجمعا منكرا او نحوه على تخصيص عبارة المصنف للحصول في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده ظاهر قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وقد قرر المأول انما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك

فلا يكون بغالب الراى كما ذكر فى الميزان ان الخفى والمشترك والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل
قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن
الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذى من اقسام النظم صيغة ولغة
وعن الثانى بان غالب الراى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل
فى الصيغة كما فى تلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف
الى الصيغة وقيد المراد بغالب الراى التأمل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك
والترجيح بالاجتهاد والتأمل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك
موضوع لمعانى متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر فى الصيغة اى
اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى
فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة
ولغة فان المشترك وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى
او ظنى قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة
ولانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه
عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فان الضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب
مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة و
معنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة وكذا كل من
المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع القتل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما
يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال
ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان
التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعال
وكذا ذكر فى معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو

العطش

العطش مع الفعلان ولا معنى الخبير هو الخبر مع الفعيل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج
والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بان
القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض
مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله والا اى العلم واسم الجنس اما مشتقان
كحاتم ومقبل والا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما للاسم الجنس اولا كزيد ورجل
والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى اصل المعنى والتركيب
فترد احدهما الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو
ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه فى حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه
فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى
بل باعتبار المعنى الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه
المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد فى المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان
المراد من قوله فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض
قوله مهمل ما وضع لما كان لكن من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون
نفس المسمى وفى مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل
الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاصح قيد ان المعرفة
ما وضع ليستعمل فى شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل فى شئ لا بعينه فالمعتبر فى التعيين وعدمه
ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحال الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون
المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا
الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ واعلم انه يجب ان يعلم ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات
بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات فلا تنافى ان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد
لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك

وقد ثبتنا فيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون
عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر
من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجئ جوابه هذا غاية ما تكلفت التوجيه
هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ
عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص
الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في
المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشار الى
ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيما
نظرا الى اشتماله على اجزاء متفقة فاحتيج الى التوفيق الكلمة او وقد ذكر فخر الاسلام
ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل
المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوضع عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج
التثنية لان المراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التوفيق بهذا الا انه افرد خصوص
العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع
وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى
ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التوفيق لقسمي الخاص باعتبارين والحقيقة تنبيها على جريان الخصوص
في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني لانه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع
بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا
بانه اذا كان توفيقا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود
ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يتضمن تعريف قسمي الخاص
بدليل انه ذكر كلمة كل في كل من القسمين لا احد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او
وقيل المراد ان لفظ الخاص متنوع لا اشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص العين
اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم الا المعنى المتشخص **قوله** يوجب الحكم اي يثبت الحكم قطعا والحكم الاثر

على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي
بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد
او عالم قلت كانه اراد انه له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله
قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء بيننا والاحاد المخصوص
قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي
عن دليل ويجي في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي
عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد هنا المعنى الاعم **قوله** فقوله تعالى ثلثة قروء بيان للتفريع
على ان موجب الخاص قطعي وتقريره الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان
عند من لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما
جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
واما الزيادة فيلزم من حمل القروء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة
فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك بل هو عام
او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة ان
الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جاز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة
الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثة اطهار غير الطهر الذي
وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع
في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة
نص او اجماع وكانه قال والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى هذا الاصل
الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب
ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم منه البعض

الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه قد وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول
بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة
بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب سوال توجيهه
انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك
لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر
ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره البعض ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما
عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة صدق انه على ثلثة اطهار واكثر باعتبار
الساعات وعلى ما ذكره المص انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق
على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك
فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة
مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء العدد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون
كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد
وانما يلزم ذلك لو كان البعض منه طهرا واحدا والا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر
لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا
واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه
كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من
الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع
هنا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله فان طلقها
ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا
ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني حيث قال تحقيقه الاول

اول حقيقة التعقيب اتباع الشيء على ما كتوبه مرة بعد اخرى ولم يحدث نحوق بعد غزوة وسيرا بعد سير ولم يتعقد بعد الا اتاه ويقتضي دينه كرة بعد كرة
معقب قال في اساس المعقب حكم اي لا احد يتبع حكمه ردا وقال ولى مدبرا ولم يعقب اي لم يتبع ادباره اقبالا والتفاتا كذا قال العلامة الزمخشري في الفائق فالطلاق
في قوله وقد عقب الطلاق الافتداء منصوب على انه المفعول لاول لعقب والفاعل هو ابتدى ومن قال هو برفع الطلاق ونصب الافتداء اي جاء الطلاق
عقيب الافتداء لم يصب والمعقب قول المعقب للرجعة على لفظ اسم الفاعل من التعقيب ومن وهم انه من الاعقاب والمعنى المورث للرجعة فقد وهم الا ان كون
الاول من هذا الباب ليس بظاهر كما لا يخفى

وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين صريحا بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله
وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة
بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى الظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله
والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية
الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الرجعي بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى
يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى
ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم
او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما
اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة
بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص
الافتداء بجانب المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج
هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء
وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان
الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والحق بالزيادة
على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد
مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة اهل التفسير
ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين لكنه حكم بفساده قلنا الحكم
بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير

حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في
ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق
وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم
يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا
كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تتصور غاية الشيء
قبل وجوده اصلا فقول الغير بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء
الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته
الى المراة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال ... تذوق
جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق
فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا
للحل فيما دون الثلث يكون الزوج الثاني مثبتا للحل الناقص بالطريق الاولى ونحو الثانية في قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشافعي عنده لا دلالة له على ابطال
العصمة فقول الغير بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه
او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان يثبت بقوله تعالى
جزاء فان الجزاء المطلق في عرف العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة
على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد
ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلة اعتراضات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة
التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق
ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ
العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ

سمرقند حتى تفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس
وتمسك القائل بمذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان
انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمع
مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس
بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا
بين الواحد والكثير فتوقف وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال
ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل
على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق
والقطعان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك
فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اتفق عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع
ههنا ما يتم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد الرسول عم يوم احد
ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي
عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة
قد جمعوا الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدلال على المذهب الثاني بانه لا يجوز اطلاق اللفظ
من الجنس والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو بعض المراد وان اريد
ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد
هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح
ولا يخفى ان التوضيح يوهم ... على ان ... بعد كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في الجمع الكثير
... هو الثلثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدلال على المذهب المختار بالمعقول
والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع
له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقول الاول ان يكون لفظ
بدل الالفاظ

يدل عليه بعينه بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك
او بكونه كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات
الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع
من غير نكير فان قيل لعله فهم ذلك بالقراين قلت فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
لجواز ان يفهم بالقراين فان النقلة لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال
قوله وقد منعها اي الجمع بينهما عثمان رضي الله عنه احلتهما آية وحرمتهما آية وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات
السابقة فيدل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان
يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب
بانه قد خص منه المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان
كان بطريق الدلالة فاثبت المحرم الاولى اي تحريم الاختين وطئا بملك اليمين يثبت ايضا بالعبارة لان قوله وان
تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك
اليمين قوله في متوفى عنها زوجها ولم يتناولها الايتان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها الغير حامل والذين
يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله اولات 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 قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله
منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه لا يحتمل الخصوص اصلا الا ناشيا عن الدليل فتمسك
الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه حتى قيل ان العام لا يخلو عنه الا قليلا
بمعونة القراين كقوله ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل
انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه
ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فانه لا يعدل الى احتمال
المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة انما يعلم عن الانتقال الموضوع له [illegible] في تعريف المجاز قلنا

احتمال

احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف
ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكهم ثالثا
اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم
الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه
قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع
الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستفيد السامع منها مفهوم
من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح
منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام مثل الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا
يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما كان التكليف بحسب الوسع سقط اعتبار الارادة
الباطنة في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكنه يبقى في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد والقطع ومع
القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلت لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف
على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حق العلم ولا العمل واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا ونزع ما فهم
من العموم الظاهر قطعا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل وما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق الفرع
وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه منقوض بخبر الواحد والقياس ولان عدم
اعتبارها في حق الفرع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من الفرع فيجوز ان لا يقوى
مثبت الفرع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب
عن سؤال ان التاكيد بالشمول في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتوضيحه انه ان اريد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام
قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام
بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه وعينه لدفع
احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله

لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع
بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم
بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك
في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او
بالمستقل المتراخي فلنا ان نقول قصر العام على بعض المسميات شائع حتى يقال ان اكثر العمومات مقصورة على
البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليلا
على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع
في العام فيورث الشبهة في تناول الحكم جميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا
قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر
على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع
ومع هذا لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة وجه ثم لا نجوز ان ... وان كان
المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده
الخصم ومع هذا لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاول الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا
في كلام الخصم الا انه مراده حتى انه لو خلا العام عن التخصيص لكان يرجع الى القرينة على ما اشرنا اليه
فلهذا صرح بنفي المنع **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فاذا
تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما
عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للاخر او متراخيا
والاخر منسوخا للتقدم وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون
مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت
حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي
يفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض فيجري حكم التعارض عند المجتهد بالتاريخ مثاله ذكره في

والذين

مراد المصنف ان الخصم ادعى ان التخصيص شائع في العام فيورث شبهة في تناوله لجميع الافراد في التنازع فيه فاجاب بان كل تخصيص لا يورث الشبهة في العام والذي يورث قليل وكانه يدعي ان التخصيص انما يورث الشبهة في الفرد اذا كان في نفس تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص والخصم يدعي ... مطلقا يورثها في الغير كما قال الشارح فكان كلام المص متعلقا لذلك فيستقيم الجواب عليه بما على سبيل التنزل ... والاقل ان شيوعه مطلق بالقرينة لا يورث شبهة فيما لا قرينة فيه اصلا نعم الامعنى لقوله بلا قرينة ... ان مراده بلا قرينة ... فضلا عن الشيوع ان قوله فان المخصص ... الافراد ... بلا قرينة قليل ... دليل الخصم مخصص بلا قرينة ... قليل الا شائع ... سبيل التنزل ... شيوعه مطلقا بالقرينة يورث شبهة فيما لا قرينة ... تحقق القرينة. ح

34

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية واولات الاحمال على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل
المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا تتناولها الاولى ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا تتناولها
الثانية فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول
بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء اخر فيكون العموم والخصوص
من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر ان كان العام واما في حق محل الاول العام ناسخ للخاص وعلى
الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه
كما في الاية على رأي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون
فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى
والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي
ايضا ان يتقيد بقدر ما تناوله لان ذكر الخاص يجوز ان يتناول افراد الاثنين ولها العام فلا نسخ
في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا
وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام والخاص المتقدم ينتسخ بالعام في حق كل ما تناوله
من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون
من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريعا على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا
مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به
على ما يجيء ان شاء الله تعالى **قوله** فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعي واما
عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص
بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان
كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة كقوله الغنم السائمة الزكوة او غيرها كجواب القوم
الكرام فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس

اي غير المستقل
اي القصر بمستقل

... الخاص ... بعضها ... لانه ... اعتبار ... لكن ... بخلاف ... فلو ... كون الخاص ... المعنى ... فيكون النظر ... فيه ... الكلام ... صح

... عن الحال ... البعض ما ذكره ... الرازي ... المختصر ... بدل البعض في حكم الاستثناء ... بالذكر صح

او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وقيل غير المستقل الكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون
تاما بنفسه لانه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وما جاني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا اكلم
رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر
الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تأخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج
البعض عنه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر
منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير
فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط
وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يرد اثبات الحكم في البعض ولا يرد في البعض الاخر لا نفيا
ولا اثباتا حتى لو ثبت ينتفي بدليل اخر ولذا ينعدم العدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال
اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي رحمه الله وعند ابي حنيفة مجموع
الشرط والجزاء كلام واحد يوجب الحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة
انت حر انت طالق وليس هو عندنا الحكم على جميع التقادير والشرط تعليق وقصر له على البعض كما
هو مذهب الشافعي رحمه الله وجه الدفع هو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق
بالشرط لم يعد ذلك فكان قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجي فان قيل جعل المستقل
ههنا تخصيصا غير عرف بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص
قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله
وهو المتقيد بعدم التراخي والحق ان التخصيص لا يطلق الا على الغير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم
في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي
وكذا الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان ليس كذا وكذا واما انه ليس بمراد فانما هو بالعقل
لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر بل في الامر والنهي واما

العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة
انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس
في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله
اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة فوائد
ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف
كالمملوك في العتق والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا
لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال
كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه
ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة
بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه
درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر
وام الولد فان الرق فيهما ناقص لانه ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة
ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة
لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه
الزيادة تخصصها عن مطلق الفاكهة فوائد فمن غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض
هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر اي كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير
مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط
او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين
حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغه

36 الاسود في مثل قولك ركبت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث
قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل واذا اخرج منه
البعض بقي مستعملا في الباقي فهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا
انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض
وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان
اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان
ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كان صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك
لكانت عند تخصيصها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان
التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني
اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا
المعنى لا تنافي مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان
الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس
كذلك بل هو بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال
فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا
يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن
الارادة في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه الفرق بين المستقل
وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي
عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع
وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام
بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان
يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض بقي الباقي حقيقة

العام حقيقة في الباقي وان كان بغير مستقل فهو في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له
اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي
مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان
اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء
وكونه موضوعا بهذا الاعتبار غير صحيح لما سيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما
الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن
بالاستثناء وكونه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما صرح
به في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على
ذلك لا يقولون بانه مجاز فيه هذا ولنتكلم على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة
تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول
ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل
جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات
الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال
والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين
حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام
القرينة بحالها وشذ مجاز لتباين ... المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين
وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة ليشمل الوضع الشخصي والنوعي الاول من النوع للفظ
والمجاز

مستعملا

مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نم انه تكرر الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير
في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض
لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم بينه وبين الا انه مثل المكرر
بعينه وذكر شمس الائمة رحمه الله ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص
لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى
بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم
نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان
الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار
الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة
اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف
في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا
باعتبار انه عام قبل الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي
التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلام ان العام المقصور على البعض لا يخلو
من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصوص
المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم ورود الشبهة لانها اما
جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال
عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى
الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام
قطعيا في الباقي لعدم ورود الشبهة لان ما يمنع العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان
كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل
دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص
معلوما كما في الخطاب الذي خص منه الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيته بواسطة الاجماع

لانا

فلم يتعرض له المص رحمه الله

لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر
انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم الاطلاع للحس على
تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف
فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان
مجهولا فلا يبقى حجة وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط
المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان
المخصوص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص
ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم
العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فانه غير مستقل بل هو وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة
كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا موقوفا على البيان قوله وعندنا
تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا
اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا
من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما
دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متفاوتة وليس في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان في
فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص
المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا
اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج المشركون
اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة
بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه
لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان

مجهولا

معلوما توجّه مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله انه يترجح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى تخصيصه يعني لما بقي العام بعد التخصيص قطعيا لم جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وبعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم ترجيحه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مستقل مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل الخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي مجهولا او لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة توجب زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام حجة لعدم وقوع الشك

في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان حكم سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه يشبه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومن ابى به جهالة العام للشبه الثاني انه يشبه بالاستثناء يوجب كما يوجب الاستثناء ومن عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه يشبه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه يشبه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه 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 اي لاستقلاله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد **قوله** فلذلك حجة في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعدها يحتمل لا يدرى انه في اي قدر من افراد العام يوجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا نسلم يوجب بحكم الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه يقينيا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على

على الناسخ
على المخصص

وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تودى اليه العلة لم يدخل تحت
العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس
ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع
نحوه في العام بعد التخصيص فانه ظنى والقياس موثر بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض
الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم
صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول
له والقائل لم يتصور كونه مخصصا لذلك فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس
لذلك ولكنهم لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا
لذلك العام بل اذا خص العام بمقطوع صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل
لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن الف والحاصل
لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالفين كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله
قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد
في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين مذكاة وميتة او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة
ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد
المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف
خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف
الموزع على قيمته وقيمة ذلك الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير
شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الاخر حتى
لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما
لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبايع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى
عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك
قلنا

انما

انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال
منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل
في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك
عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة
على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا
او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة
على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم
مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار
في احدهما من غير تعيين الثمن لكل واحد فمن قبل الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في
الايجاب يمنع صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى ذلك مبيع بيعا واحدا فلا يكون
مبيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار خارجا عن الحكم يقتضي
فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع
في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلثة الباقية
اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص
ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلا يعتبر شبه النسخ المقتضي للصحة ومجهولية محل
الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيعتبر شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا
بالشبهين اما في الاولى فلانه بشبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية
فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب
فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه
النسخ يوجب الخيار في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء للبيع
ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون جعله شرطا فاسدا عند انتفا

ومعلوم بتقدير الاستثناء لا يرتفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وجها موجبا للفساد مع
انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز انما توضع في الشرع الا لذلك فعلى
ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور المذكورة لانه لا يثبت بالشك **قوله** وجهالة المبيع او الثمن
فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب
بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنقض قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان
العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيشترط الايجاب في حق الآخر
بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب ثابت فيهما وانما امتنع الحكم فيه بعارض صيانة
حقه لا بنقض قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيثبت الايجاب
فيهما ولا لزم فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التلويح وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيبطل الثمن
مجهولا منه الا ابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لان يقضي القاضي بجوازه فيخرج بحصته
جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي
ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في
بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير
داخل في الحكم واما باعتبار شبه التنجيز فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف
الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه
فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه التنجيز وفي غيرها
جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** فصل في الفاظ اي الفاظ العام على ما
ذكره المصنف فسر قوله منها بقوله اي من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهو اما
لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه
كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله
ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط

اما

اما ان يثبت للمجموع الافراد واما ان يثبت لكل واحد واحد منها والكل واحدا اما ان يثبت على سبيل
الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحينئذ
يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون
فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد
اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على
الرجال لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما قيل ان قوما جمع قائم
كصوم جمع صائم والا فقوم ليس من ابنية الجمع وكل منهما مثنى والجمع احاده لا لكل واحد من حيث
انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم
ولو دخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يثبت لكل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه
في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث
ان معنى المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير
ان يثبت للكل فرد لم يصح الاستثناء مثل تطبيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح عندي
عشرة الا واحدا ولا بيع العشرة منه الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني
ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم
فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث
ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا
فله درهم فكل واحد دخل اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا
ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيقه فكل من الحكم في الاول مشروط
بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال و
النساء وما في معناه من العام المثنى والمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد
كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوقها

41

ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العاقلان ولا يصح العاقلون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف بانواع الاول
فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث تحققا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار
ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما
الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين من ترث بالاخوة يعني الاختين لاب وام
او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخت
متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة
النص لان قرابتها قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر
مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنين اعني البنتين
ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظ الذكر من الابن
فيعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع الذكر فما ظنك
لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه منع عن الارث اذ حجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل اعني ان الحجب
بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس قال لعثمان لم حجبت الام من الثلث
الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان
قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان انقض شيئا رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه
الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون
مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة واما كثرة مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من
الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤوسهما ونحو ذلك فلاحتراز
عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب

ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه
يكون حينئذ غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ثابتا فيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام
في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره وكذا اسماء الجموع والقوم فقد سبق ان الرهط اسم لما دون
العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد
قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او بعشرة فما دونها كجمع القلة على
المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او
الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع
لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه
للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي
فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة
الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين تمسكوا بوجوه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة المراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس
كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما
للاخوات وللاثنين ما اوصى لاولاد فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما فاقطعوا ايديهما
لرجلين فليتخير الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وتمسك بحجة من اللغوي فكيف في الشرع
وتمسك الاصحاب الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع وعلى
صيغ المتكلم المستوفى مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين
هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان ولا
يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف
والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه

الميت والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث
فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في
المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر
لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة الكفر او في انعقاد
صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات
على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب
اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت
قلوبكما فانه وفاق ونقل هذا ابن الحاجب الى ما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل على الاشتراك
بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر
وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق على الثلثة والاربعة
وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
والكنى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصيل لان المتكلم
بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم
بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة
الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فظاهره على ان التفرقة بينهما
انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بما فوق
العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من النحاة قوله فيصح تخصيص الجمع
قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة وقيل
الى الاثنين وقيل الى واحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه
مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرجه عن اللفظ

حص وارتفاع ما كان منهيا اي سفر اشتراط ما فوق الاثنين وان لم يتحقق الجماعة الاتفاق مع اجماع الثلثة لاندفاع تعارض النوازن بالثالث ولذا جعل الثلثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار كما في الاسولة الثلثة وفي مسح الخف وفي خيار الشرط وغيرها حسن چلبي

لا انه مختص

مص يقرب من مدلول العام قيل المراد بالتقريب ان يكون الباقي اكثر من النصف والقائل بذلك ابو الحسين البصري وامام الحرمين والغزالي واصحاب الشافعي حسن چلبي

مص مثل الرجال والنساء اذا اريد بها الاول ما بقي على حقيقته سواء كان من الاشياء او الثنى والثانية ما كان في معنى الجنس فلا خلاف فيه بين من قال الاول يجوز تخصيصه الى الثلثة ومن قال الثاني يجوز تخصيصه الى الواحد شرح ملا خسرو

42 عن الدلالة على الجمع فيصير نفيا وان كان مفردا كالنساء او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز
تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر
من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وهو حقيقة في جميع الافراد
مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد
مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام او العام مستوفي للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا
التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق
على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لعبده كل رمانة في البلد واكلت كل
رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس
الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة
واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وبه يكون نفيا لجميع
الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة
لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقل وقد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد
لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في
الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم
للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما بانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد
النعت اي التي علامة الجمع فيها عن التاء فردي المغيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون
حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة من حول الشيء وعن صور المص
انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام
استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال اما نحو بدل الاخير بين نكره وتريد الاول فان المعرف باللام قد يكون
نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر
مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل
السوق

لكل فرد لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد ولا يثبت
كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز
صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته
على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة
تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام
ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن
فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود على تقدير عدم
المعهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار العهد
الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا يمكن انتفاء العهد الذهني في هذه الصور المذكورة والصحيح
في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب
الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل
ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه
جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذا الاولى
لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل
ولهذا اتفقوا فيما اذا حلف على ما في يدك من الدراهم ولا شيء فيها انه يلزمه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور
يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا اتفق الائمة
... لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس اى المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اى
نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب
اى شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد
كذلك في النفي يسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين والله
لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول لجواز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن

الآية بانها لا تعم الاصوات والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها
قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء
موقوفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير
نكير فيكون مستدلا بالاستعمال والاجماع قوله واختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع
من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع
كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه
عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا فائدة به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله
على ما دون الكل ابطال للاستغراق جميع المراتب من معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل
لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة
من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء
بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه
ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح
على ان الحمل على القدر المشترك احكام كما في ... لا اجمال فيه لان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين
عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو
ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو فرع عدم الاستغراق
قوله ومنها المعرف المجازي باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان
تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في ادخل السوق واشتر
اللحم فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز واللحم المعهود في الذهن انه يؤكل ويشترى
وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المعهود
على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق
اشارة الى سوق البلد وهذا عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اى الذي سرق والتي سرقت بيانه بالمثال ان على ان المراد

بالالام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ان في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم
قوله ومنها اي ومن الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي
فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد
بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة
او مقدرة كما في من رجل ولا رجل في الدار فهي للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا
ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه ويدل ايضا على عموم النكرة المنفية بالنص
والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الخ ورد تنويها وتبكيتا بمن قال ما انزل
الله التوراة على موسى عم وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار تعلق الحكم بنوع مخصوص
من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر
من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده
بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل
بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا
ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا
فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق توحيدا ولاشتراك
الى هذا التنزيه فائدة لكلمة التوحيد دون ان يقول ولتوحيد لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت
لما فسر الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به
قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم
لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله
موجود او في الوجود الا الله فان قلت هذا لا يفيد نفي الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود
من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان التوحيد
وهو نفي الشريك انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره
لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى
على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد

ان

ان الشرط نفي مثل ان فعلت فعبدي حر او امراته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان
الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان
منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم
والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص
والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي قوله
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف
لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا اجالس
الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد
ويستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال نحو قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف
خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف
ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في موضع التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان
الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لان عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد
على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي
الثاني ان تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ الاشتقاق في الوصف
علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه
ويتفرع على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا
عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد تقدم في بيان ذلك ان الاستثناء ليس يعتبر الحكم انما يؤخذ
من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما
ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا
ومن العجب ما اشار اليه بعض الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم
الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع

بصير ورثه حسنة وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوصفية والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه
الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد
الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله
بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف
للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف
يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا عالما ويحصل
البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في
النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان
اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثية قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني
ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض متناولا للفظ آخر لا لمجموع فيكون
افراد تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا ان قوله تعالى والذين يتوفون واولات
الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وقد ذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق
على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة
قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بالصفة العامة تخص لانها
موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل
رجل والنكرة المستوفية باقتضاء المقام كقوله علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في
غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل
على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بعنوان صيغة العقود
مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك
الجنس غير معلوم التعيين عند السامع ويجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة والقائل
ان يقول لا عموم ولا تعرض في المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة

ومعنى

46

ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة ولما كان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا فسره المحققون بان يؤخذ
جنس يعني انه لفظ محتمل لخصوص كثيرة تما نبيه دونها امر مشترك فيه غير تعينها واما النزاع في عموم النكرة في
الاثبات والخبر فلا يصح الا في لفظ لا ان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب مثلا اعطاء
الدرهم فقير ان صرفها الى الفقير فهو مثل ان يجيئوا بفرد ذبح كل بقرة موثوقة مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة
بل المراد الصرف الى الفقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا
عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه في هذا القبيل ثم
جعل مستغرق محل نكرة الا ان والا فلا حجة للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة اي لما انجر الكلام الى ذكر
النكرة وافادتها العموم والخصوص اراد ان يبين ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول
والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون
طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصلح اعادة المعرفة نكرة او بالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور
اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فصار اربعة اقسام وحكمها انه
بحسب الظاهر ان كان الثاني نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا
في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف
انه اذا اعيدت النكرة نكرة كانت مغايرة للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول
البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني
ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا فانه لا قطع بان الثاني عين الاول
وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود
لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام
قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو
الى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء

قال الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا

آية وهو الاحضر آية ومن كون الاول ثم نزل عليه آية قيل ان انه قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف
قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين
من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين
يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام
كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا وقد [illegible] الرافعي [illegible] كذا وكذا [illegible] الحاشية **قوله** فلذا قالوا
الذي سبق [illegible] يعني لان المعرفة [illegible] حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة ثم انهم قالوا اذا اعيدت معرفة
كان الثاني عين الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كان عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يكون
المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول وكذا النكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت
نكرة فالثاني [illegible] النكرة اذا اعيدت معرفة فالثاني [illegible] بما ذكرناه [illegible]
قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن النبي عليه السلام
انه خرج الى اصحابه ذات يوم مستبشرا [illegible] وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين [illegible]
يدل على ان الثاني مغاير للاول وان النكرة الثانية في المعرفة فتنكيره للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد
اي العسر الذي انتم عليه او الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر
[illegible] الاسلام [illegible] بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفوس وتمكينها
في القلوب [illegible] صريحا فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على
ان معه كتابين [illegible] والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اقر [illegible] وصكا على
شهود في مجلس مرتين او اكثر بالف [illegible] الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو
الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس
آخر بحضرة شاهدين بالف [illegible] السبب فعند ابي حنيفة [illegible] بالف [illegible]
الا [illegible] رواية [illegible] مغايرتهما [illegible] على ان [illegible] الاول
كما اذا كتب المال في الصك واشهد على كل صك شاهدين [illegible] لزمه الف واحد [illegible] المعرف

47 على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اختلف المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج
الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلام الاقرار
بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف
عند القاضي فاللازم الف واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر
ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان
النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر
عند شاهدين وتخريج المص فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها
معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة بدلالتها
باعتبار اصل الوضع للخصوص والفضل الى [illegible] النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في
الكلم الاوصلة عاما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه
انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد
بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا
في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بخصل العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء
في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والظاهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي
دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل
اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف ظ بان ذلك في كثير من كلمات العموم
مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم
وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق
انه وصفه في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اسند الى المخاطب لا الى
النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر
والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوا
على التوالي فيعتق الكل واما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود

هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق نقل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل
بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل واحد منهم تمام الخشبة
لا بمطلق الحمل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت
في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف
من جهة المعنى فهو موصوف في الصورتين لانها فيهما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبية له ولو قيل بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف بحكم الوري ان يوما فيهما اذا اي روا الله
لا فرق بكما الايوما او فيكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان
الضرب قائم بالضارب فلا يعم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان
فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه شرط به وقصد وصفه بصفة عامة لا نعد
مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل
وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الصفات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول
فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف
لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فلا نسلم ان حال الضرورة ينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم
وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها **قوله** وههنا فرق اخر تفرد به الحق حاصله ان اي
لو امر مكلف في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون
واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومنع الوحدة باق من جهة
ان عتق كل واحد متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي
الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل
الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا دخل لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يفعل
في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون

بحيث

بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك فهو حر او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام
فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم
لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى من عدم تعينه
لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم
اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد
لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتق واحدا
من عبيدي فانه لا يصح ان يقال الموكل يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام
بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التخيير الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح
في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين
ضرباك او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته
قوله ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان في ذوي العقول
لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد
في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر
واما الاخريان فقد يكونان للعموم وتمام ذوي العقول وقد يكونان للخصوص واراده البعض كما في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان
خاصا للبعض الا ان البعض متعدد ولا محالة في جمع الضمير لا نوع العموم الاعند من يكتفي في العموم بانتظام
جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والاختيار الى
المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورا ذا ابعاض فيحمل عليه
ما لم يوجد قرينة يؤكد العموم ويرجح البيان كما في من شاء من عبيدي فهو حر بقرينة اضافة المشيئة
الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر
لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء
من عبيدي وبين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف

الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم في المفعول عتق لا كله
من وضعه ظ وبينهما فرق آخر تؤدبه المص بتقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن
ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض
اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من
بان يعتق كل واحد الا انه لما علق عتق كل بمشية مع قطع النظر عن الغير كان لكل من شاء العتق بعضا من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على
تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية
بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا يتحقق
اخراج البعض ليتحقق التبعيض وفيه نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة
المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ولا نسلم ان التبعيض متيقن
وهو ظ **قوله** ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه تعم العقلاء وغيرهم
فان قيل ففي قوله فاقرؤا ما تيسر يجب قراة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دليل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام
ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض
فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث **قوله** وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا
لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله تعالى واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان
خاصية باي تناول كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق
في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو
كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول
خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون

من

من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله**
فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم
اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا
الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا اتفاقا في كل لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول
خاصة لان من دخل بعده ليس باول لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق
قوله فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يعتبر دخوله
بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل
اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا
لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد
دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من مستعارا عن الكل والجميع ليكون الكل منهم او للمجموعهم نفل واحد لان عموم
الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه
كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة بينهما تصحح الاستعارة **قوله** وههنا فرق اخر حاصله ان الاول
هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق
على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي
اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء
بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا
الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله
تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة
ويمكن ان يجاب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب
التنبه له ان الاول ههنا لفظ عن قيد وليس من اوصاف الداخلين فظان المراد من قولهم الاول اسم
لفرد سابق الا فرد الاول مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان

المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب
بعضه بعضا فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظ
واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل
ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة
على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على
سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظ
واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى
فهو بالنفل اولى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد
واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز
ورده صاحب الكشف والمحقق بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع
وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على صيغة الجميع واخرى على المجاز كما تقول افعل اسدا
ويراد سبع او رجل شجاع حتى يقع ممتثلا باتيهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع يستحق الجزء ولو اريد مجازه
لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المص
كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعملا في معنى كل
من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى
بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد

من

50

من احاد ما كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الا فرادى
ندر في امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلوله على حدة حتى يكون مشتركا
بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق
كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول
قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على
الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق
الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان للمجموع الا نفل
معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على
حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى فرع مسئلة تحرير محل
النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم
مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه
لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون
الا بصفة معينة والمص مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل
النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون
بصفة معينة وفي زمان معين وعمومه انما يحكم به بدليل من دلالة النص والقياس او نحو ذلك ثم ذكر
تمثيلهم لذلك بقوله قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ
الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة
للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس
النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي
قضى النبي عم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل لا عموم فيه

انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يتم حكمه بصيغة العموم بان يقول امثاله الشفعة ثابتة
للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية العقد والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد
سؤال او حادثة ينبغي ان يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع
ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب وينبغي تغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون
اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى
فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب الكان لي عليك كذا
ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل
منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا قوله حملا للتكلم على الافادة
ينبغي لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك
اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الجواب الامر بالعكس والاخوان العمل
بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء
لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب
فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن صامت
واية اللعان في هلال ابن امية واية السرقة في رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله ايما اهاب
دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما السبب وغيره لجاز تخصيص السبب
بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب
السؤال لانه عام والسؤال خاص واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا يخصص

في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه
فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم
وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله فصل ذكر المطلق والمقيد
عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى ان حصة من
الحقيقة تحتمل لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة
اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل
انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن
احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس
رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق
انما قيد بالمؤمنة قلت يعني معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان
كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل
عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه
في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا عليه الاشكال
بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل
على هذا المعنى بعيد ويجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا
اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولانه من افراد العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان
مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت كما في كفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رحمه الله
وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب او الحكم اولا فان كان فلا حمل لوجوب

أو لاختلاف الواضعين إن كان عنده والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو اشترك بين المعنيين حقيقة لكان كل
منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو بط ضرورة انتفاء التخصيص عند إرادة المعنى
الآخر وهذه مغلطة منشأها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به
كما يقال في ما زيد إلا قائم إنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الأشياء بالمخصوص
للمخصص به كما يقال في إياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل إنه لتخصيص المسند إليه
بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي
تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا
المعنى فللخصم أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلق أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع
فيستعمل تارة في هذا من غير لحوق إلى الآخر وتارة مع اشتماله فيه والمعنى المستعمل فيه هو الذي تعين نفس
الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلأنه يلزم منه الجمع بين
الحقيقة والمجاز وهو بط لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المص أنه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع
له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في
إطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد
من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فأجاب بأن إرادة المجموع في المشترك
ليست إلا إرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه
نظر لأنه إن كان ههنا مجموع يراد باللفظ وينافي كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وإن لم يكن لم
يتحقق المعنى المجازي المراد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والأوجه أن يقال محل النزاع هو استعمال
المشترك في المعنيين أو المعاني على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى
ثالث هو المراد والمناط والمعنى في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور إلا بأن يكون بين المعنيين
علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز

إذ

54

إذ لو أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد
على أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من
أفراده وقد عرفت أنه ليس محل النزاع وإما باستعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال
وهو يجري أن استعمال اللفظ في معنيين مجازيين بط بالاتفاق فإن قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع
بين الحقيقة والمجاز بأن يستعمل في المجموع باعتبار إطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل
واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة فيه قلنا لا يصح أن إطلاق اسم البعض
على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما أن بين الرقبة والشخص بخلاف إطلاق الواحد على الاثنين
وإطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض فإنه لا قائل بصحته على أنه يعود الاعتراض السابق على
ما نقل عن المص قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لأن إيجاب الاقتداء إنما هو بالجهل والتحريض على ما
صدر عن المقتدى به إذ لا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقتدوا بفلان وفيه نظر لأن ركاكة الكلام
وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة إنما يلزم إذا لم يكن بينها أمر مشترك هو
المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركاكة في مثل قولنا إن السلطان قد أطلق زيدا والأمير قد خلع
عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا الأمر ههنا أن الله يرحم النبي عم ويوصل إليه من الخير
ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأنتم أيها المؤمنون بما يليق بكم من الدعاء
له والثناء عليه فكان كلاما حسنا قوله ولما بينوا ينبغي أن ذكر اختلاف المسند إليه عند بيان اختلاف
المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بأن معنى الصلوة
في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع متعددة
ليلزم الاشتراك قوله وهذا أوجه حسن لو لم يتعرض فيه لإيجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية
بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو
المجازي قوله إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لأنه إن أريد بالانقياد امتثال
أوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وإن أريد امتثال
حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظ فلا بد أن يكون في كثير من الناس

بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في جواب غير الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل
اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وفيه ادعا شموله لجميع الناس وكثير
من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا
ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا
ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسما وبنات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل
فلو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم بالاستحالة فيه نظر ايضا لان الحكم بالاستحالة
من الجمادات ليس باعتبار انه ليس في قدرة الله بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها
باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح وانه الفاظ وحروف لا يمتنع
صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح
قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح والا فحقيقة التسبيح
فان اكثر المفسرين على انه ماول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان
يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح
ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال
الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا تسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ
باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان
استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا
فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اول
بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا
قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان
اوحكمه فان قيل الاستعمال الا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني
من جهة الوضع الاول قلنا لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر ذلك الامر الظاهر

العلاقة

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها كما لا
الاستعمال بلا علاقة ولو نبه هذا الاسم بالتنبيه لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال الا بقوله ليخرج الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف
اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى
بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة
فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق
على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشي من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط
في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شي
من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق
والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة
لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع
وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة
حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ
الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة
على ما يجي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارات
العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطا وحمله على خطا العوام
خطا الخواص فان قيل لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن
انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعا مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة
وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث
انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض

حقيقة لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة اعني العرف فلكن
بين الحيثية ما صورة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه
خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ يستعمل فيما وضع له من حيث انه
الموضوع له والمجاز لفظ يستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له [illegible] لا اشعار لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له لغة في الاركان المخصوصة من حيث انها
غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة
لذوات الاربع لخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ما يدب على الارض
وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا يجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل
منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح
الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان
خارج عن الحد كقوله ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق
الاشتراك او التشابه على ما ذكره في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار
استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة للفظ باعتبار تغير
حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد لا يستعمل في المعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع
للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل في المعنى بل غير مستعمل في المعنى والعرف واضح على ان
الاستعمال في المعنى لا على انه يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ربما ينفيه وهو ظاهر والتحقيق
ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه بمجرد الذكر لا يكون [illegible]
ولو سلم فلا يصح هو هنا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام ملاحظة ان اراد
معنى غير الموضوع له فكلتف في عبارته من جمع بين الامرين قوله واما المنقول فلان التقسيم المشهور

56

وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل
وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو بالنسبة الى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز مع بيان ان كلا من المنقول والمرتجل
قسم مقابل للحقيقة والمجاز ودفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة ومجاز
من جهة والتقسيم المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول
ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل
لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن
من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول ومجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى
الاول وحقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة
لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له
باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما
حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى
عرفي او اصطلاحي متقدم وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه فلا يتأتى منقول لغوي وان
كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق
اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق
فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول ومجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني
فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفي وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز
لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ
الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال
وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد
المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق

المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول الوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعنى المنقول اليه
كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقي لوجود العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعنى المجازي فيصح اطلاقه على
افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول او ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى
انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني
كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود العلاقة بينه وبين المعنى
الاول الوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد
ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار
موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق الا ان اعتبار المعنى الاول
فيه ليس لصحة الاطلاق على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ
بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى والتسمية وضعه لجدارها لوجود معنى
الدبيب فيه فالتناسب جرى في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك المناسب
وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز
قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست
الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه بالنظر الى كونه
لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا
واعتبر بعضهم في تعريف استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او
عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل
في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات وباعتبار
دون الحقيقة والذات وما قيل من ان المراد بالاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله
قاصدا للاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال
ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ

الكناية عند علماء البيان

57

استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب
بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان
طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال
المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته
عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ولا حاجة الى ... فان الكناية مستعملة في المعنى الثاني
لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز
مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان
المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر
الى فلان يجيء الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند
الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل فقد ذكر
في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها
معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما
للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا المراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه
عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال
فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال
منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات ولا معنى
لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون الا للانتقال
الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وتحقيقه انه فرق ما بين ان يكون الاستعمال في غير ما وضع له منافيا

بحث الكناية وان الكناية تحتمل المعنى الحقيقي

لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان مستعملا فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير
الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على نوعين بالاشتراك
وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وصيل المصنف الى انهما من صفات الكلام
كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز
الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التعريف النسبة فصار الحاصل
ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل
والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير
نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانه ثم المراد بالفعل المصطلح
وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل
عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب لزيد كما ثبت وسواء
صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا وسواء كان في نفس الحقيقة ما يطابق
الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل
لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم
او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل
في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج
الاقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ
لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل
ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو
لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو وهو فاعل به الضمير غير راجع الى الفاعل عند
المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل اخذ السيد على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي
لا السيل ومثل عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري

ويمكن ان يجاب بجواز كونها ... للعلاقة ... المذكر والمؤنث ...

والاقوال

58

والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد
التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز
لان الغير لا بد ان يكون من الملابسات للفعل **فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة
وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمعتبر فيها الاستقراء ومن تتبع ما ذكره القوم الى خمسة
وعشرين وضبط ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد
بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
او العقل او الخيال او غير ذلك والمصنف في تتمة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية
والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي
في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون
عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة
وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصاف في العقل
بوجه فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او متصفا الى الخارج
فان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية
اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له
وهو السببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا اضبط وتقسيم عقلي لا حصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه
دائرا بين النفي والاثبات بان نقول ان لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول
والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وسيتضح في اثناء الكلام ما على
التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنحو المفهوم دون الافراد والمسمى بهما
فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على كل مسمى ولم يقل على معنى واورده
بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان

المصدر في المجاز باعتبار ما كان

اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل اتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا نشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي طلقنا بوشيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير وشيما عند التخلف ولذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان بعض البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه لان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل اتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلت يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان في ذلك الزمان الحاضر لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلت كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يعتبر فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فان اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس المعنى الموضوع

59 وفي الفعل جوهره اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول المدلول في زمان دون زمان والاولى ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم الظاهر لفظ احدهما الاخر ثم في كلامه نظر من وجه الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريق في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد بصحة اللزوم ان المجاز لا ينتقل من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغابة الى الفضلات باعتبار المجاورة في الاول اللزوم ذهني محض وفي الثاني خارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر اذ لو جعل عطفا على وهو ان يكون احدهما خارجا عن الاخر لم ينافي كون احدهما جزء الاخر ولم يتقابل بل يصير في انه اذا كان احدهما جزء الاخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة ان لا يكون احد المعنيين جزء الاخر

ومن المجاز باعتبار السببية ونحوها انه لا يكون وصفا لما الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه
لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون
باستعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا مع قصد اطلاق المقيد على المطلق
وهو اكثر من ان يحصى فكأنه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار والارادة اما ان تعتبر كون احدهما جزء الآخر
او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او مشاكل لها
فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت المراد ان اللازم وهو ما يحصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي
وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او مشاكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي
اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي
فالجواب ان المراد بالاسد زيد الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار
انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ
الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع
مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان
الشجاع فالحصر في ان لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي
لا يحصل بمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للذات التي لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه
المباحث يطلب من شرحنا التلخيص **فوائد** واذا عرفت ما يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين
مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد فكل ذلك مبني المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون
كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز اطلاق اسم كل منهما على الآخر مجازا والا فلا يطلق اسم الاصل
في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من
جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل فهي علة غائية للفاعل وان تأخرت في الخارج الا انها
في الذهن علة له علية متقدمة عليه ولهذا قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل آلية وذلك

قالوا الاحكام علل غائية
والاسباب علل آلية

60

وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما فاز كالعلة مع المعلول دون السبب
مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة فيه لان من السبب ما هو سبب محض ليس فيه معنى العلية والمسبب لا يطلق عليه مجازا
كما سيجيء والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم
الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم
الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا
تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا
على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما قرر
من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود
البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء
متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع
الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى
اشتراطهم جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد
بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هو اسم مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله
هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فان عدم الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على
الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان
فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون
الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم
قلنا ذكر المحقق انا لا نريد بالملزوم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان
وهم يعنون بالملزوم المستتبع وباللازم ما يتبع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها
مع انها لا يوجد بدون الماهية والماهية قد يوجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو

بمنزلة التابع والرديف وكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود
وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يخصون [illegible] الى اللازم وغير اللازم وانما يطلقون اللوازم
على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا بما لكل ملزوم هو محتاج الى اللازم فيكون اللازم اصلا
وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني
على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى
[illegible] باللازم ما يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتبادر عند الحكماء من حلول الشيء
في شيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة
فاشار المص الى ان لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول
العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم
ان الاتصال يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجد احد العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون
تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للاخر فذلك يجري [illegible] المعتبر
في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروعية والسببية
اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء
والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من حيث الذات والصورة بل من جهة
الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة
هو الاتفاق في الكيفية والصفة **قوله** الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل
حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو طلقت امة تثبت الهبة فتتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط
في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة او لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت
نفسي منك فقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز بتعذر قبول الحقيقة

بخلاف

بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك
اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث
وتحصيل الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه مبنيا على الضم
والازدواج بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف
ومصراعي الباب **قوله** لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج
رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول
خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى
تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا
العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان نعني بهما التلفيق والازدواج
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا انما يعتبر في العقد المخصوص بلا اعتبار الملك قطعا وفيه نظر بل
الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر
فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات
ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك
المنفعة وهو لا يكون سببا لملك المتعة [illegible] وكذا [illegible] الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب
الملك بنفسها بل يوجب الحل فيه مضافا الى ما بعد الموت والهبة يوصل اضافة [illegible] الملك لكن
لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا ينافي ذلك الضعف
اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عوض [illegible] بالموهوب منه فيوجب
الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص من الاتصال بين حكمي النكاح والهبة بكون احدهما سببا
للاخر طريق المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعني الفاظ
التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
قوله فان قال تزوج [illegible] لصحة اطلاق المسبب على السبب اطلاق السبب على المسبب حكما موضوعا منهم [illegible]

بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد مشترك لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاول
في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين وتلغو في المعين لانه لا يرغب الا
اليه قوله وهذا ابتناء على ان قول ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا
ومشتريا لمجموع العبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه
بالموصوف كالضارب بمعنى من هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب بمعنى من صدر
عنه الضرب وانقضى وقبل قيام المعنى به كالضارب بمعنى من لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب
مجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي
هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا فيجعل على الوجه الاول بناء على المعنى المجازي اعني من قام به
الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يفتيه على
وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بعتقه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان
التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه بعوائق السبب فان كان سببا محضا
يصح الاطلاق على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي
هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجيء من ان
الاعتاق اثبات العتق لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وههنا
ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه في المجاز كانه يقول الموضوع له فيستعمل
اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات
ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانه اي الاستعارة لا تصح بكل وصف المعنى باتفاق
استغناء السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف
مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما الفاظ
منقولة عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعمال الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق

62

منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير
اسارة فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة به قد صارت محبوسة بحق الزوج ممنوعة شرعا لاجله
من الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي
وطار عن وكره وعتاق الطير جوارحها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة
المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا
عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق
فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز
في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعل
لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لان ازالة ما لم يصدر من المالك سبب عن هذا اللفظ الموضوع
في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير خارجة
بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما مر
في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه
الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف لانه لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك
والتخليص عن الرق ولا يتبادر منه الا ازالة الملك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد
من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه
التمسك في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة السبب على الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك
لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره السبب بالمعنى الحقيقي قوله على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو
حقيقة لغوية لم يطرء عليها نقل شرعي قوله يرد عليه وقد يجاب عن هذا الايراد بان العتق
تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة
او مجازا ليحصل العتق شرعا ولفظ الطلاق لازالة الملك ليس سببا لهذا المعنى فلا يوجب
ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة

بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما في الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق
السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا للازالة الملك فليس يعني كل لفظ مجاز
مجازا عن اثبات العتق فيما نحن فيه وحكم وهو ثبات العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي
الذي هو ازالة الملك قوله لان اللفظ الاعتاق على حذف المضاف اي المفهوم لفظ الاعتاق
فالجواب بخلاف لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار
منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له دونه لان المستعار له كالشيء التابع للاسد وهذا الشرط
منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك بنوع تعلق هو حق الولاء وان المراد
باللزوم … الاشتقاق … لا اقتضاء الانفكاك ثم للقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه
عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كما في اطلاق
المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك بالحس قوله فان الاستعارة لا تجري الا في طرف
واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وحصول المبالغة في التشبيه عند تساويهما
الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كما تستعار الصبح لغرة الفرس
وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به
اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا
اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة … واصل العقود ينعقد
العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا … الحقيقة
مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه
مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف
عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا نقل المشايخ … عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا
لحمل الكلام على الحقيقة … او بيعا فاسدا اعمالا بالحقيقة القاصرة … ولا يلزم … عدم صحة

قوله … فان البيع … لكنه … [illegible]

الاجارة

اشكال

الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا والا لما صح هذا
والا فعدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروه من اطلاق
اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لان البيع
والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار
ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بثبوتها لا يحتمل الملك
بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المتعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة
واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهو
اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فههنا ملك النكاح مباين لملك الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في
البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ~~اثبات الملك وهو في البيع اقوى~~
~~وكذا الطلاق والعتاق~~ في ازالة الملك وهو في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر
ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة
فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم المجازي الذي هو صفة الملزوم فكيف يكون
متباينا قلنا ليس الاستعارة الا اطلاق اسم اللازم بل على المباين لاشتراكه في اللازم كاطلاق الاسد على الانسان
لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارج صفة للهبة
كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره
فيها … اذا اشتريت عبدا فهو حر اراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص
لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن حكم الاستمتاع
والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير محلها صفة لا ذاتا فانه يثبت
في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل

فيثبت على حسب ما يحتمله المجاز فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا بتنا به ملك المتعة فصدا الى نفي قبلت فيه احكام
النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فذكر ان يعتبر ايهما شئت
وينوع المجاز بحسب ذلك كما في اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة
وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله **قوله** واعلم
انه يعتبر بحث ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب فلا يشترط
بشخصها حتى يلزم في احاد المجاز ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذكر لاجماعهم على ان اختراع
الاستعارات الغريبة البديعة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها
يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف
بانه لو جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والابن
للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة
والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس من اجزاء المقتضي
وذهب المصنف الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص
الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك
والا لما جاز اطلاقها على الانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان
في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة الخلف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها يعني ان
الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الاختلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى
يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية
سواء صح معناه اولا فقول القائل لعبده هذا ابني وهو معروف النسب مجاز للعتق فان كان اصغر منه
سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لانتفاء المعنى الحقيقي
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني الاثبات
البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني الكلام الامام فلا يتم الخلاف الا في
جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيتم الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل

ايضا ولا ينحصر على جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الوصل
والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية
بالاتفاق وعلى كلا التفسيرين لا اتفاق قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي
فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا
فيتم الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده
ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مجاز لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان
اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في الحكم او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم
هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة
التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم
جميعا كما لا يخفى على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل في كلام المصنف لم يتعلق جواب الشرط الواقع
في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى الخلف احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود
بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته فظاهره انه انما يصدق على هذا
ابني لاعلى هذا حر **قوله** لما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما
ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان
الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف
على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه لا يخفى ان المجاز
الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا **قوله**
لان الاصل وهو البر عنده ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء
فاريق فالعادة ان الماء في الكوز ممكن فينبغي ان تنعقد اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو
ميت لا امكان اعادة صورته ولكنما اذا حلف ليقتلن هذا الحجر ذهبا قلنا البر انما يتم في الكوز

الظاهر وعند الاول فلما لم يكن كذلك ممكنا فلا يبقى اليمين على ظاهره فما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر
فاليمين فيها انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم يبق اليمين على ما يخلقه الله في الكوز
كما انعقدت على صورة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء
الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لا قتل الشخص
ان احياه الله لان الماء الذي في الكوز الان غير موجود لكونه مشارا اليه وبتقدير الشرط ينتقض
بعدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا تعذر الاول اي كون المشار اليه ابنا له
وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد
لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه يعتق من حين اطلق الابن على ما يثبت بالنسب
لاشتراكهما في اللازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه
من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان
ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا
ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق هنا لا يستحق الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها
والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا اجيب سوال تقريره انه لا وجه لتصحيح
هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا عن الانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكه ثم اقرار
لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا عن الاقرار فهو كذب
محض بيقين لانه عتق بالنسب مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل
دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية
من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح
هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان
كان كاذبا يعتق قضاء حملا له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير
فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة وكونه اولى به من النفقة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة
في الدين والولاء في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة نسبا ولهذا قلت احتمال

بعيد

65

بعيد عند ابي حنيفة رحمه الله لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا
فلا يحتاج الى البينة بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ان يثبت الحرمة فيما اذا قال لزوجته هي
اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته
بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك منتف لا صحة فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني
فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك
بالعتق فان قيل لو قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا
وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يحتاج الى
الى تصحيح الكلام باثبات موجب الحقيقة او المجاز بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه
بالممكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ حر موضوع للعتق وعلم لاسقاط
الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فاني
الاستعارة تقع اولا في المعنى ميلا الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انها ليست مجازا
لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي الهيكل
المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه مستعمل فيما وضع له والمذهب المنصور
انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه انه الهيكل
المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل
وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة
والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله
في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في
الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي
الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية لاشتهاره كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا
وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود
فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم
لا يدل على معنى يشتق منه او لا معناه الا اللفظ ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز
استعارته لشخص اخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع

المذهب المنصور انه مجاز لغوي

وجه عدم جريان الاستعارة في الاعلام

لا يقال المراد انه لا بد فيه من معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى
الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاعة مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة
والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص بالمشبه به فان وجد كان في مدلول
الاسم لكونه علما او غير علم جاز الاستعارة والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني في قولك
زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل
ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة
وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل
ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه
من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد
ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الكلام لا في التكلم واشار الى الجواب
بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال
فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل
منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميلا الى
المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول
المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة
المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان
قوله فهذا عند مذهبهما غير مستقيم لان الشرط على هذا عدم الافضاء الى دعوى امر مستحيل وعندهما
عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر **قوله** ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو
على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة
بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة
بالاتفاق منهم للمصنف ذكر ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق
بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق
والتكذيب انما هو متوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة
الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيقتضي نحو زيد اسد ان تقدير اداة

تحقيق الاستعارة

التشبيه

66

التشبيه يخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية
لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يتطرق اليه التكذيب وادات التشبيه للتصحيح
وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا فان الاول يشتمل على قلب الحقائق
وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة
ليس بثابت لها ثم اعترض على الفرق بانه قول ضعيف لان الكلام المشتمل على المجاز ربما سواء قصد
او لم يقصد ولا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد
وتكلم بدر ولان المجاز ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم
ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين
ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المجاز ربما قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما
ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليس ادنى
من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين
انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل
الممتنع ممكنا هذا توضيح كلام المصنف وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا
المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه به اي المشبه ويجعل الكلام خلوا
عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد
اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة
ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه فقيل مثل
زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال
ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي تشبهت
بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل
الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت
العتق لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا

كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو اسد ان بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه
المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي لينتقل الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم
زيد اسد على اى مجترئ جائل والطراد تثبت عليه اى باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص المختصر
فهذا ان معناه هو مشتق من حيث مكانه كالابن فترك المشبه واطلق اسم المشبه به **قوله**
مثل المجاز المعترف بشرط ادراة العموم كالمعرف باللام ونحو الخلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح
له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد
الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من
ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل
بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والقرائن كما حقيقة عاما وكما
انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير
ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز ويكون المجاز مانعا ونقل عن بعض المشائخ
انه لا يعم لان ارادة العموم اتفاقي لا يثبت عنده في الكل لان المجاز ضروري والضرورة تندفع
بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال
بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع
القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طرقا احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما
شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة
في الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز
من استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه
لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام
فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة
الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة
ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيتقدر بقدر ما يحصل
به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم

انا

حصر بدليل قولهم زيد اسد ورده العلامة الشريف نحو اسد الطود حيث قال هذا الاسد لا يشعر بان
اسد في اسد على مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل
فلا يتصور ثمة تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من قبيل
الاطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم ان استعمال الاسد في
معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك
المعنى على التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة
من الجرأة والصولة هذا نبذة من كلامه ومن اراد التفصيل
والتوضيح فليراجع اليه حسن چلبي

انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع
اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول
بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور عن اهل نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود
الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من غلبة الطعام بالربوا
لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في
كتب العموم مما لا ينحل اصله لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة
فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما بلاغة
بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسألة لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض
ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر
واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له
فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال هو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثلا ان تقول
لا تقتل الاسد او الاسد بن آخر الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث
انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر
الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع
للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوزه ثمة جوزه هنا
ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليس من هذا القبيل
لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا نقل المعنى الحقيقي لازم من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي
فلا يجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان
يكون الكل موجودا متحققا له اسم وصل الارتباط الجزء بحيث ينتقل الذهن من الجزء اليه كالانسان
المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض

وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي
والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى
المجازي وهو محل النزاع وان الحقيقة يوجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع
استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك
والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يكون كل واحد منهما لابسا له بتمامه على انه
ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ
بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين
يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن
ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق
اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع
له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا
تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة
وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع
علاقة فان ذلك غير النزاع فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو
المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد
واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فسخيف لان الامتناع في المقيس عليه مبني
على ان استعمال الثوب الواحد في آن واحد بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين

والمجازي انما هو من جهة اللغة ... او
لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول
ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي
تابع على ما مر والتابع مرجوح
بالنسبة الى المتبوع فلا يعتمد
فلا يدخل تحت الارادة مع وجود
الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة
لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه
الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له
بنفس ... لما ان المعنى الحقيقي

في مكان

في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة
المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين
حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه
مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة
لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي
مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فقد حمل
المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلت اراد الاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث
لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
الوطي وكل تيمم الجنب او المس باليد ولا قائل بالكل لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون
لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما
ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في موضوع كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في المسكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز
ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق
عموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج
عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان موالي زيد مثلا
حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة
واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه هو او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم
من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول والاسفل لانه اصل والفروع على الاصول كالاغصان الشجرة
قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية
مجازية في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث
عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء

قد يقال انا نقول اللازم ... في فصول البدائع
... الخلافيين ... السكوت فيما لم يبلور
بيان ... الصحابة ... حسن جلبي
... العدم ... العموم

... اشتغال بالسنة
والاظهر انه ... على حيث ... الملبس
... المعتق ...
... على ...

الفروع

يستحق الأبناء خاصة عند أبي حنيفة رضي الله عنه عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفا على
وان أوصى لأولاده فالذكور والإناث الصلبية مختلط أو منفرد وان كان له أولاد وأولاد ابن فيختص
الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبية خاصة بالاتفاق لأن الأولاد لا يطلق عرفا على أولاد الابن
بخلاف الأبناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء وبنو أبناء يتناول الأمان
بني الأبناء عند أبي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب أن
شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم وهو مبني على التوسع إذ
الأمان ببنيان الترتب فيبنى على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول الجميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم
فيحصل بمجرد صورة الاسم شبهة ايثبت بها الأمان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما إذا
استأمنوا على الآباء والأمهات فإنه لا يتناول الأجداد والجدات لأنهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم
لكنهم أصول خلقة فلا يلحقون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لأن الأصالة الخلقية تعارضه
وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالإجماع لا بأن لفظ الأمهات يتناولها قوله ووضع القدم حافيا
معناه الحقيقي لأن وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت
والمعنى الحقيقي هنا مهجور إذ لو اضطجع ووضع القدم في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار
لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وكذا معنى قوله إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدم في الدار
وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ
نام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير حقيقة في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي بمعنى أنه إذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة
إنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل متنعلا أو راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط
بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت لعل المراد أنه صار
حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية أعني وضع القدم سواء كان
مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله في الوجه صار
عبارة عن الدخول مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به أي يكون الدار
مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة فان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها

الآن

69

إلا أن السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بأن يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها
فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها
أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة
أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فإذا تعلق بفعل
ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين
وخرجت ثلاثة أيام وفيه إشارة إلى أن المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم
لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم وذلك لأن اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه إلا عند تعذره
وذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة
تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر بدليل صوم جميع أيامه
بخلاف صمت في الشهر فإذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو
ما امتد من الطلوع إلى الغروب وإذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لأن الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد
فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا
وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فإن التولي عن
الزحف حرام ليلا كان أو نهارا ولأن مطلق الآن جزء من الآن اليوم وهو جزء من اليوم فيكون
مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت
وبين بياض النهار وأن الفارق سياق الكلام أنه مطلق الوقت إذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار
إذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل
على أن المعتبر هو المضاف إليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أتزوجك إن التزوج أو
التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وأبان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف
الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف إليه في الامتداد وعدمه وأما إذا اختلفا مثل أمرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف إليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الأمر بيدها لأن كون الأمر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه
غير ممتد قلت امتداد الأعراض إنما هو بتجدد الأمثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في

في المرة الثانية مثلها في الاولى فلا يتحقق تجدد الامتثال فان قلت لما كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به كذلك
هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم
امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر
حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة
اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان نظرهم
للعامل وقصديته لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرا على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار
العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال
وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون
اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت
وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم ينكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق
والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في
حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدلالة العقل وفي الثاني على مطلق الوقت
ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يصوم وحين ينكسف الشمس فان قيل
كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر
وصدوره فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة او مفوضة وهو ممتد وكذا كونها مطلقة
وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون
الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة
ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت
ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان
اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين ومثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف
ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل فصل
لانه يراد باطنها اي في الحنطة فيما اذا حلف فلان باكل الحنطة اي طعاما من اجزاء الحنطة واكل

مر كل وجه فحمل كل لمعان المحتمل في خلاف الكلام كان المحقق اعلى النسخة لا يكون ملخصه الاولى صح

الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما حنث في دون
الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حنيفة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان
يقضمها في الفم فيمضغها فصل للنذر على صوم رجب في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل
عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يلي هذا الشهر والمسألة على ستة اوجه لان القائل اما
ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر
واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف والى الثاني
يقول وينوي اليمين الكافي بنية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين
والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء
واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلا دونها فجامع
بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه
المتاكد يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي
هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع تحليلها بالكفارة حتى تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقدير الملك
الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان
موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر
تحريما للمباح وبواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا يدل على جزء
المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فتفهم الجزء او اللازم قد يكون من
حيث انه نفس المراد فاللفظ فيه مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة
كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع
فالحاصل ان الصيغة حقيقة للنذر فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة
من ان منع الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا

كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عد المصنف في تحرير المبحث عبارة
العموم الى حمله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فان اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه
المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا قوله ويمكن ان يجاب في
جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال الشامل امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال
الوارد على جواب العموم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط
واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا مخلص للمجيب الا هذا فان قلت لا عبرة
بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا
يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال
المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين
الاول انه لما استعملت الصيغة في مجازها خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصار تبعا للحقيقة
للمجهول فلا يثبت جزء عزيمة والثاني ان يحرم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على
القصد الا انه يكون يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد كذا في شرح
الغريب فان الشرع جعله غنى قصدا ولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة
ان كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس دخل آدم الجنة والله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة
على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل
لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله
مثله لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي
علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة يتعارف استعمال العرف
العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو عند العرف
هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سمي بها الحالة التي لا ريث فيها
ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله واستفزز اي
استنزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن
ارادة حقيقة الطلب والايجاب وهو كون الامر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر بالمعصية فهو مجاز

عن

عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة
الآلات والاسباب قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد
ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان
بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا الكفر من الامرين
مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا تخصص الايمان بمن شاء
واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ
خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم او الكلام قلنا باعتبار انها لفظ
تكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون
معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي
وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دالا على المنع عن ارادة الحقيقة
باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان
كالمكاتب عن افراد المملوك او بزيادة كالعنب عن افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار
اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق
الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا
او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادية ايضا
لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار
اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة يمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاول منها عقلا وفي
الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا
فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا لم يعطفه
على غيره وذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما
يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء
فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن مأجورا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة
حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره

ومن جنبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الأعمال المفتقرة إلى النية والإثم في الأعمال
المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والإساءة ونحو ذلك والنوعان
مختلفان بدليل أن مبنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فإن وجد وجد الثواب وإلا
فلا ومبنى الثاني على وجود الأركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح
وإلا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أو لا وإذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين
كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز إرادتهما جميعا أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له
وأما عند الشافعي فلأن المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع
الثاني بناء على أن المقصود الأهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة
والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى أن صحة الأعمال لا تكون إلا بالنية فلا يجوز
الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رحمه الله على النوع الأول أي ثواب الأعمال لا يكون إلا
بالنية وذلك لوجهين الأول أن الثواب ثابت بالاتفاق إذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة
أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني أنه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه إذ لا ثواب بدون
النية أصلا بخلاف الصحة فإنها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على
الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فعند
تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر إلى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر
كذا ذكره المصنف وفيه نظر أما أولا فلأنا لا نسلم أن الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون
النية اتفاقي لا يقتضي ذلك لأن موافقة الحكم للدليل لا يقتضي إرادته منه وثبوته به لئلا يلزم عموم المشترك
عند أبي حنيفة رحمه الله مثلا في قولك العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وإن كان الحكم بالجسمية
ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلأن القول بعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي رحمه الله على ما سبق
ولو سلم فله أن يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الأعمال بالنية وأما ثالثا
فلأن عدم بقاء الأعمال على العموم مشترك الإلزام إذ لا بد عندكم من تخصيصها بالأعمال التي
هي محل الثواب فتخصص عنه أيضا بغير البيع والنكاح وأمثالهما مما لا تفتقر صحته إلى النية
بالإجماع وأما رابعا فلأن انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن

ترتب

72

ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الإجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان
الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامسا فلورود الإشكال المشهور وهو أنا
لا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بأن يوضع بإزاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع
لأثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والإثم وغير ذلك كما يعم الحيوان للإنسان والفرس
وغيرهما واللون للسواد والبياض ونحوهما فإرادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء
وأجاب المصنف عن ذلك بأنا لا نعني بقولنا الأعمال مجاز عن الحكم أن هذا الكلام قائم مقام قولنا
حكم الأعمال بالنية لأن كون الحكم بمعنى الأثر الثابت بالشيء إنما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات
المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد أن العمل مجاز عما يصدق عليه أنه أثر العمل ولازمه وذلك
معان مختلفة هي الثواب والإثم والجواز والفساد ونحو ذلك والأعمال بالنسبة إليها بمنزلة المشترك
اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لأن الاشتراك إنما
يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة إلى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك
لا بالنسبة إلى أفراد نوع واحد ولا شك أن الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب والصحة مثلا
بخصوصه بل أثره ولازمه أو نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث أن كلا منهما من أفراد
المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بإزائه سواء تقدم هذا
الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا فإن اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ [illegible]
وكذا لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فإن نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى وإلا فإن كانت الشجرة
مما يؤكل كالدباس فعلى الحنث وإلا فإن كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها وإلا فعلى ثمنها كشجرة
الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فإن كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع
عنده وإلا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء
إذا دخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب وأصله في الدابة لأنها لا تكاد تشرب إلا بإدخال الأكارع
فيه ثم قيل للإنسان كرع في الماء إذا شرب بفيه خاض أو لم يخض قوله وكالأسماء المنقولة
فإن نقل اللفظ قرينة مانعة عن إرادة الحقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالغاء على
أو شرعا كالصلاة قوله وكالتوكيل بالخصومة فإن نقل اللفظ قرينة مانعة شرعا عن إرادة
حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب إقرارا كان أو إنكارا بطريق إطلاق [illegible]

المقيدة المطلق او الرابع الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل
انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون الجواز
شرعا فهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل الاكل النخلة والدقيق والشرب من
البئر لا يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله
في عموم المجاز واما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا لكان المدعي او عند تحقق لا نفاذ الواجب عند تعذر
الحقيقة العقلي والى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين
الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبه فهو عين الجواب
والخصومة ثم يحمل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بلا عناء ودلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله
واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون
قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز
اتفاقي والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ او في التفاهم عند البعض
فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا ففي العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما
العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وصار ابن غلبة الاستعمال
المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون المعنيان في حق التعارض
وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة لعمومه كما في مسئلة الاكل من الحنطة حيث قالوا ان
هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم
الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة
النسب فقد الاصغر بلا كان تعذر الحقيقة فيه اظهر والاتفاق في الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم
الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق لان الاب نبه ذكر عقيب
بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالعتاق العتق ولهذا
يمنع عن الكفارة ويثبت به الولاء العتق منافي للملك ولهذا يصح شراء القريب بنيته فاثبات العتق القاطع
للملك منصوص منه وثابت وسعه فيجعل هذا الابن للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت
بهذه البنية اعني التحريم الذي هو من لوازم البنية فهو منافي لملك النكاح فالزوج لا يملك ان ثبته اذ ليس

73

فانه
بتبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو منافيه
فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس
في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة
السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا
الكلام عن زيد من اتصافه بخلاف التحريم على ما بينا واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو
على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام رحمه الله لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال
وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحيل من اشتهر نسبه منه وفي حق المعتق متعذر
ايضا في حكم التحريم لان التحريم بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فلم يصح مضافا في حقوق الملك
وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه اي بيناه يعني ان
الحقيقة في المعروفة النسب اما ان يجعل ثابتة مطلقا بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي
من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان يجعل ثابتة
بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه صحة
لحق هذا الكلام ولا ثبوت لموجبها على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته
وعلى تقدير صحة هذا الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته في الزوج
وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلا يثبت في بيان تعذر الحقيقة
في حق المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من الترديد والتقسيم وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق
الالتزام هو هنا فانه للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى
تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيتعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده
وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله في حق المعتق متعذر ايضا في
حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام رحمه الله احترازا عن الترديد والتقسيم اوفي
قوله ايضا مشعر بذلك اي يتعذر في حكم التحريم ايضا كما يتعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه
انه في حق المعتق متعذر ايضا كما يتعذر مطلقا والفرق بينه ان فهم اللازم من اللفظ
الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه عين المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع

للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا وتبع على تخيب غير المعلول للعلة كتخيب الموت للولادة بناء على
انه تخيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تخيب الموت للولادة مشبها بتخيب المعلول العلة
وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام
في تخيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان
ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل
للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام يدخل على العلة الغائية التى هى
الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت هاهنا علة لعلية العلة التى عليته
ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة التى عليته ومتاخرة عنها بحسب الوجود
كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج
يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل
به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية
فعل المعلل بها تعقيبه اى حصوله على عقيبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف الحاجة اليه لان
معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول
اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل
من غير اعتبار كونه معلولا لان العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتيب على شىء وانما تقتضيه
المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو عرض معتبر للترتب بما ليس بمعلول وعرض
فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول الامر كذلك في العلة الغائية قوله وهى اسماء
الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وهاهنا نذكر حروفا
قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد
الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال في الاول او جعلا في الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف
على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك

الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على ان وضعها لمعانى تتميز بها من حروف المبانى
التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف
المعانى والا فمن حروف المبانى قوله الواو لمطلق العطف اى الجمع بين الامرين وتشريكهما في الثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل
على المعية والمقارنة اى الاجتماع في ان الزمان كما نقل عن مالك رحمه الله ونسب الى ابى يوسف ومحمد رحمه الله
ولا على الترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله ونسب الى
ابى حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه اجمع
عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة
في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او
المقارنة حتى يكون ذلك مجازا ولا على الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد
والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم
ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان
على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامراة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين
تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن
بعد اكل السمك جاز وتخيير انه بنصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر
ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في
هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى
ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب
في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها
بالواو لما يشاهد انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف
من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لانه يلزم الزيادة على الكتاب بغير دليل لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام
الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو ان يجب تقديم
الوجه من غير ترتيب

في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل
على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم
واغسلوا ايديكم وح يلزم ان تعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال
لا يوجب ان يقدر في الكلام متعدد بل المراد قولنا غسل الاعضاء وضرب القوم ويدل عليه اجماعهم على
ان قوله تع وايديكم عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا
لا يفهم تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح فلا يجب
ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس ايضا الغسل والمسح رخصة اسقاط
فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء
لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع للسؤال الاصل
منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما
بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة في قوله تع اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب
النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي فيه واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب
بقوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين سالوا بايهما نبتدا فقال عم ابدءوا
بما بدأ الله به فهم النبي عم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالاية
وفهم النبي عم ذلك الحكم منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور والنبي عم بالامر لم يزل حجة غير متلو
وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر
في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله تع كتب عليكم
السعي وقد يقال ان قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر
بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين
يعبدونهما فقط وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث عندهما رحمهما الله فزعم البعض ان هذا مبني
على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء وثم
وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك

بالمنع

بالمنع والسند والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في مواد استعمال الواو
كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانه لو كان الترتيب عنده
والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار متاخر الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور
مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز
عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة
الجواهر المنظومة ينتثر عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان
الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة
لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق
حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة
اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرما في الكاملة لتكميل الناقصة
حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه
طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره
بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة بعد واحدة فانه صريح في تفرق ازمنة
الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل لغرض ان يصير طلاقا عند
وجود الشرط فلا يتصل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال الوقوع
اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم والله اعلم

ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لانه عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار والميزان
قوله وان قدم الاخرى يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما حيث لا تقبل الا بالعقد الجملة
وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رحمه الله من قال بين اجزاء الاخرى وتقديمها حيث يعتبر الاول الا الافتراق
والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه ينعقد نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق فتجعلونه
للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به الى
بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام رحمه الله لانه جعل الحكم بوقوف النكاح
على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله ولا يجوز
ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم
الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا وتوقف
قوله وبعض تلك المسائل يختلف ذكره في الجامع الكبير انه لو زوج رجل العبيد من رجل برضاهما في عقدة
وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف
نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما
حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا
بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احدهما وسكت
ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم
في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا
كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم
كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما
فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف
واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
يصير رادا لنكاح الثانية وانه تسبب في ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة
الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح
هذه فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة

متنوعا

قوله م

77 متنوعا فان قلت هذا دليل على ان الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لو دلالة في مثل جاءني الرجلان
على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا
قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى ملك الاعبد ولو كان له وارث
آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث
يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر
منه لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا ليتوقف اي لم يبق محلا التوقف
النكاح بل يبطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية
ثم لم يصح التدارك باعتاقها في الفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها تصير محلا لان تنكح بعد صيرورتها
حرة قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق
لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة
الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم
يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلهذا
لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متنوعا متراخيا مع السكوت قوله وقد يدخل
بين الجملتين الجملة المتفق طرفه بالواو وان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك
فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون
الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود
الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله وانما يجب هي
اذا افتقر الاخر الى الاول وحكمه مطلق العطف بالواو لا في عطف الجملة خاصة للقطع بان مثل
انت طالق وطالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا يقدر
مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او يقدر مثله عطفا على قوله
يعمله على قوله لا يقدر مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير العامل
في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان الحكم المستفاد من جاء متعلق بكل من المتعاطفين
ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفرد دون الجملة وقد عرفت ذلك في مسالة ترتيب الوضوء قوله

لكون العبادة حقا لله تعالى مثل واعبد ربك فان العبادة حق له ولا الامر بذكره لذاته دولنا ان عبد ذلك
وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لحاجته العلة لا للعلة
نفسها فكيف تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب في ذلك العموم من انها انما تدخل على العلل باعتبار
انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الخوف باق بعد الابشار قوله اد الي الفا فانت حر يتعلق
في الحال بخلاف اد الي الفا وانت حر فان الواو للحال فيتقيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو
تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل في زمان حصول
مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل فقط بانه لا دلالة
لقولنا ابيعني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال
على العامل لكونها قيدا له وشرطا وهو يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا
وانت مؤدي الفا وهي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة اي انت فانه
مقام جواب الامر له اد الي الفا تصر حرا او حال او وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية
تتاخر عن الاداء قوله يقع الاول اي بلا طلاق لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا انه من شرط
التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار
كل منها بمنزلة كلام منفصل عن الاخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعلتم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم
المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما بين الاول والخبر المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف
ولا مبتدا فيخلو ثبت شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع
وهو معنى الواو وتم الانفصال صورة كما في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور بحقيقة الانشاء وما
ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت
كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء قوله لكان التكلم متراخيا تقديرا
جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا والاصح للعطف مع الانفصال قوله

بل

بل لا اعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا
في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول
باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى للاضراب في كلام
اخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض قال زفر رحمه الله
يلزمه ثلاثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض
بل للتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض
لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد
ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله
وقال بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة
العشر فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزم الجميع
قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير
تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع
الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل يتعلق الثاني بشرط مقدر مثل المذكور حتى يكون
بمنزلة التصريح بتكرار الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق
ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط واضمار
تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام رحمه الله انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه
ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنه نوقض الاول ان اتصاله بذلك الشرط
موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو وهم لا بد من نقل عن ائمة اللغة
كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل لضمير الاعراض
تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل الا انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل

الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحد لا لنفي الشرط والتعليق قوله
لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني
زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح
انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبما جملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف
بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكون اختلاف
الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة
المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله
وهو بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف
المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في
عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بقوله وهو بخلاف بل فان بل لاعراض عن الاول
كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد ولكن ليس للاعراض
عن الاول بل الكلام يشتمل على خبرين احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب
بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان
معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب
الاصول لكنه لعمرو وغيره الى العاطفة ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا
بين العاطفة وغيرها والنزاع في قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره
وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صادق
في بلا للعبد حتى اذا به لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمصير اليه
عدل عنه ذكر لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكر دا
من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل
لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد
والاثبات لعمرو معا لاحتياجنا لان النفي نصرة للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار

80

قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي
بالدار له ثم قال بكر ما كانت لي الدار قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه
في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه
الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت
الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لينتقض القضاء ويصير الملك
لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك للغير فلا يصح
فالحاصل ان مقارنة الكلامين يثبت التوقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المغير حتى
كانها جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم ولا حاجة الى ان يقال ان
النفي هنا لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم
المتأخر لان التاكيد متأخر عن المؤكد او ان المرء قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير
فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد
الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم
بتكذيب الشهود اشارة الى دليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك
لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا
النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد
لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق
ولازم الشيء متأخر عنه او معه فيكون قوله ما كان لي قط متضمنا الامرين احدهما ابطال الاقرار
لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويتوجه
عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ان اتسق
اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد
قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا ولكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو
ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه فيكون فيه تدارك لما فات

بيانه تغيير [illegible] لا حاجة في جواب [illegible] الى القول [illegible] فانه نفي الملك عن نفسه [illegible] اقرارا بالملك للغير [illegible]

يا خالق البال فرج بلطفك يا [illegible]

من مضمون الكلام السابق والا فالسابق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لكن غصب
حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفي الوضع واثبت الغصب فان اتسق الكلام كما فيما اذا قال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يصح لاثباته بمائة او بمائتين
وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح
فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع
الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثباته متقيدا
بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المعقود عليه فاذا ابطله لم يبق شيء
حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله او لاحد الشيئين
فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما
وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين
على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك في محل الكلام
وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشيئين قد يكون لشك المتكلم فيه بان نعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد الابهام واظهار النصفة
مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخرج عن غرض الاولين المتبادر
منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم يريدون
الى تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل
على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك
في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء
فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك حسبما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية فانه يجب الاعلى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين
التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة
الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ثم ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا
قال بع عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع فيجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل

او لاحد الشيئين

الفرق بين التخيير والاباحة

فيه

فيه الاباحة وهو يجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا
يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق ثبات الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا
لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون
هذا انشاء لان الايجاب لا والانشاء وانما نزل في صحته لا في صحيحه فلا يحكم اثباته في عين احد
والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله انهما تصرف صح حتى لو باعه
احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله قلنا
ذكر الاجزية مقابلا لانواع الجناية والجزاء انما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعود مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير
الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة
عادة حسبما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عم وادع ابا بردة
على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل
جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في
الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى انه كان
جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع
وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن
لا يوجب الحد فكيف وجد وانقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم الاحكام
الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق
عليه ووقوع من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام
الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه
الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع

اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو في الا اذ ب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس
عدم الفرق الثاني ان كلمة احدى خاصة صيغة وحكما والايم نبتا فرح له بلا العموم فكذا بعد وقوعها في موضع
النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة قال الا ولي ان تقتصرا وباحد منكر غير
مضاف كما ذكره المص بعد له الثالث انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال
اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن جهة التمييز فانه لما عطف الثاني
على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين
لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني
دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما
لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت
في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه
لانتفاء احد الشيئين فيفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله العلامة في قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند
ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا ليعلم ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع
ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا
نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل
الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان
يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا
واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المذكرة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه
ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص من
انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف
قوله لا تكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثل الزجر ان يحصل
وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز
الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر

فعلم انه يدل على عدم الفرق ... تقوية مذهب الاعتزال قال في فصول البدائع وجوابه بوجوه الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان لمن لم يقدم الايمان ولا كسب الخيرة في ايمان ذلك اليوم لمن لم يقدمه فعليه لف استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني ان المراد بكسب الخير الاخلاص اي لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث وعليه التعويل فيكون كقوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم ويراد بنحوه المبالغة في نفي الشيء بنفيه ونفي ما هو سببه تدنيا من وجوده ترقيا منه حسن چلبي

وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام
ودلالة القرائن ولهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف بعد تفسير التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع
الخلو فان قلت فلا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لا يدخل هذه الدار
او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن
الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره
مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا
منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف
ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحد منها وجواز غيره انما هو بحكم
الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة
او تلك قوله وقد تستعار او للغاية اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها ويحول لالزمنك
او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء
لكن لما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصارا واستعير استعارة الجمع والمناسبة ان او لاحد المذكورين
وتعيين كل منهما باعتبار الخيار في قطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا
معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف به والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر
كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان الفعل
الاول ممتدا الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع
الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف
الى انه عطف على ما سبق وقوله ليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان
يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار
بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال

وانه لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس ومما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاولى منفي ليس مستقيم
اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال لا ادخل هذه او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الثاني يحتمل
ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول
الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون
الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت
كما اذا حلف لا تكلم زيدا او عمروا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح معلق بانتفاء الامرين اي المجامعة
وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن
ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى
تفرضوا اي الى ان تفرضوا اي ما لم يوجد المسيس فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على
ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى
مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها
لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة
الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها
او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف
لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه فقد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب
لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب
مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هو الجر لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا
الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم مقتضيه حتى من حيث كونها غاية
لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو
بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله في ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ويتحمل المعنى
فمرحبا بالنصب وبحذف النصب وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه قوله
وان دخل الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون للمجاز اي السببية والمجازاة

وقد

84

وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن
وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء اليه ذكر الامر الممتد
وانقطاعه كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له
وكقوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان
يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل
منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم والثاني اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر
الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة
للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه ما يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت
كي ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول
الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية
والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية
على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب
الانتهاء اليه قوله والثالث اي وان لم يكن يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة
على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق
امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب
وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في النوع
فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب
الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام
اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه
ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح
للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب
فالحاصل مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان

يصلح سببا للاحسان المالي والتعدي صالحة للمجازاة عن الاحسان البدني ولا يخفى عليك ان الله
او عدمه فقد تعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس
الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للمجازاة دون
المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فهو للعطف المحض لتعذر الغاية و
والسببية اما الغاية فلا يخفى واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة
المكافاة ولا يصلح المكافاة لنفسه فتعين بحث ان المذكور سابقا بوان حتى عند تعذر الغاية يكون
بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم لمجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي
ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المتكلم للنفي على في الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال
الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التعدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل
بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله واليه ذهب المصنف رحمه الله انها
للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل
البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في
شرح الزيادات وشروحه ان الحكم كذلك اي نوى الفور على الاتصال والا فهي للترتيب سواء
كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه
التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان
وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى
من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان
متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان اتاه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل
التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وفيه لا حاجة الى ما قال ان
المسألة موضوعة في الموقت اي ان لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ
اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب
حتى اتغد بالجزم مثل ان تغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على

85

مجرد الفعل وعرف النص حتى لا يدخل في حد النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم بل اخر عنه بعض
لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد
حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب وكونها للتعقيب
بشرط الغاية كالمقيد بالمطلق ولا حاجة في اعتبار المجاز الى السماع مع ان محمد بن
الحسن رحمه الله ممن يوخذ عنه اللغة فيكفي بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام رحمه الله صريح في انها للتعقيب
طبق الفاء وتبع صاحب الكشف رحمه الله بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا
لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لثم لانه ليس مطلق الجمع كالواو وعلى ما ذهب اليه الامام
العتابي رحمه الله لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاقرب بالمجاز الانسب
ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بمعنى هذا الزيادة الغاية الانتزاع
عن المغيا قوله للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اي الصقت مروري
بمكان يقرب منه زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم وبتوفيق الله حججت
وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل
على الوسائل فبها تستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع
هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع
بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في
الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به بمنزلة
الآلات فيدخل الباء على الاثمان التي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا
ويجوز الكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس
المال والكر مسلما فيه حتى شرط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال
في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر
الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له
مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني

والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل
اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجي من ان الاكل المدلول عليه بالفعل
ليس بعام ولهذا لا يجوز فيه تخصيصه الا برى ان قولنا له انيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا
يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد
العموم في الازمان والاحوال فظهر انه ما ذكره في الكشف من ان الفعل نفيا او المصدر لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية
قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه
حكم وايضا كل منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك ولقائل
ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء
الى الا بان اذن لكم فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند
تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا
الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لكم فانه مختل لا يوفى له استعمال
واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يوذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يوذي النبي عم قوله قالوا ان دخلت
في آلة المسح المسح هو الامساس بباطن الكف في البدل والممسوح له محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر
ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيهًا
بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود هو الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق
في الفعل فيصير الفعل مقصودا والاثبات حقه الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما
يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض
مستفادا من هذا الاصل الوضع من اللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه الله ولهذا قال جار الله
ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب مع غيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض
فالشافعي رحمه الله اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية فذهب

ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض اتفاقا بل المراد
بعض مقدر مقدار مجملا بيّنه النبي عم بمقدار الناصية وهو الربع فاجاب الشافعي رحمه الله بان
عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف
مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليدين في التيمم مع دخول
الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان
التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الراس وغسل الرجلين
قوله ويستعمل للشرط بمعنى قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى
يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة تقول
بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء
لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالاجارة والبيع والنكاح
قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان
لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط
عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث
الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط والتحقيق في ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى
يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين
وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس
فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة
واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة
والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها
من الالف لان المقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت
ان طلقتني فلك الالف ولا فايدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها فحينئذ يجعل الالف اجزاء الطلاق

عبارة لا تبين الخصوص اطلاقا لاسم الجزء على الكل خارجة عن الترجيح نظرا لان نهاية الشيء ما ينتهي به والشيء انما ينتهي بضده فكيف يكون جزءا منه حتى يطلق الجزء على الكل ثم اراد
بابتداء الغاية وبانتهائها الغاية غاية الانتهاء اذ البداية لها غاية وكذا الانتهاء وجوابه منع ان الشيء انما ينتهي بضده بل ينتهي بجزئه الاخير على ان كون ضد الشيء
منه لا دليل على بطلانه اذ الممتنع اتصاف الشيء بالضدين معا في حالة واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا قادح فيه الا ان
السواد والبياض ضدان البتة مع ان كلا منهما جزء منها وحمل عبارتهم على القلب بعد تسليم صحته بعيد ومع هذا لا حاجة الا ان يقال الاطلاق الغاية على المسافة مجاز
في المرتبتين حيث اطلق الغاية او لا على الجزء من الشيء بمجاورة بينه وبين النهاية ثم اطلق اسم الجزء على الكل والتوجيه الكالي عن شائبة التعسف
ان يقال ان الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء والانتهاء فرد ان له فكان اضافتها اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه اذ الايلزم
منه انقسام الغاية وانما يلزم ان لو كان اضافتها اليه اضافة الاجزاء الى الكل كما توهمه الشارح ويؤيده قول الائمة في مسئلة تعليق في درهم الى عشرة هل يدخل
الغايتان ام لا صح

جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق في شيء
واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي
راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس
بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء
الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس
ابتداء وانتهاء بعتك الى شهر اي حوجله التمن الى شهر على انه حال تعلقت انت طالق الى
شهر ان نوى التنجيز او التأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر عندنا للاجل الى الايقاع احترازا
عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة للموجود فلا يأخذ الوجود
في الحال ثم تلغوا الوصف لان الطلاق لا يقبل ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل
يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا فالمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من
غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل والحقوا ان الى للنهاية فجاز ان يقع على
اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء
لم يتم غاية وفصل المصنف رحمه الله بان الغاية اما يكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول
الى عليها فان كان غاية قبل التكلم فهي لا يدخل سواء تناولها الصدر كالسمك الى الرأس او لا
كالبستان الى الحائط وهذا معنى قوله ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها فلا يمكن ان يتبعها
المغيا لكنهم ذهبوا الى انه اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي
مسئلة السمكة تناولها الاكل الرأس عندهم ولا تناولها ولها عند المصنف رحمه الله وان لم يكن غاية
قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها والليل المرفق ذكر
لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاطها وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم
الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد
اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما
فظاهر وان كان مختصا فلانه لا فائدة بالوصال الى حرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره

87

تقول وان لم يكن بشرط جواب لجملة الاسمية التي مبتداها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي
شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد
الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية
داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا يكون جزاء قوله وان تناولها قوله
فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة بينهما على علة الحكم فافهم
واعلم فعلم المصنف رحمه الله وللنحو بيذ دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول
انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا دلالة لها على الدخول ولا على عدمه بل
كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله قرأته
الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا والثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف به قائل وكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره
يستلزم في مسئلة السمكة حصول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان
الصدر يتناولها وقد اختار او لا انه لا يدخل هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر
الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في
قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول
او عدمه فجعل في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع
والعضد او لانه صار مجملا وقد دار النبي عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم
الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا
للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان
الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما
وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم
مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان
الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور ولفظ الامام ههنا مجيد وهو انه اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء

او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالعقد مع الغاية
كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على
العرف وطالبه لحال الاثبات على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص رحمه الله فانه خلط
من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت عددا الى عشرة
مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول فيها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه
ومما فوقه فما بينه وبين العاشرة لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى التاسع وهذا بمنزلة
العاشرة والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منهما واحد ليس بجزء مما بين الواحد والعشرة
الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست
جزءا من الشيء التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين
مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك لكان اللازم اربعة واربعين
بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر
ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او
احدهما ولم يدخل ذكر انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فلبثا دل ولا بناء على
انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة
كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فيجب ضرورة
كما اذا قال انت طالق ثانية فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لغو لا يقع الا واحدة
ولم يلغوا الوصف لانه لم يجر للواحد ذكر في الطلاق ولا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف
انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فانتفاء ما هو ثان لا يوجب ما هو اول
اذ اللازم بين المتضايفين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة
ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدراهم لا يتناول
العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الى الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية

غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود شيء قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده
فلا يكون غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل
شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاج الاصمعي رحمه الله في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم
سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع ستين فتحير زفر رحمه الله قوله لما ذكرنا
في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق
الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط الا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل
وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى فقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق
باجلت الثمن وعلى عته هنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التنا واذ ربما ينازع في كون
التاجيل جوبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع ذلك
انبا عالما وفي اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب
في الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا يدخل في الاجل
بالاتفاق فكذا في الاجال وانما رواية الحسن في اجال اليمين فلا يشمل الايمة رحمه الله وفي الاجال
والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع
الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام وقوع
الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا
او زمانيا تحقيقا نحو الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة
او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة لغفلة الظرف لان
الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق
الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل
ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا
قضاء وفي انت طالق في غد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه
مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان
فهما سواء وكذا في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا

للطلاق فلا امتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يكون شرطا
فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان
فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى
الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول اقترانا
قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع
معه ونظيره ما قيل فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك فلا يقع بتزوجها على كونها عند الاستعمال للمقارنة
بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع
الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله
تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي
هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة
الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا
شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع في انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير مثل
المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور حتى يقال عند انتظام الامر شاهد قدرة
الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات
المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول وكذا
قولك هذه قدرة الله بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا
قول ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله هو ابطال بمنزلة الاستثناء واعدام للحكم اذ لا طريق
للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على
تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف
الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال
ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا ابطال الكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر

الا في مواد انت طالق في دخول الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا

89

مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي انه مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق
اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه
والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود
المعلق عليه وانما يلزم لو كان حكمنا بوقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تحقق التعليق بما يحتمل
معه وقوع الطلاق ذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان
لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين
معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع
المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم
يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع اما
الواحدة فلكا استثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل
اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى
وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق
ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها
طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة
انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل
كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة
المنتقى علق الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء
التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علق التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما
فلا يقعان ابدا لما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد
في النوازل لفظ المعلق صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فصار الشرط عدم
مشيته ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المعلق فانه فيه معدوم وفي المنتقى لم يعد حتى يتعلق بالثلث
بتقدم الشرط كما في المعلق فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين

اسماء الظروف

قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل الفقه ثم عقبها
بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها
معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة
صفة للواحدة السابقة لانها في على الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة لانها فاعل الثانية د
الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة
الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في
وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها فصار كما اذا قال معها واحدة بل تنحصر قصده فيه وما كان
في وسعه اوقال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان في الحال صرورة الاسناد ٤
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام
وفيها مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاول
ولهذا يلزم درهمان في قوله له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله او بعده درهم لان الدرهم
بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الف درهم للوديعة لان الحضرة يدل على الحفظ كما لو قال
وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لما نافيه حتى
لو قال عندي الف دينا يثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله ان اسماء الظروف كلمات الشرط
وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب والاصوب في حمل كلام المصنف رحمه الله عليه
ان للشرط اي للتعليق حصول مضمون الجملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية
ونحوها كما في اذا ومتى ونحوهما او دخل على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل
فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في آخر
الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما دام حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم
يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز
عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو في
حكمي فلا يشترط به ما يشترط بحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق

ثم حين وجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان
لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق حكما لم يتحقق والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع
قلنا قد يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله
واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل
ويكون مستقبلا فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى
تعليق حصول مضمون الجملة بحصول مضمون ما دخل هو عليه ويجزم به المضارع ويكون مستقبلا
في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي
ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر التجمل من نفسك بالتزين وتكلف التجمل او كل الجميل وهو الشحم المذاب
تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متجملا متعففا متدينا فالان
صرت وقد عرتني هموم متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت اكل رحمه
شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ان اذا في ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان يدل لاستعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند
علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا
التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك
فيه لتوطين المخاطب نفسه على ذلك فيما يخاف مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف
مضافا الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق
كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان
الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم
بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا اخرج اخرج
اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه
كلمة الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا
احمر البسر بمنزلة آتيك في الوقت الذي يحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف معنى ان اخرج اخرج

فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل
باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من
النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط
من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول انها لم تستعمل الا في الظرف لكن تضمنت معنى
الشرط باعتبار افادة الكلام تعقب حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن
معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
له اصلا وقد يقال ايضا امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح
شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث
استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط ليتناول الكل فلا يخفى فساده للقطع
بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخولها اي دخول اذا انما يكون لامر كائن
متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة اوامر منتظر لا محالة اي يقطع
بتحققه في الاستقبال وما توهم من دخولها لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعار للاستمرار كقوله تعالى
واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل كذلك كذا ذكره
المحققون قوله ومثل للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في شرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان
كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة
شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد
خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ
جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك
فيه قوله فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل
ان في التمحض للشرط على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا
لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة
ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصله
الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان

مثل قوله اذا السماء انفطرت فهو نقل الماضي الى المستقبل لا بطريق حقيقته والاستقبال

91 فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا فكان ما اذا
زيد عليه ان شئت فمع اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان
التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى
صار راجعا الى الاصل شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية
بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال وقد يظن من سياق
هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال
والاحوال شروط الا انها يرد عليها احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي بحث
عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشروط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال
عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان
الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال
بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر ان كلام المصنف رحمه الله انها في الاصل
بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعير لاي الموصولة
بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام
واستعملت اسما للحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى
هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له ولقائل ان يقول
انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان
وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت فانه يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله
ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بصدر الكلام
انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وطلقت في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية
فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس
لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخول لا مشية بعد وقوع الاصل
فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض

لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين
اليه حتى يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الحال صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل
في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل هو من لفظ طلقي بكلمتك وكيف يعتبر تفويض الاوصاف
وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعة فيلزم تفويض نفس الطلاق
ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله كيف تكونين
بالاثنة انه انكار اصل الكون بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره
القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله
واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فاثبوت
معرفة بوجه الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر
الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف رحمه الله من ابتناء ذلك
على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما
ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات
التي هي اعراض محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما
بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام ما يشبه الآخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض
بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها
والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا
بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده
حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو
اراد في انت طالق رفع صفة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال وذلك لما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء
المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح
بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا
لو اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على

فصل حكم الصريح والكناية

وجواب بان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بالضرورة

التوفيق

١٤

92

شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام
الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان يعرض بان المخاطب زان لا انجزاء ان
التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين
المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده يتوصل بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا
مثل انت بائن انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان
حقيقة الكناية ما استتر المراد منه وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل
اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن
معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح
وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه عن وصلة النكاح
ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم
كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد انها بمفهوماتها اللغوية
ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية وان اريد ان مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد
ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يكون التوصل اليه الا ببيان
من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما
استتر منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال
منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد استتار
المراد فلذا قال المصنف رحمه الله انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى
هذا التكلف وتوضيح ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر اللفظ ويراد به معناه لكن لا لذاته
بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل
منه الى ما يلزمه اعني طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة قرينة الكلام
الى الملزوم الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق
على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم
بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك

وكنايات الطلاق

لا يتناول اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مخصصا
حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق
رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا
ما هو تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او غيره او دلالة
حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا
يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل
النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد
له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف
تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من اللازم
الى الملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على
وجه مخصوص في محل خاص منه الاستتار قوله الا فاعتدي اى تطلق بصفة البينونة
في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان
هذه الالفاظ كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها
الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام
وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك
او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع
باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية
قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول
بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واراد حقيقة الامر بعد
الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله
اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم لا يكون

التوافق

93

التوافق في الصيغة وكان حاصله انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك
جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على
التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا
من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود
من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب
ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والجزاء بالعيب ونحو ذلك والاعتداد شرعا
بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وصدق حرمة
المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي
او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق
ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة
اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون لتزوج زوج
آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا قوله
وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة
النساء في الجمال او متوحدة عندي ليس غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى
ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع
الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل
المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى
عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا
وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لقول المتقدمين
وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني والسارق والسارقة الآية
فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والمشهور
بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه

وفي الخاص نصا وفي المفسر احتمال التخصيص النسخ ويجي في كلام المصنف رحمه الله ما يدل على هذا (قوله) ثم ان
زاد الوضوح اي تصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه
المذكور في عبارة النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله) بان سيق الكلام دال على ان زيادة الوضوح
في النص بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا
دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الراحلة استخرجت
منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله) حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته
وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف
فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن
بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا
بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا (قوله) ثم ان زاد الوضوح
حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل فالمراد نسخ المعنى اذ المحكم كان يحتمل
في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ويسمى
محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم
ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رحمه الله في المحكم
زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فان ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال
النسخ وايضا اذا بلغ المفسر في الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه
نعم تزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين
وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المحكم والمفسر لانه
يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه بحيث لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل
قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد (قوله) كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز
ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة
بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص
باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات

لان ابليس ليس من جنس الملك بل من جنس الجن كما قال الله تعالى كان من الجن ... على انقطاع الاستثناء في قوله تعالى الا ابليس لم يكن من الساجدين ... لان عدم كون ابليس من الساجدين يفهم من قوله تعالى الا ابليس على تقدير الاتصال ... المذكور على ان ابليس ليس من جنس الملك
ظاهرة ... الاستثناء المذكور الاتصال ... ان ابليس من جنس الملك فلا وجه لانقطاع الاستثناء ...
... فلا يتناول امر الملائكة بالسجود ... ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه صريح في تناول الامر المذكور اياه ...
... الامر بالسجود لآدم ... ان يكون ابليس من جنس الملك ... استكبرت ام كنت من العالين ...
... ان يكون ادنى من المامورين بالسجود ... الاعلى اذا امر بتعظيم شخص يكون الادنى مامورا بالطريق الاولى ...

لكم معدودات هذا العدد مثنى مثنى وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل
النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى و
وثلاث ورباع وبهذا علم كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم
من غير هذه الاية بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الثاني انه
يتوقف على كون هذه الاية مما خرج على تكلم الحال ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن
ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا مما اتفق عليه ائمة
العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط
الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احتراز
عن مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله) النظيران الاولان اورد لكل من المفسر
والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول
للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف رحمه الله في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم
ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عم الجهاد ماض
الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون
ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه بحيث لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين
بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومنع هذا الاعتراض على تباين
الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة
كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والاحكام الاربعة مختلفة في هذه الاية فان الملائكة
جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص
فصار مفسرا وبقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور
الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ
فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثني ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع

لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب
وهو باب واسع في العربية وبهذا تبين ان الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل
لكونه جاء من الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل
النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من
القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ويستعمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والكل اي
الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي ثبوته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص
وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع
لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل
وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل الا انه يظهر التفاوت
عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى
اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع مثاله
نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله
يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر
فيعمل به واذا خفي اي المراد من اللفظ لخفاء اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا الخفي
والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا والاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل
او لا يدرك اصلا والاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام مقابلة بتلك الاقسام على الخلاف
والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به
والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد
منه بنفس الصيغة لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا لكن الخفاء بنفس
اللفظ فوق الخفاء لعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم
يكن مقابلا للظاهر ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو [illegible] ظاهره
الذي تعلق به الحكم ثبت في حق الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته

فله

95

فله حرمة على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان
في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموتى فلا يقطع
وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب عليه غسله وبالباطن في الوضوء حتى
لا يجب اولى من العكس لان التطهير هو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير
وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي
بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى
فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه
مشتبه في حق داخل الفم والانف كانه السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا
المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه
ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر
البدن هو البشرة والشعر وداخل الفم والانف او بدونه اولاستعارة عطف على
قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب من فضة كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت
من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير
لما يشبهها في الصفاء والسعة كاستعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة المجمل
لا تكون الا من الزجاج فجاءت الاستعارة بديعة والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس غريبة
اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة المتشابه
والزكوة والربوا والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات
في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لان اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر
على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعة مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة
ومثل اليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية
بالعين فانه ثبت ان كل ما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى
لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه نعتقد حقيته ولا ندرك كيفيته

انما جعلوه مجازا عنه لان الرضا ... ح

وبعضهم يجعل المطويات اسما السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل الكناية وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة للشرع بانها صفات كما في الشاهد والشرع موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في صفته فيكون الكيفية مجهولة لا يدرى دركها والجواب ان ما هو صفة كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان المتشابه عند بعض اهل الرؤية والكرامية يكون عن عيب ونقصان في المتشابه والشرع منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية اولغاية العظمة كما قيل وله ستر الاهيبة وجلال وتحقيق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرى درك الكيفية فيكون من المتشابه لان نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام له وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لينال المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن امثاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة خلوص لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الا ان الاليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المتمكنين الذين لا يتهيأ استنزالهم وتشكيكهم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به اي نصدق بحقيته في سوا

لا يقال الرؤية لا يجامع الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه م

على الادلة الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه الا الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف م

زيغ ه

علمناه

96

علمناه او لم نعلم كل هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخ في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم والثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يقولون كلاما مبتدا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس فكما ابتلى ... ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولا سا... في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بجمع انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد واشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكون له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما فائدته في ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمهما جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل فما من اية الا وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه بابطال تاويلهم وبيان فساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على

يكون ه

لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل م

[illegible]

لا ليس والاحاطة بكنهها فيه ومن ههنا قيل هو مجرد تجنيس المعنى ايضا قوله مسئلة يرد هذا البحث
بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض
ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول
فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب
والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما
اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء منه وكل من الامور المذكورة كلها ظنيات اما
الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر
وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع
ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب ان اريد
ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور
لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل نقلي فان في الوجوديات لعدم العصمة وعدم
التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو كالفاعل
رفع الفاعل ونصب المفعول كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يولف منها دليل لفظي وفي العدميات
لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي
يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند
قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته
عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو
المراد بحيث يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له
الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة
على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي
الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اوردوا في هذا الفصل نظير تقديم
بعض مثل لا يجزي التقدم للتقديم الفاحش في قطع المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ...

ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث
فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث يحتمل التقديم على ان
يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل
اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل
من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل
قوله والمعارض شرط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه
فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق
الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من
التركيبات اي الادلة اللفظية مفيدا للقطع بمدلوله يعني ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام
الثابتة بالتواتر كوجود بغداد ومثله لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان
مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وقدح في الاصل الحكمي المموهة باشتمالها
في افادة الاولى على نوع ما علم تحققه بالضرورة والا فعناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل
وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع
بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب كالحكم الكلي العلم
الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل

التقسيم الرابع

قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا
بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم
مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره
المص رحمه الله ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر
او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة والا فاشارة والثاني
ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فدلالته اقتضاء والا فان فهم من ذلك المعنى على ...

شبهوا بالفقراء الاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم الكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا
والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي بعد الملك اجيب
بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم
واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز
مصير الى الخلف عند تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد
من افراد الموضوع له وعدمه في حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا في حالة الحكم والتكلم
للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية مثلا مجاز باعتبار ما يئول وقولنا طلق هذا
الرجل ابوه طفلا مثلا حقيقة مع ان الفعل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل
ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي طلقه ابوه
طفلا حقيقة ونحوه عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال
استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت
ملكا لهم حال الخروج وان لم يكن حال الاستحقاق لهم من سهم الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة
ههنا فرد اي قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف رحمه الله قبيل جزء الموضوع له لان
عدم ملكهم ما خلفوه في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت
بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب
بزوال ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون
لازما متاخرا قوله فان اراد اي الوالد استبقاء الوالدات المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء
اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة
وان اراد استبقاء غير الوالدات فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز
الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة
قدر الكفاية من الطعام لان تنفيعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا بالاشارة النص لانه
ليس بمثبت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات لا الى الاطعام جعل الغير
قوله
طاعما

طاعما اى اكلا لان حقيقة طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته اكلا واما نحو اطعمتك
هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما فاكلوا والضابط انه اذا ذكر المفعول
الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان
يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى اكلا يشتمل وسع العبد قوله والحق به اى
بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص
لان المقصود قضاء حوائج المساكين كلها بعض مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع
كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة
وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير الغير كفارة فان قلت الكفارة لا يكون غنيا
لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعل الذي يكفر الخطيئة فلا بد من ان يكون الفعل اي اعطاء الكسوة سواء
كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الشرع جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير
على وجه يصير ممكنا في الحال وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع
الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل
من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط
لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما
من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل
راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير وهو دال
الى كون المعطوف عليه اسم العين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل
الكفارة عينا لا معنى ونصر عطف بحرف نصب ونقض رتبته عطف الحرف على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من
اوسط ما تطعمون ويبقى لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين
اولى بالقصد من بيان كون المطعم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يتوهم ذلك من الاطلاق بقرينة الوف
فجعل ما هو غاية المقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون فلهذا جعل صاحب الكشاف كسوتهم عاملا الى عشرة
مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام

غير مقصود

ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الالتباس المصحح لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما
الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كمه وضرب زيد جاريته قوله على ان الاباحة جواب عما نقل
ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالواو فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى
الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان
موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة
والوصف بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الحنان السمرقندي رحمه الله هو الذي استدل بالآية
على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الفجر وهو اسم للركن لا للشرط وايضا
يحتمل ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب الجزء من الليل متصلا ببعضه بالمامور ممتثلا ولن يكون
الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان
يحصل في الليل ويجعل باقية الى الان قوله وثبت بفحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت في فحوى كلامه
اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت
موافق لمدلوله في محل النطق اثباتا ونفيا وتقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة ثبتت بالمنابه
على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب بحرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب
الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد على الشافعي رحمه الله على طريقته في الكفارة لا نعلم ان الكفارة في الاصل
للجناية على الصوم بل نقول انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان
صومها يفسد بمجرد دخول الحشفة فهو يقول لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما
بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المراة في حديث
الوارد في قصة الاعرابي فان قيل الساقط في جانبه سان في جانبها الا ترى انهما لو زنيا يجب حد عليهما
فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على الحق في السبب في جانبها وهو ممنوع قوله
بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها
اصبغ الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما في النهار لان النفس تميل اليهما وقد

الا انه النص يسمى فحوى الخطاب

العسيف الاجير روى عن ابي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما ان رجلين اختصما الى رسول الله فقال احدهما
اقض بيننا بكتاب الله وقال الاخر اجل يا رسول الله
اقض بيننا بكتاب الله وائذن لي ان اتكلم
فقال تكلم قال ان ابني كان عسيفا على هذا فزنى
بامراته فاخبروني ان على ابني الرجم فافتديت
بمائة شاة وبجارية لي ثم اني سالت اهل العلم
فاخبروني ان على ابني جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امراته
[illegible] اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله
اما غنمك وجاريتك فرد عليك واما ابنك فعليه جلد مائة
وتغريب عام واما انت يا انيس فاغد على امراة هذا فان اعترفت
فارجمها
صح حاشية غفر له بعبده

لحاجة البهائم وهذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود
فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه
بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض
لان الاول يرد على العبادة بعد تحققها عند ورود المحظور عليها لعدم المنافاة وانما يبطل بعد الورود
بخلاف الثاني فان العبادة يتعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب
فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان سبب غلبة الجوع
يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف سبب غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان
السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد
ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الا فساد لا لاتلاف الطعام حتى لو
اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني بان الصوم هو الامساك عن
شهوتي البطن والفرج والوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان افساد صومها بفعلها ووجوب
الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع بان المبيح
هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف
ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي نفهم فيه
ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تناول الاسم لهما
ليس الا باعتبار نبذ المحل كالسارق والطرار والنباش ونحوه فوجب الحد في اللواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس وللخصم ان يقول نمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد وقد خفي
على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد
هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن
الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولعل اللواطة لا يجوز الاقدام على
القتل قوله فان قيل الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم الى الاذوج لها مع انه لا يتحقق هلاك
البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين

لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على
ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج
وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في
اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب التنفر وهو نتن الاذى فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل
قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في
الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة
ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في اثبات الحد لان
زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك
البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة
لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد قوله لا نعرف الا بالسيف تحليل
معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل
بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح
او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية
ولا نسلم ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله
الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب
الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اي عند نقض البنية
ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من
الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة ومظهرا للحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
واحترز عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون بكل الجناية اكمل من الجناية بدون
القصد كالقتل الخطأ او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط
كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها لينتفي كمال
الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فمن ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة
ليفضي العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيتم الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ جهة

الاباحة

101 الاباحة من جهة الرمي الى الصيد والكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان
المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات
وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة
يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف
العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس
والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب
عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي
هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل خبر الواحد ينبغي ان لا يجب
الكفارة بالزنى وبشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجب بالافطار والجناية على الصوم
وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيئا يقضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل
السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله
وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب
وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكون ثابتة في العبادات كما تكفي لدرء العقوبات
وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن
بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان
الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما
يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل بالفعل من جهة وبالمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل
في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن
فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانت
فيه والكفارة مقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بشبهة في الفعل
كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت

بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم
العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين
الحديث سيق لنقصانهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى
انه عم قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة
لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا
وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر
حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم
والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت
بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى
المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما قبول التخصيص
فلا حاجة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح
بذلك شمس الائمة رحمه الله قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة مقدم على الثابت
بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان
قيل المراد جزاء الآخرة والقول لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من
وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص
الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم
ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص بالدلالة الموضوعة لغة
لافادة المعنى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص
العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان
الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط

تمام الحديث فقيل فما نقصان دينهن فقال عم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي وهذا الحديث حديث مشهور ذكره كبار العلماء واستدل به ان قيد على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكن النووي قال في شرح المهذب لا اصل له وانكره صح

[illegible]

زيدا

102 زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص
عليه هو الفرع بعينه الوصف والاتحاد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا
لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل
احد يعرف ويفهم من لا تقل لهما اف انه لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء
شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس جلي فيمن
الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب
والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على
كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها ح يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة
عن ثبوت الحد والقصاص وهي اشتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق
الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد
في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات
بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف
ما اذا كانت العلة منصوصة فانه ح بمنزلة النص قوله واعلم ان بعض المسائل يعني انه
تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة
والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان
القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا انه دلالة النص قوله واما المقتضي بكسر
الضاد اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الحر عبده
بوكالة الغير ونيابته شرعا جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله بالف
فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب
بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي
البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه

المقتضي

صدقا او صحة الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل
القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا
حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط
مقدم على المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم مقدم وقد صرح بذلك بعض الائمة رحمهم الله
حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا
للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية الا انه يسقط
بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله
فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم
لانه يحتاج الى القبول ويرتد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا التقدير وكانه
انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من
ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك
فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني
متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف رحمه الله اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع
كانه قال اعتقه مبيعا مني بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال
اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور
دون الآمر وانما قيد القبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل
السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار او رطل من الخمر لان القبض
ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل
بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل بدونه اصلا

ولان

103

ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق
قوله ولا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام
تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد
فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض
اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي رحمه الله وتحقيق
ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عندهم ما لا يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد
منها فلا عموم له عندهم ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل
معين الاصح انه كان بمنزلة المجمل اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء
في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ
ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه فرتبوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل
او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي رحمه الله يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام
اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله
لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع
عند ابي حنيفة رحمه الله اوكد لانه لا يتخصص اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة
لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضي ظاهر على تفسير المصنف رحمه الله واما
على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية
وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول قوله
فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له
لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل
على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيتم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة

لا عموم للمقتضي

كما اذا صرح به بخلاف الأكل فانه يصدق في نية أكل دون أكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت
لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون
الافراد اذ لا دلالة في الفعل على التوحد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا أكل أكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا
للتأكيد والتأكيد يقوي مدلول الأول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا
صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان
خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر
وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص مص فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه
لا يوجد فيه فرد من افراد الأكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الأكل
اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا
ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي
نفي جميع الافراد ضرورة مص فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء
وقد صحت نيته بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب
انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل
المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو الكون في مكان على سبيل
الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في
البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل
الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهر المساكنة عرفا في المساكنة في دار
واحدة سواء كانت في بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت
دون بيت او دار دون دار لانه نوى العموم المقتضى مص وقد عثرت كان في نسخة الاصل
نوع وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله

فائدة

104

فائدة لتتبع جميع المسائل المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة مص ولذلك قلنا قد وقعت في
باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رضي الله عنه نية الثلاث في البعض منها
مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق
طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع محتملاته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك
ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق
الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي يثبت ضرورة
ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق
الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه
صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم
في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف
طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل التطليق من غير ان يتوقف على مصدر سابق لما ثبت في
ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت فيه هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح
حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا
لانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت
من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع على ان الطلاق

الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله
فان قيل لم لا يجوز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الابنا في ابتنا على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو
نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء فرد ايريد به جميع ما يحتمله من الافراد وهو
معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية
الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري
ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وقد يرد على المصنف رحمه الله انه فسر عدم عموم المقتضى
بانه لا يجب اثبات جميع ما يحتمله من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث فان قيل
هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها
في الشرع انشاآت موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء
يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون مأخوذا من اللفظ ملفوظا فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير
بمنزلة طلقتك طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع
في مثل اعتق عبدك عني بالف انما ثبت بهذا اللفظ بل بقول الآمر اعتقته لانا نقول وضع التقدم
انه يجب ان يعتبر او لا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا
وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه
لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول
ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت
لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انه صيغ تتوقف صحة مدلولاتها
اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء
تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام
سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء

بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه
الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يراد به الاخبار عن بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء
الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم
عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف
امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء
طلاق ثان وبين ما اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل
الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق
بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق
الذي يدل عليه طالق لغة صفة المرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد ملزومه اعني التطليق
الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح
فيما يتعدد عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا
ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية
انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم
ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى
انه لا يرد عليه ما ذكره اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية
الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت
اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون
الطلاق الذي هو صفة الزوج مأخوذا من اللفظ ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك
الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير
بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق
طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث
يعني انه اراد بالطلاق التطليق على انه مصدر مذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت
طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد منه في انه يصح نية الثلث لانه يصح نية الثلث

وجب عنه بان خصوصية النسبة الخارجية لا تكون الا فيما هو
خبر حقيقة والمعنى لا يعرى هذه الصيغ كونها على
انها انشاءات شرعا حقيقة حيث لوحظ معنا جهة
الاخبارية اللغوية كما حققه شراح الهداية في
او انشاء باب البيع ونظر الا في ... فانها اعلام
حقيقة لكنه ربما يعتبر معها المعنى بالنظر الى الاصل
وبهذا يندفع الانظار الاربعة
حسن چلبي

موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف كل على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف
على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لانا نقول الجواب الثاني ليس الطلاق
الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه بل اراد انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه
الا بتبعية التطليق وهي لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد ولا يصح لذاته ثابت
في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث
في الطلاق مبتنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا اندفاع الا بما ذكره المص رحمه
(قوله) لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل بقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله) اي اذا كان كالملفوظ
شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس يقدره اذا كان كالملفوظ وهو ليس
باسم عام لكنه اسم جنس (قوله) قلنا نعم يعتبر ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم
المقتضى بل هي مبنية على ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس بالمقتضى وهو جائز وذلك
ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للملك الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة
لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين
وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما (قوله) لكن لا يصح فيه اي في المقتضى
نية عدد معين فيه اي كما في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح
نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله) لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين
الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن (قوله)
لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق
الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية
لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له (قوله)
ومما يتصل به وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حيث ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى
وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم
فرقوا بان المحذوف مفهوم تغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق
فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص فيكون دلالته على معناه عبارة

منه وبعضهم فرقوا قال الفاضل الشريف الحق المحقق ان المقصود في المحذوف المعاني المقيدة التي تشتغل منه المقدرات وفي المقتضى المعاني الضرورية المطلقة حسن چلبي

اواشارة

منه وقد بحث لا زاد ابو هم هذا المبحث ردا على ما ذكره المص في التنقيح حيث فرق فيه بين المحذوف والمقتضى بان في الاول تغييرا دون الثاني لا على الفرق الذي في التلويح من ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وقد يجاب عنه بما اختاره الشيخ الاول بان الاولين المذكورين من قبيل المقتضى لا من قبيل المحذوف نص عليه العلامة وبانا لا نسلم ان لا تغيير في مثل فانبجست باظهار المحذوف وهو فضربه لانه يحتاج الى تقدير عدم الاظهار يحتمل ان يكون الانبجاس بدونه فتقديره اضرب بعصاك الحجر وان في قوله فارسلون يوسف كان بغير الارسال وتغيير بالاظهار لانه لم يضرب فانبجست وان قال فارسلوني الى يوسف ثم بعد ما ارسلوه فقال يوسف ايها الصديق وكفى بالتعمق بعد

او اشارة او دلالة او اقتضاء (قوله) وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود
التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله في حكاية فارسلون يوسف
ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان
عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى

الاحتمال تغييرا صح

(قوله) فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير
المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا او نفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا
له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المص رحمه ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط
او غير ذلك مما يقتضي لتخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص
المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص رحمه حصر الشرائط في المعدودات
وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد
فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله (قوله)
ان لا يظهر اولوية ولا مساواة وانه حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة
النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس ويحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة
النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة وانه على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب
وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى
ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة وانه ايضا اذا كانت
بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على
ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنى بدلالة النص الذي ورد
في ماعز (قوله) والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني
يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول الله وهو كفر وكذب
والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر وكذب لوجود الباري تعالى
والمص رحمه خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق
شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار

فصل مفهوم المخالفة

وجه التسمية انه عند الشافعي بالمفهوم يسمى بمفهوم الموافقة ليس غير المذكور مسكوتا عنه مطلقا بل الحكم يثبت فيه موافقا للمنطوق او مخالفا له فلذا سمي بالتقسيم على انه المراد بالمسكوت عنه غير المذكور صريحا لا الذي لم يتعرض لثبوت الحكم فيه اصلا والى المفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب صح حلبي

برسالة محمد عم ووجود زيد ولا طريق لذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا
لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاحتجاج العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي
الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع
ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم
على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس
لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها
على ما مر وتمسكوا ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان
لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبانه انما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا
في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن
محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص
لغير المنطوق عين النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان
جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بجزئيته وورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع
على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نعت شيء بصفة
وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف
ليختص عند الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم
باحدى صفتي الذات وتمسكوا في دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه
المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير فاجاب بان الاستقباح
انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان
مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه
على ان كل صورة خلت عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة
لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير
الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فيه دور فتوقف دلالته على النفي عن
الغير على التكثير الذي هو فائدة اذ به يتحقق وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب

تخصيص الشيء بالصفة

بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو انه يعلم انه لولا تكثير الفائدة لا تكثر الفائدة
عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها
في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة
بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم
عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه
لا يستقيم في تخصيص احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا
اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فائدة للفظ سواه يتعين
ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم
اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لانتفاء المرجح
هو نقل جواب الاجتهاد بان قياس المسكوت على المنطوق الا انا نقول محل القياس ليس بمحل مفهوم
المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة يشعر بعلية الوصف للحكم فينتفي الحكم
عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لابد لان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم
بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع
ذلك ويكفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل
وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص رحمه الله يصلح ان يجعل دليلا على مذهبه
كما نبينه ان شاء الله تع فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة
على ما صرح به المص رحمه الله ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة
المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم
الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة
كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم

محفوظة اصولها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح وكرية الارض من دابة ولا طاير يطير بجناحيه مع طاير
لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو الى الجنس والى تقرير معنى ان اسم الجنس حامل لمعنى
الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو
الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المص كلام صاحب المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم
ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية
لا سيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل
العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه
مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء
المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة
ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما
فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع
سوى الدلالة على نفى الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص
فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان
شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحاجة ولا
تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولم يصرحوا بانه انما يحمل على
نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او
المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ فيما عرفت فظانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص لا لغرض الشيوع
وتغليبه الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعنى رضه القياس فلا يتوقف
على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات
بعد التأمل والتفحص قوله والا لزم الترجيح بغير ما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم
الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها

مطلب يكفى الظن للمفهوم عند القائلين

طاير

108

قوله ولان افضح درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم
علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم
قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد
وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة
ان لا ينكح المولى الا المؤمنة ليشاكل ما ينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف
بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف كقوله
الربائب فى حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء مؤمنات فى الغالب والعادة جارية بذلك
لصح ما ذكره قوله فى بطون مختلفة بان يكون بين البطنين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا
فلا يخفى ان الوطئ انما يثبت لها فى وقت الدعوة فظاهر انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور
الوطئ فيها فيكونان ولدى الامة قوله فى ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وان يكون ظرفا
لغوا متعلقا ببلا يعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه بعيد وهذا كما اوردوا
فى بحث التخصيص بالصفة قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطيته
فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشئ ولا يكون مؤثرا فيه فبالضرورة
ينتفى بانتفائه وهذا دليل يتوقف به الشرط والاجماع ما ذكر فى الصفة من المعقول والمنقول جار
ههنا وبالجملة دلالة مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة
قوله بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم
وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤخذ زكوتها لا يجب بذلك
الزكوة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس
لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله
انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت
الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران
للشرط كلاهما شايع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ

مفهوم المخالفة المتعلق بالشرط

المعنيان المذكوران للشرط شايعة فى عرف الشرع

الشرط فى العرف العام

الشرط في اصطلاح المتكلمين

الشرط في اصطلاح النحاة

وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي والظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعندنا لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان ينتفي عند نفيه وهذا فيما ينتفي قبل الشرط ما الجواز نكاح الامة قلنا يجب ان ينتفي من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبله بدليل آخر كالآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان لا يثبت بالامر وهو ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان

الجزاء

109 الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالشافعي رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما فصار الشرط عنده مخصصا وقصر العموم النافذ على بعضها ومال ابو حنيفة رضي الله عنه الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط مخصصا اذ لا دلالة على عموم النفاذ ثم خص بقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوز التعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وان الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السبب فان قيل هذا السبق من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما تقرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب مع الشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عندنا سبب الكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب

الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة بوجود السبب وتعلق الخطاب وليس بواجبة
الاداء بل يظهر اثره في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر
واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يبطل بناء على اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له
الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان
وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى
حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار
شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد
منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء
وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع
عنه وذلك كما اذا اصبت الماء الذي بين يديه فهو اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المختار
انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الشرع بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب
ما ذكر في الاسرار ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى
النهر فيقال حرمت الميتة لان خبثها معنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام
المالك قوله وعندنا لا ينعقد الى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط وللخصم في بيان ذلك
طريقان اصحهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما في قوله انت طالق قبل
الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق
من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك البيع
الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا مثل
انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوبه
فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته

لا يمنع

لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على
الثاني انه لما لم يتصل الى المحل كان سواء بلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه
لما كان بعرض الوصول بوجود الشرط وانعقاد التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير
سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه
خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مشهور لا يفيد النفي ولا بد من
ان يبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين
انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين
مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب
تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي
هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لحرمة
لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا والتعارض ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يفضيان عند ارتكاب محظور بهما وبعد
الانقلاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف
اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك بان العلة
علة الايجاب لا الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم
نظر بل السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقنا اي عند الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية
بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيتعلق السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية
باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس
ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن
فتنصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء

بالشرط عند تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** ويتبين الفرق لما جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل الى الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا يمنع لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز دخوله في السبب لانه لو دخل على السبب دخل على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وجعل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق

الباب الثاني من الباب الذي اورد فيهما ابحاث الكتاب

في المباحث المتعلقة بافادة الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ونحوه وقد لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي

اللفظ موضوع المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي ... حسن چلبي

وهذا

وهذا غير منصور فيه فلعل هذا الاحتياج الى ان يقال المراد احتمال الصدق وحده احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لان المراد الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تعريف باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تمييز لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فانه قلت في مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بيناه في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة رحمه الله احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل لغيره افعل اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل

واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس فانهما بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون
قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر
على طريقة الاشتقاق اي فعلا من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا
قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي
ويرد عليه نحو كف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء
وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر
والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه
على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء من اقسام
اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل
عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع
لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر الا ان يقال
المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول حينئذ يكون قيد الاستعلاء
مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية
عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل بل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول
هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته ~~معه~~ والامر اعاد صريح اللفظ
دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان
الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض
حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص
والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور وتبادر بالمنهل
تبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا

للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل
ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عم يدل ايضا على الايجاب ضرورة
انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك فيكون قولنا كل امر شاملا
للقول والفعل فالقول يكون فعله عم للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن
النبي عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا يجب اتباعه اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه
اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول صيغة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه
ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالف حجتان احديهما الاصل
وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب فاحتجوا على الاصل
بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا في قوله تع وامرهم شورى
بينهم فتنازعتم في الامر اي تخبط من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما
رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق قضاها مرتبة فثبت بهذا النص
ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما يثبت بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه
على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ~~بفرض~~ قلنا لما احتج الخصم
على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص رحمه على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب
عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص يعني
انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يحمل الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على
الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة
في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان
فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة
في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا
ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول والاعم لان التالي

حتى تتبعت منه أمر بمعنى فعل
وبأمر بمعنى يفعل ولا يلائم على
أن الأمر الذي هو اسم يطلق صح

انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى حقيقة على الفعل
بالكسر وهو اسم عنه الثاني ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة
على نفس صيغة افعل استعمالا وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة
القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على اي صادر من المصدر اعني الشان والثاني
هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما
في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على
المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال تسمية الداعي الى الفعل
بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر
شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول
لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وصف صاحبه وما امر فرعون برشيد
فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون
الامر حقيقة في الفعل بحسب اللغة مما يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه
واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا
والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان
الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب على ما سيأتي
بيانه وتمسك المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك
لا عموم له وتمسكه لما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي
يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل
مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
فظاهر على ما سنعرفه واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني
وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود
بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير
الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل محقق وتعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك

والاطلاق

والفعل

113 والاطلاق الترادف على توافق القولين في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق
على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال بان الموضوع للمعاني انما هو الالفاظ واما الافعال فهي
وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود
بالامر من اعظم المقاصد لكونه منشأ الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة
لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان
اختصاص الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون
الفعل للايجاب لان القائلين لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع
النبي عم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم
المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه
ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم
على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة
الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
وفي عبارة المص تسامح لان القول بان كون الامر موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين
دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة يثبت بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رض الله عنه
بينما رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا
نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فالقينا قال عم ان جبرئيل
اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما وبما روى انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اني اظل
يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم وتمسك الامام الغزالي رحمه الله بانهم
لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا
مسـ وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي
المسماه اعني صيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر

[illegible]

اى الاول انه يثبت به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
يكون محتملا لمعانى كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند
الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة
والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب
فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة
والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح
الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف
وقوله كلوا للامتنان نعمة اكل الحب دون تزيينه قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها للاكرام بتزيينه
قوله بسلام آمنين وقوله انجلى اى انكشف جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها
بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله افعلوا احتى لتحدى السحرة فى مقابلة المعجزة
الباهرة بدلالة الحال او التكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى
فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان مرجعه ليس التوقف للعلم الضرورى بان ليس موجب افعل ولا تفعل
واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لا لانه امر
بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول
انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان
لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال النسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثانى ان الاحتمال انما ينافى
القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم فى احد المعانى بحيث لا يحتمل غيره
اصلا بل ندعى انه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه
حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين فى الامر واقفون فى النهى وثبوت
الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف فى الامر توقف فى ان المراد هو طلب الفعل
جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف
فى النهى توقف فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس
لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل

وأما

واما ثانيا فلان الاحتمال فى الامر والنهى احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع
وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند
الاطلاق قوله وبيان العاقبة ولا تغتروا هكذا وقع فى اكثر النسخ وفى بعضها لا تعتذروا
والحق انه ههنا سقط شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا
والتاييس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق
قوله وعند العامة اى اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام
والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا بين الوجوب
والندب على ما نقل عن الشافعى او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب
اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب
لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب
والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن
فى الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلثة
مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن
الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى انه الندب
لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين
فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال
الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة
او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة
بالترجيح اعرض عنه المص رحمه الله وتمسك بالنص والاجماع اما النص فايات منها قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعليق الحكم بالوصف
مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الاخرة بجنايات يكون
بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم
اعتقاد حقيته والحمل على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره فقال

خالف فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا اياه معتبل عليه والمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله
وامر النبي ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور
فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى
للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور واجبا
اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر
الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق
ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب
في الجملة والامر بالحذر في هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى هيهنا للندب او للاباحة بل الحذر
عن اصابة مكروه واجب وامره مصدر مضاف فيجري عند دلالة على معهود فيكون عاما الا مطلق
وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا المدعى انه
بمعونة القرائن والا فيجب ان يقال المعنى من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها
فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم للمؤمن والمؤمنة
جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا
من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في
جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى
من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد هيهنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم
وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى تحقيق معنى القضاء
فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى
فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز
وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد
وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير
الكتاب وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او

115 دع يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء
يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله امرا مر هو
القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او تمييزا
لما في الحكم من الابهام او حالا على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه
ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود
مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما
يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فلا ام
اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال
الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة
مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب
وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة
الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر
المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس هيهنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة
وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي
القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر
ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل
على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق
بالمعدوم على ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى
يحتاج الى المخاطب معنى وعلى المذهبين اى سواء كان قولا كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود
والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه تعلق احدث فيحدث اى كن

وصف الامر بالوجود بتحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الى موقعه
النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم
يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام رحمه الله
وغيره في التقدير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فانه لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما
استقام ان يكون قرينة للايجاد وعلامة في تكوين الاشياء على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره
وعلامة اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما يترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على
ان معناه لما صح ان يكون الامر حقيقة للايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة
الالهية من ضم امر كن اي صيغة التكوين عند ارادة تكوين المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة
وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير في تحقيق موجبه
الا اذا كان له اثر في ذلك ويقصد به ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من
ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان
ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد
هو نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة للامر اي اثرا له مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء الامر
جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن ولما كان الوجود مرادا بامر
كن وجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى
اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى
الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وصف الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان
كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به
في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى اوامر التكليف لزم انعدام اختيار
العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وفيه ابطال قاعدة
التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما يشاؤن
الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر بل ثبت بالشرع
لزوم الوجوب للامر اي لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار

من هنا

الى هنا

لازم

لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب
الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين
الاداء فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا
عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب
الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا
بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم
بمعنى انه طلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه في العباد لا
يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب
الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم
والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول
لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون
الله تع — معها فيحصل المامور به في اوامر الشرع وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر
واوامر العباد في نفس مدلول اللغة ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن
لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث
وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الاية فالاولى
ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
ورسوله — اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله
فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل
من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم ان الوجوب في مطلق
الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب
الامر الوجوب فلانه اتفق اهل العربية واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه
يطلبه بهذه الصيغة فقد دل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون

بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ معلوم مسئلة اختلف
القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل
المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر
المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق
وطلب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء
وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا تصحح
القواعد الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهو ان مثل الكسب والاصطياد
انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رحمه الله
ان قوله وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلعم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة
هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول
ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى
التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام
عند انضمام القرينة مطلب مسئلة قال فخر الاسلام رحمه الله اذا اريد بالامر الاباحة او الندب
فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف في نحو صيغة
الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه الله بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك
اختار الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه
استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض مجازا وانما
يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ ا م ر
على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وفكاتبوهم ونحو ذلك
حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي
وابي بكر الرازي وهو الجصاص رحمهما الله والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ
الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر

او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوة الضحى

الرازي

ينقسم

117

ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا الانبا في كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور
على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند
الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل
به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا الا انه يجب ان
يكون واحدا منها من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا
محمل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي
والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا
كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند
انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء
ولما كان فيه وهذا التأويل ظاهر التأدية الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة
في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين هما موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمثله اللفظ
ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة
والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة
للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة
لتكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لتكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه
استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع
جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة
مختص بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المختص بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق
الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع
صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة

الكعبي رحمه الله

فيما هو ترك الحرام او مقدمة له بعض اثر مباشرة بعض المباح نفس ترك الحرام فانه السكوت ترك القذف فانه يسلم انه غيره لكنه مقدمة له او لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقط وجوابه ان المباح قيل في هذا الجواب نظر لان كلام الكعبي ليس في مباح معين بل في مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق المباح يحصل بفعل مطلق المندوب والمكروه ومطلق هذه الاحكام الثلاثة اشياء معينة محصورة فيتم كلام الكعبي وهو انه يلزم ان يكون فعل المباح واجبا مخيرا فاسأل

اي دل عليه بلا قرينة وكروا له بانه بلا ا... وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له

مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم مختص الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله
ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وقاصر بالتحقيق
وذهب المصنف الى اختيار فخر الاسلام وبيانه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قد يعلل وجه بدفع
عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز
الترك مرجوحا او مستويا ليكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت جواز الترك
بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا اخفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز
الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي بمنزلة الجنس لهما
ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب
بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت
به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث
يثاب فاعله ويعاقب ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المتقدمين
من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمنع منعه قلت هذا مبني على ان
الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان
المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا
فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس
معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم
والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا امر ثم
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدول عن الظاهر وما ذكر من ان الامر

لابد

118 لابد في جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مستويا
بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع و
ارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه فيثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه
بالقرينة كما في الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان
على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول
جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك الا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل
قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه
للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان
الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق
قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه
يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز
الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع
الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما
عن المعارض عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ
الوجوب بل يبقى على ما كان لقيام المحرم ولان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها
التضمني لا دلالة المجاز على مدلولها المجازي فلا يعدم بنسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
ابو حنيفة رحمه الله على الخلاف الراجح حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل

صلوا؟

شمول افراد وتكرار وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر
مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوة الفجر يجب العود الى
الصلوة في كل فجر فيتلو زمان فرضي مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد في زمان ويتعذر في مثل
طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا
يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما
في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف
في الامر المطلق وفيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته
على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
ويعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج
حيث سأل العامنا هذا ام للابد لانه لو لم يفهم لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل
الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما
سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات
وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر
وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر
واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلعم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم والمخ لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار
الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب
العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلق سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب
منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة
فيفيد العموم وهذا معنى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب

بعض

119 بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا
بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فيتكرر الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه
ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق
او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم من تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي
وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق
بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلنا لا منع لقوله لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه
لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة
التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع
ذلك فلا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه
على هذا المذهب حتى لا يبقى الابد لك كما صرح به المحققون في مثل ان دخلت الدار فطلقي نفسك
ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر
بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما
يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق بعد الاطلاق يوجب الوقوع في الحال فاذا
علق بالشرط تأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر
لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط
او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما
يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رحمه الله
المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة
الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية
وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه تمام الحيوان جنس واحد من الاجناس
والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية
وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين

او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه مفسر بل تفسير لما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا

وصم عشرة ايام اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فالايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى
لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وانما الفرق بين طلقتك
وطلقي نفسك قد سبق في بحث الاقتضاء ولئن سلمنا ان نقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد
المحلى بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه
ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب لانه لا يقع باضمار الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد
من افراد الفعل قوله فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس
لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه
على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا
يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تع والسارق والسارقة لم يحتمل العدد
اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه
وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط ويتم الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه
اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة
واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق
الى اخر العمر اذ لا يعلم تحقق سرقاته الاخر وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع
يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق واتى سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة
وتعين اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع
اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرر السبب بعنوان الحد وهو اليمنى بخلاف تكرار الجلد بتكرر الزنا
فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني فاقطعوا
فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يكون
الاية على قطع اليسار ولا انتفاء النص واتى عدل عن تقرير العموم لان اسم الفاعل كالسارق علام
وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وصف المصدر
بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج

للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله يختصان
بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في
وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا
وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب
عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب
والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بجماعة بعد الصلوة
منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة
قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة
ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا
متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث
قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والساهي عند التذكر قد فعل في
وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المامور به
موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين الثابت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم
مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما
هو بالسبب وانما يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن
اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر
كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان الحنفية والمثبتة بالنظر الى ما علم من
الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته
بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تع ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم
العين اعم المثل في الافعال والاعراض ايجادهما والاتيان بهما لان العبادة حق الله تع فالعبد يؤديها
ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات
وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك

الناسي

مغمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فتنبه والمراد
بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا
عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وان كان له ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى
ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل
مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد
بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا
او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر ومن يدخل في الاداء
قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به
فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به
الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو معنى المندوب
اداء فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف
اطلاق الاداء عليه كالاصطياد ونحوه لا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على قول من يكون
الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه يوهم ان معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله
هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا
بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة
فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كذلك بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار
الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة
الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب
والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة
بالنص لا بالمجاز ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فقط ويطلق كل منهما اي
من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه
وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت

الدين

بتسليم

او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن الحنفية وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم

الدين ويؤديه اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل
لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة
الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل والقضاء بمثل
غير معقول يكون بسبب جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء في عبارة
اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت
مثلا واليه يشير كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا رحمهم الله كالقاضي ابي زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة
الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر
مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين لم تشرع مشروعة
في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التكبير وهذا معنى قوله فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات
وهيآتها واثبات المماثلة بينهما لا ابقاء الوجوب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته
قضاء حقيقة لانا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج
الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي ودليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج
الوقت ولما كان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت
بعذر ترك الامتثال وهو يقدر على الخروج عن العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة
وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك
الوقت فان قيل في جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر
الفوات على ما يختص بالجزء حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا
فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر وبما تلك الهيآت
والاذكار حسنا وعقلا وهو ازالة المآثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب لصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالنذر المعين يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت
الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى

لا خلاف في ان القضاء

واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد

وذلك لا يختلف باختلاف المحل عند الاداء واقتضاء التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب
فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي يقابل به شرف الوقت الفائت قلنا قد يحقق
العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت
في غير العمد بقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ويثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع
على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا
المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت لان المصنف صرح له
صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت
مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك عن عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر
والصلوة في وقت اخر من غير تعرض بشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان
يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه ثبت في
اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص
الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا
ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا
عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء
الصوم والصلوة يثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان فوات
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف
ثابتا بالنص الوارد في وجوب بقاء الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال
لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس
لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما
يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه
في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وهو لا يلزم

اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء فان قيل
لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم
يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان ن
آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان
رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه
صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم
مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير مشعر بان
المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان
المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد
هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان
ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور
وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن
الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام رحمه الله اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا مثل لايجاب
الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء
فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول وكذا في ايجاب الشارع وتوجيه
الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في حق شهر رمضان بعارض
شرف الوقت وما يثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن اكتسابه مثله الا بالحيوة الى
رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يبق القدرة فسقط فبقي مضمونا
باطلاقه وكل من هذا احوط الوجهين لان ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى
فاذا عاد لم يتاد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف
الواجب لقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه الا انه سقط

اليه الأداء ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة
وهو متوضئ جاز اداؤها ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب
صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه
بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف
في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت
نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف
وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب شرف ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقوط ما يثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
لتحقق العجز عن اكتسابه فيقضي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا
مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت
بخروجه فيبقى اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما يثبت بشرف الوقت
من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب
القضاء مع سقوط ما يثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص
والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف
في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة لما
احتمل السقوط بعض رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال
باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يتعين بصوم مخصوص
به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى الكمال لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا وجه اولوية سقوط النقصان امران
احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان
فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مخصوص وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان
موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان

قبل دخول رمضان الثاني

123 امران خوف الموت والنذر في الاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع لصوم الابتداء
في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فالنذر بالاعتكاف يقتضي صوم مخصوص به وهو يقتضي سقوط النقصان
فاذا ثبت ما يقتضيه خوف الموت فاذا ثبت ما يقتضيه خوف الموت وشيء آخر مع تحققها جميعا لان
قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد
بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان
قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم
من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت
بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب
عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك
لان النذر بالاعتكاف موجب للصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت
الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام
الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة
ووضع لاتحاد معناهما اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان
بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثال
مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه
ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو حينئذ الآن قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان
آخر ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المحقق بعد في رمضان آخر للابهام والى رمضان الآخر للتعيين
والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه
لو كان رمضان علما لكان [illegible] رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب
شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود ذكره فيما بعد هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التوطئة ليستنتج منه
ان سقوط شرف الوقت لو جب وجود صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب

ذكرتم

ن الثاني

صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله او فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان
الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة
الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما فسر فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجبه الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت
والاول احوط والاخر الازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا مرض في
رمضان مرضا مانعا من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم
مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا
موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة
الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب
التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لان حاصل تقريره
الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان
الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص رحمه الله او الوجوب بسبب جديد كما في التفسير
الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان
المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود يعني ان الزيادة الثابتة
للعبادة لشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان
وهو عدم وجوب الصوم المقصود والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان
وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال
لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المأمور به
اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر او غير محض ان كان فيه شبه الاخر الاقسام
والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله بقوله موجب الامر يتنوع نوعين كل نوع منهما يتنوع نوعين
ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا
لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء

بمثل

بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار
فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة
وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما
وظاهر عبارة المصنف انه يقسم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصرا دائرا بين النفي والاثبات
فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة
اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما
شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاداء بالجماعة صفة
مخصوص بمنزلة الوصف الزائد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة
وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها فقط فان
كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ
المص رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا
وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا
منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا
كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين
والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي
ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد الفراغ او سبقه الحدث
خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار
فوات ما التزمه من الاداء مع الامام لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة
معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة
في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة
كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف
جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج
الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان حضور المصر او نية الاقامة يكون

مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لان قضائه
والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما
غير محض قوله وثواب النفقة للحج مشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق
لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة
فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر
الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة
بينهما غير معقولة وفي قوله ثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا
منهما قوله ولا تقضي بتعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة
في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يتصور نفل وصح الاصل
بان يقضي الصلوة معدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال او يقضي دراهم جيادا
وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب
المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية
كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة
بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة بمحو سيئة فيكون القول بالوجوب
احوط ونرجو قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى
قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكرنا
وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب
والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق
بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ
الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير طيبا فتناسب باطيب ما عندنا على ما هو عادة
الكرام ويستمتع فيه الفقير والغني الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى
التصدق ففي الوقت عملنا بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام
النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة

وليسوى

التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا
بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي هو ظ النص متعلق بقوله لم يعمل
بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشارح
قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصله وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر
فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلنا لان
كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر ينتقض بقاء وجوب
الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء
في النصف الاسفل من البدن وانما يخالف القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في
الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الحق
كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون
هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد بعض سابقة الاخذ فيصح في الغصب
دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم عين
الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع
وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه
اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك
الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام
ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم
في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين
المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكر فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء
اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليمه عين اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا
العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة
وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة
لا نفسه ضرورة تحقق التنافي في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثاني

خي ١١

في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المودى مثلا فاما ما يقال
من انه يمنع قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان
المال دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين
الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم
لم يقع عليه بل على نفس المال المودى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد
صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل مقبوض او تادية الدين اداء كامل قوله
والقاصر بعيد اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين
بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب
جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلم بما جرى هذه الصفات فهذا
اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع
على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية استوفى القبض عند ابي حنيفة رحمه الله
حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها
به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالكه او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع
بتمام الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين
القيمتين من الثمن قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين
التجار فلو وجب على المديون دراهم جيادا فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء
ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا
فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف
وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء
لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع
قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض
دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة

ففي لفظ التملك ولفظ التسليم
اشارة الى ان الخلاف في الشغل
بالجناية دون الدين وفي المبيع دون
المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا
رد الجارية المغصوبة حاملا
ح

لتادية الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان عينه قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب
الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة
قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة فعتق
الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج
قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج
ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة
فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء
من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا
كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا
طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا
فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع
لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه
القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق
والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على
كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد
للزوجة ثم ملك العبد الزوج ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا
الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى
بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي
بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة وهي مولاة
عائشة رضي الله عنها وعائشة من بني تيم ولا يحرم الصدقة على مواليهم بل على موالي بني هاشم على
انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه السلام قوله ولان حكم الشرع دليل معقول
على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن
وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين ويحله للبعض الاخر

انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف رحمه الله فيما
لا يخفى وتقابل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الغير المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية
وبتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك
بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء
الذي يشبه القضاء لانه اداء بغير الاسلام وان كان المناسب تقديمه بعض لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه
واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان
ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو
متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب منه
المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله عند ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك
الشافعي رحمه الله بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وصل عنه يعد منهيا عنه فلا يكون اداء
مامورا به كما واتما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يا كل ما في موضع الاباحة فوق ما يا كل
من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم
حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايضا رضا المالك البتة للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة
وقد يقال انه يمكننا ان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان الغرور منهي عنه والاداء مامور به
وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء
قاصر فلا يجبر نقصانه الغرور قوله ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا
بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل الاباحة مطلقة بجميع التصرفات وما اعادة الى يد اباحته والقاصر
لا يبعد عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل
جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيصة فلا يعتد به المالك في ابطال ما
وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل
بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة
مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء
والقضاء عند معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل

وبالانفراد

وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة
اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله في قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين
وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان
يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا
كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع
بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم السراية فاذا افضى الى القتل بان
قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه فصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب
القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع
ثم القتل جناية واحدة عندهما اذا قتل بضربات فليس للولي غير القتل والحاصل انه جعل الافضاء
الى القتل بمنزلة السراية والظاهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء لا ان الاول ثابت
شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعبير عما يصدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان لما فيهما
بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد
فوات المحل قوله وعند ابي يوسف رحمه الله تجب قيمته يوم الخصومة لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له
والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله قيمته
يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان
موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا
على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رحمه الله تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لافادة الدليل فانه
يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة
بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله
والملكية عند الشافعي رحمه الله فتحقق منافع المغصوب يضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة
مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله
لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار

بوقت الحاجة فيتوقف على البقاء آناً فآناً وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة
فلا يكون مثلاً للمال المتقوم فلا يضمن الا بعقد ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان تجدد
الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه
سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلاً وايضاً للخصم ان يقول بل التقوم
باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهو راجع الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا الاعيان الا لها
قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان
ذلك منع بتسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم
بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا نقاس
عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالنص على تقومها في العقد ولا اثبات
اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان
الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود
الفارق وهو الرضى فان قيل لم لا يثبت ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا بالقياس
كما هنا لانه موجود في كل من الفعلين بل وجب تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس
وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلته
بغير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال
ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو اي استيفاء
القصاص صح لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص
صح الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عاجلا بناء على قيام العداوة
وفي صيرورة اولياء المقتول وابنائه صح للمقتول وبقاء الذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما يثبت
في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء
الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة
كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا مجهول في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب ودابة فيحمل
فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يجز في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة

لكونها

128

لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويجبر عندها على العبد
حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل ينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة
فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر
الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ
التسليم عليه لا على المرأة فبايهما ادى يجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب
هو الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة
القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد التعين الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة
البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل في
مطلب
قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة
فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به
من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت
بنفس الامر او بالعقل قبله فان في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات
كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
قوله هذه المسألة اي مسألة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر
والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث منها
ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن جهة مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك
علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسألة كلامية
من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون
بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون
قبيحا ثم ان عرفانها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله ومع زيادة
تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسألة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع الاصل عظيم صعب الاطلاع

عليه متعذر الوصول اليه ويرادي مسئلة الجبر والقدر المدرك التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها
المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ومجاريها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع
مجاوزته فهذه المسئلة من زلت قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى الطريق
الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم ينتبه للخطاء في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق
الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر
تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل
والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض
المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه
الحق وليس بحق قوله وفقت اي جعلت موافقا عليه او وفقت اي جعلت الاسباب متوافقة
لارادته فالاول من التوفيق والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتلخيص لمحل
النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن
والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون
الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لاثباتهما في
جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل النزاع هو
الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن
الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن
او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على
ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين يعني انه لا بد في تحققهما
لثبوت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين

قوله

قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة
الى الله بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه
ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بالتيسير والقبح بما نهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى
وايضا بمعنى كونه صفة كمال او بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن
بما امر به والقبح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم
على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان
يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن
والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن
ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل
يكون قبيحا فلو لم يقيدا لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح
ايضا بخلاف الاول فانه يختص بالواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا
فهو واسطة بين الحسن والقبح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب
والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين
لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الخير المقدور
والذي لا يعلم حاله حقا لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله ولا ان لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير
الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم الوثوق عليه او
العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة
بمنزلة المباح وانما يفترقان من حيث انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة
التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف
ولقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل
في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له
حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن

كلا تغيرى القبيح مشابه وبين ان الشارع اعم لتناول المكروه كراهة التنزيه لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام
مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه متفرع على الاصلين المذكورين وذكر الاول دليلا اثبات
الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا
يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان
لهم على هذا المطلوب فذا اعترضوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم
الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي
والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي
فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء
آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما
معا حيث في الجوهر حيث ذلك العرض وحيث في ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقيام
ايضا فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد
بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والاخر ناعتا ويسمى حالا كما ذكرتم لا بد على امتناع
قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز
فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي
يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على
موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب
والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بل بيان ان اللا معدوم
وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض بانصاف
الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الا ممكنا ثابتا له ثم انه مشترك الالزام
لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يتصف بالقيام قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا
قلنا فالدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار هاهنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون

ان

ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا
وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا
احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي
الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا
بالاتفاق ولا يخفى انه لا تخصيص بفعل العبد بل يعم ما وقع في عبارة المصنف رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم
التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل
والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على
مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا
يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي في وجوده
ايضا من جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ومما كان هاهنا مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند
وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نقل اختياره اشار الى
الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال
لان الاختيار صفة محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار
الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال
الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركة الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا
في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري فيجب ان لا يكون مختارا وهو
باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى المرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل او يجب
يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين
بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لانها في ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها
ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان
مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد وعن الثالث بان وجود الاختيار وصورته في الفعل كاف
في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه يقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان الفعل عند تحقق الارادة واجبا

بطل استقلال العبدية فينتفي التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا
على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه
يقينا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود الفعل المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء
من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل
نفس الايقاع ويتضح ذلك على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما
يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة
هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع
الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث
فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد يطلق
على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام
وكيفية كالحرارة وغير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة
معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول
انه لو كان موجودا لكان له موقع حاصل فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول
لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا الى العلة في امور موجودة
في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع
عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان التسلسل في جانب العلة
مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام
على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الله تعالى شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية
هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة بانه ليس له ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا
فعلا له لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واو انتهى الى
ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين
ومن ههنا الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما يقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان من مذهب الاشعري

ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة
والارادة بوجود الشيء ابل الحق ان اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى
ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يتعلق به
المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها
فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير
اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده
ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى
الموجد وهذا الانتفاء الضروري والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا فان
لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف
على موجد واما كون علة الممكن يجب بحسب عدمها الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجود ما يجمع اجزائها
وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع
وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف
عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم
يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا
واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف
عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد
يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا
باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل
لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده فتلك الحالة اما ان يتوقف
الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة

يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان ترجح غير مرجح وجود الممكن من غير
ان يوجد شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه
وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تخلف المعلول
عن علته الموجبة تارة وعدم تخلفه عنها اخرى فلا نسلم استحالته فكيف بل هو اول المسألة فجوابه ان المراد
هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر في حالة الوجود ان تحقق لكن
المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم
وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ونظر لكن بهذا
التقرير اشير في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال وقد لزم هذا المعنى لانه لا ممكن
في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع او يجب وجوده الامتناع
والوجوب بحسب الذات فنساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فلا امكان لانتفائهما
فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم
العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى
وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما قيل ان الممكنة
قد تكون ضرورية فان قيل المعلول قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة
واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور فانتفاؤه انما
يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد امر يتوقف
عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول
مما تفرع عنها في الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع
الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكون وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي
الى الوجوب فيكون عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود
تقتضي اولوية لا وجوبية قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا بسبب لزم رجحان

اولية مشهورة لم نتنازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الاولوية
دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره
اي وقت اراده فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم
قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول
واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره
عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي
ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد ظاهرا وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الموجود متحققا ضرورة
امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق
الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في
زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث
يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول فلا يكون المراد ان وجود الممكن
بعد العلة يحتاج الى الوجوب على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في التعقل
فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر
فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب
مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة
التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا
للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال وللحاصل ان كون الوجوب
اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج
الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والحق
ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن
ما لم يجب لم يوجد ظاهر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة

اراد وابها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو ناكد الوجود حتى كانه هو هو فلم
يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها
بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي
فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل
الناقصة ما اذا تحققت يتحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب
اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك
قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لامحالة
قوله ثم الحصر كانه تنبيه على منشاء الغلط من سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا
علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولان
لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما بعيار نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر احدهما
متاخرا عن الاخر من حيث انه يحتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر يحتاج اليه كما لا ضوء مثلا
فان ضوء زيد مقارنة لا ضوء عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا
الذي يقال الدور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود
ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد يقال
بينهما كما ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان
معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما
على الاخر بمعنى احتياج الاخر اليه ايضا لا اضافة اذ انه يصح ان يقال وجب فوجد دون ان يقال
وجد فوجب حدوث وان توقف المعية لا تقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان
الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان
يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود المقدمة الثالثة
الحادث لا بد وان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالابداع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا
قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم
والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتوفيد

الدليل

133 الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه
وجود زيد لم يكن المتوقف قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت
رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه
الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الارادة التي من شانها ترجيح
ما شاء متى شاء والاخران يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف
عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ما ليس بموجود ولا معدوم
لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان تلك الموجودات
مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا وح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم
قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته
التامة ويتسلسل الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال لو تقرر ان تلك الموجودات انتهت الى الواجب
كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان
عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا
بديهي ولان الكلام في زيد لمركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون من جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان
علة الحادث لو كان موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي ينتهي اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه
على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه قضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي ينتهي اليها وجود زيد يوجد زيد من غير
توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء فلنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل
اما الاول فلان عدمه السابق قديم ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات وما قيل
من ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن لا يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول فليس من جهة ان وجود الممكن على هذا
التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد
ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدم
بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد
على عدم عمرو اللاحق اعني عدم الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه
اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث
اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث

عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود
والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود
والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله اما ان يكون لزوال المعدوم مدخل في زوال
جزء منه بل القول وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي به عدم عمرو
بزواله او يكون فكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام
الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سياتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف
عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيستلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال
مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود وننقل الكلام
وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال
جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر
الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال العدم فكذلك
الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما محققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم
تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة
ثم بان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا
واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد
لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من
تلك الموجودات التي يفتقر وجوده اليها ثم ينتقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا
الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال بهذا التوجيه الدليل
على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة
لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء
وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تركب عنها ويكون جميع الموجودات
المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا استحالة فان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت

حسن چلبی خضر بک زاده جناب [illegible]

134 الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير
ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك
الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود
جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم
وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم
شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المط ويمكن توجيهه بوجه آخر وهو ان جملة
ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون من موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة
مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا
محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من
ف الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق
بالعدم والتي له العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينافه الامكان بالذات لكن لا
خفاء في انه ينافي الحدوث الزماني وهذا التوجيه يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند
وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما
هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق
قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غيرهما لكن لم يوجد الحادث فيلزم
التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند
عدم شيء من الموجودات التي هو يفتقر اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر
وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره
ترجحا بلا مرجح ولكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة
بالموجب من المختار فلا يقتضي من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت
الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل
في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة

ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند
الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من
من الموجودات التي تنتهي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث
من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة
الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول
ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فلا بد فيه الغير الثابت
لا يكون اثر للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون
علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية
محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث
كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد
غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان
البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكونان على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة
كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق
معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه
الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه
علوم اخر وقد تستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع
بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امر المحقق موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم
التسلسل من جانب المبدا في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه
والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق
في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد
اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قيل زيد عمي واصدق انه اوجد الفعل ولم يصدق
ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد الفعل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس
امرا متحققا موجودا في الخارج ٥ فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نقطع بالموجود

والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم
ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان
كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه
ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحوادث من موجودات ومعدومات
وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منه بطلان الدليل الذي انا اوردته
على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المص رحمه الله
وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح ومنبع التعديل والتنقيح بل توجيه
السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحوادث موجودات محضة او معدومات محضة
او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة
لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا مخرج من النقيضين فتلك الامور اما ثابتة
فيكون موجودة او لا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة
او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب
بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي يعدم عند زواله اما
ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود
عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان
جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب
حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يتعلق الاختيار ومن غير ان يلزم الوجوب بلا ايجاد
بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين وانى له ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم
فلا نم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال
ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات
التي لا يدخل العدم في مفهومها كالوقوع والاضافة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك
كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بوجود شيء

ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء
الواجب لان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع
واعلم انه لولم ازد في شرح هذا الكتاب على تنقيح هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى
فلقد اجحف فيه كثير من الحذاق مما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق وانتم لو اقتديتم بالمقصد
في الاعتماد الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله فيثبت اي ما
يثبت الدليل المذكور سالما عن النقض يثبت توقف وجود الحادث على امور ليست موجودة ولا معدومة
وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى العلة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها
ان كانت متحققة في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما
له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن متحققة في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده
الى الواجب بواسطة الانتزاع الذي لا يتحقق في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر
موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى
الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا
واسطة كما في المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة
والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة
اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فتعين ان لا على سبيل الوجوب
فيدل استناد الموجودات الى الواجب متعلقة بنوع المستند اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب
فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق
الشيء بان يفتقر كل انتزاع الى انتزاع قبله الى نهاية والشيء باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون
بطريق كون انتزاع الانتزاع عين الانتزاع بالذات حتى لا يفتقر الى انتزاع غير متناهية وهذا ايضا ليس
بسديد لان العقل جازم بان انتزاع الحادث مغاير لانتزاع انتزاعه وهذان الطريقان وان امكن
تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة انتزاع الانتزاع للانتزاع بالذات بل
لا يتغايران الا بالاعتبار لكن القول بصدور الانتزاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول
واصدق بالقبول وانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب انتزاعها بل مع انشاء الانتزاع

والللانتزاع

136 واللاانتزاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وبين ذلك لان الانتزاع ليس بموجود
كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوته مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للانتزاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك
في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الانتزاع لان العلة قد وجدت بجميع
اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الانتزاع فلو لم يجب كان وجودها
رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الانتزاع
ضرورة امتناع الانتزاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كالانتزاع
للحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله
واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والانتزاع مخلص عن لزوم القول بكون
الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما
يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق
انه يلزم منه رجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل
ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى ولا مخلص عنه الا على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا
بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات
الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح
اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا
يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الانتزاع والاختيار والانتزاع لا يجب
ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه الى المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن من غير موجد اذ لا وجود للانتزاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور
لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها
اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان
بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي

غني عن العلة وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فمحال ممتنع واستدل على ذلك بوجوه الأول أنه إما أن لا يكون
ترجيح أصلا أو يكون للراجح أو للمساوي أو للمرجوح والأولان باطلان فتعين الثالث أما الأول فلأنه لولا الترجيح
لما وجد ممكن أصلا لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون راجحا إلا بواسطة
مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي إثبات الرجحان فإما أن يثبت
الرجحان الذي هو ثابت فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال وأما أن يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان
فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا إلى نهاية
فيتوقف كل حادث على أمور غير متناهية فإن قيل إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى أنه لا شيء من
الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي والمرجوح أي
إلى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وإن كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى أنه ليس كل ترجيح
ترجيحا للراجح فلا ينفع في قولهم الترجيح لا يكون إلا للمساوي أو للمرجوح إذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح
في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخرة إلا للمساوي
أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني أن وجود الممكن مساو بعدمه
نظرا إلى ذات الممكن ومرجوح نظرا إلى ما هو الأصل والسابق أعني عدم علة الوجود فإنه علة للعدم فإيجاد
الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا إلى الذات وللمرجوح نظرا إلى العلة الثالث أن الإرادة صفة من شأنها
أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح في الإيجاد بالاختيار فقد يكون ترجيحا
لذلك فإن قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلت الإرادة والاختيار لا يتعلق بأنه لم اختار
هذا دون ذاك لأن الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الإيجاب بالذات لا يتعلق بأن الموجب لم أوجب هذا دون ذاك
فإن قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي والمرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا
الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل إياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لأن معنى الترجيح إثبات الرجحان
وجعل الشيء راجحا وإخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية بحث وهو أي القضية البديهية وتذكير الضمير
باعتبار الخبر وهو أن الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة إذ التمسك فيه بأنه لا شك

بلا موجد

بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فإن قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر
إلى موجد ويتسلسل ويلزم وجوده بلا موجد قلنا إرادة الإرادة عينها والإرادة مرجح لذاتها وتعلق
الإرادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم أن نزاع الحكماء إنما هو في ترجيح أحد
المتساويين من غير مرجح أي في ترجيح المختار أحد المتساويين وتخصيصه بالإرادة بحث مع أنه ينبغي أن يمكن
الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا ينتهي إلى بطلان الرجحان بلا مرجح بأن يقال الإيجاد من موجود لا يحتاج في
وجوده إلى الغير قطعا للتسلسل إذ لو احتاج كل موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب لا إلى نهاية أو الدور إن
عاد إلى الأول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وذلك
الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى الغير لا يلزم أن يكون واجبا إلا على امتناع الرجحان بلا مرجح والإيجاد
أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنى عن هذه
القضية وإن لم يذكرها في التوضيح بحث وأيضا ينبغي أن المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين
وإنما يذكرون المثال سندا للمنع أي لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين المتساويين
فإن قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء إقامة
الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ما ذكره المص من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح
في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه إذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند
وإن أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وإثبات عدم الرجحان وليس للحكيم
إلا منع التساوي أو عدم المرجح فيه بحث على أنا نقول على سبيل التبرع بإثبات سند المنع وبعد إثباته يصير
نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج إلى المرجح في نفس الأمر باطل قطعا إذ
كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا إلى المهالك ومسباع أكثر فينبغي الاحتياج إلى
مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فإذا سلموا في المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم
المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في
اعتقاده لجواز أن يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فإن قلت قد سلم المص بديهة
بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه إثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الإيجاد
بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير أحد المتساويين راجحا لبعض تأثيره
الفاعل بحث فعلم مما تقدم أن لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وأنه لا امتناع في ثبوت الإيجاد

من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد
بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجوب لا حالة للممكن قبل الوجود
بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه لا يكون حدوثا فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند
تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك
فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم
علة الوجود محال (قوله) اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل
العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي
وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فلم يجر اي عدم اختيار العبد
في فعله ممنوع اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر
على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود
كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره فقولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره
فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار
الاختيار عين الاختيار او تعلق الايجاب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم
ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه الايجاب في التوقف على ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع
فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها
ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او
لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان صدور الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق
الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فيه
يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع
فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يتعرض المص رحمه الله هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان
طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة

قوله

138 (قوله) فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة لان المجوس قائلون
بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تع
وايضا قائلون بان الله تع يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تع خالقا
للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فيطلق الاعتبارين بسبب القدر كل من الطائفتين الاوليين
والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد
مجموع خلق الله تع واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص
اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه يثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال
وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد
وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تع اياه عقيب ارادة العبد
وقصده اي لازم بطريق جري العادة بان الله تع يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وبالكلام
تنبيه على تلك المقدمات وتوضيحها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات
مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون
المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى
خلافه يقع مراده تع البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق اتباع
الله هو المتوقع (قوله) وان لم يكونا صادرين عنه الا يكون الواردات الا مجرد شوق فهذا الكلام غير صالح
للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعوا الى تحصيله
يعتقد او يتخيل من حالة نفعه وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به صحة تعلق
القدرة به وشرط ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (قوله وايضا) يتوقف الاختيارات
بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل هذا والاختيار هو ما يتمكن فيه من الفعل والترك فلا نسلم وتمكن
قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب
وهو ما انحدر من الارض وكذا يتوقف في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية

وبين ما لا يقدر على فعله كتحرك الحركة الى السماء العالي وايضا قد يجذب في الفعل الاختياري باعثا عليه
وداعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى المكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في زمان
عند المنازع في حصول ذلك على الانبياء عليهم السلام وفيه انه من الاولياء ايضا او ان بعض الفقهاء انكره
قوله ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق
الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده
لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة
فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى
قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها
التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى المخلوقات لله تعالى لا على سبيل الوجوب
كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده
الى الفعل الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد
لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود
كما كان الحاصل من الاتباع والكلام فيها لما في الجوهرة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني
وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون بلا واسطة
او بواسطة وجود شيء آخر او عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك
الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان
وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج
من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم
لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان
كان موجودا كان واجبا بالوسائط الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم عن جزء
في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بالواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر

العقل

معه: بعد استناده لا على سبيل الوجوب تسمية المخلوقية بالاستناد المذكور مشعر بان المراد وكون الباري سبحانه علة بعيدة للقصد وكون الفاعل نفس المخلوق الموجود وخفيه ان فاعليته ان كانت بالاختيار تسلسل وان دفع بان اختيار الاختيار عينه كان الجواب هو هذا لا ما ذكره وان كانت بالايجاب لزم الاضطرار حسن چلبی

معه: فلا نزاع كالصريح في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى عنده اذا حمل المخلوقية على ما اشتهر كما هو الحق ثم بيان الملازمة المستفادة من قوله لو كان الاستناد ان الاشاعرة ينكرون المخلوقية لله تعالى بهذا المعنى ويثبتون الفاعلية بلا واسطة لله تعالى سبحانه وانه اراد بالاخراص الخصوم وهم المعتزلة فبطلان اللازم ممنوع حسن چلبی

ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد
فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون
هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنه الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود
خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة
ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنه وجود
الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الآلة في الخلق بعض
ان المراد القادر باتباع المقدور في الكسب لا بعض وايضا في الخلق يتبع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يتبع المقدور في محل القدرة
مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير محل قام به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل
الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد ولما صار ان الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته
وان الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة
قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي
تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد مخلوق وارادته
لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان
ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو
وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه وتيقظه وبعضها
مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور عن القصد اذ ربما يمنع صدور فعل لا يقصد وربما
لا يقصد ما لا يمنع صدوره عند قصده فصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور
الا بعد ان يترجح احدهما بعينه على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي
وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير
ترجيح احد الطرفين مسقط بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما اى
وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل
ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسوال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك

بعض الكسب يتبع المقدور في محل القدرة

بحثا

كقول من يقول ان الحكم بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته
وارادته لا يمكن ان ينتهى الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولو سلم ان عند الاسباب
يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد
ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته
والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب
كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف
الاضافى شـ لما جعل الافعال مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح
حاول الشيخ عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والعصيان اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق
فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما
يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله فنقول
ان الاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عند الخصم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو
ان فعل العبد غير اختيارى والاضطرارى لا يتصف بالحسن والقبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية
مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما يكون لتخريج المقدمة
الاولى والتفصى عما اورد فى الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب من ذلك
توضيح سند المنع بصفاته تعالى وانه يحمد عليها وبكمال الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم
والتعجب انه قد وقع فى كلام الشريف حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قد ذكر
فى اول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم فى الدنيا والثواب والعقاب فى الاخرة
ولا ادرى كيف ذهب هذا على المصنف وهو حين ذكر فى هذا المنع ما ذكرتم اورد ما هو مذهب الاشعرى على
سبيل الترديد فى الايضاح بقوله ولا نعنى انه لا يكون فى حوض ذلك [illegible] وما ذهب اليه الاشعرى من ان الفعل
حسن لذاته او لصفة جزئية بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح او الذم وفى الاخرة
الثواب والعقاب [illegible] ما نص الشارع عليه او يدل عليه على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم
والعقاب فقبيح وليس للعقل الا الحكم بحسنه وقبحه وما ذكره المصنف من حجة من يحكم العقل
وتنقيح المسئلة والتنقيح وتكثير الافراغ فلعله عن الاشعرى يحصر بعدم الكسب او تطفيف

فباب

ذنابت والله اعلم بالصواب قوله فى هداية الصواب جعل مورد النزاع قوله نحو عند بعض اصحابنا
تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول الاخبار ممن
ثبتت نبوته واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعيا لتوقف على نص آخر
يوجب تصديقه فننقل الكلام اليه ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشىء على نفسه وان كان
بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص
من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا
وحاصل الثانى ان وجوب تصديق النبى عم موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه
وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نقل آخر ومع ذلك يحتمل على حرمة كذبه
فان ثبت بذلك النقل فيتوقف على نفسه وبالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة
العقلية تستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب
التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت
عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق
الثواب والعقاب فى الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص دال على دليله وبوجود دعوى النبوة
واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم
الله القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عم بعدما
ثبت صدقه بالدليل العقلى قوله وكذلك امتثال اوامر النبى عم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان
وجب شرعا توقف على امر الشارع وهو وجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول كان دائرا
والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ونحو ذلك وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع
فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسائل الهندسية ثم استحقاق
الثواب والعقاب امر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات
قوله لان الاصلح واجب لا لطف فى انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على

وكل واجب عقلا

المترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء
ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره
او لا صدوره عنه تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكعفو الشفاعة واخراج الفاسق عن النار
ونحو ذلك قوله وعندنا الحكم بالحسن والقبح هو الشرع لا يخفى ان هذا مذهب الاشاعرة بعينه لان القول
الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد
يعرفه العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اي بلا كسب كحسن تصديق النبي عم وقبح كذب الضار والمانع
كسب كالحسن والقبح المستفاد من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي
والكتاب ككثير احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر
كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة
لاستناد الوقائع كلها الى الله تعالى ابتداء وانما يطلق على اثر خالقه وخصوصه لحصول العلم عقيب النظر الصحيح
عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل ووقوعه دائما
او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى يعد الذهن لفيضان
النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل
يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الله تعالى
وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف رحمه الله قريب والنسبة بتفسيرهم
التوليد بايجاد الفاعل فعله بتوسط فعل آخر قوله ثم ذكر الشيخ المعظم اشارة الى ان الشيء الذي
لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء
على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى تحقق الاشياء وبمعنى ترتيب امور غير
متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا
بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن
البعض الآخر او بدونه فالمصنف ذكر حصر الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون بعض
اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء
من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا

يجعل

حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح
بطريق التوليد عند المعتزلة

وبخلق الله تعالى بطريق جري العادة عند اهل السنة

وبطريق الوجوب عند الحكماء

نفي التوليد

لم يظهر ان القبيح باعتبار الجزء
انما يكون قبيحا اذا كان جميع اجزائه قبيحا

141 يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا
لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام
لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا الثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا لامر خارج عنه وكل من الجزء
والخارج اما محمود او غير محمود وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو
في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمود كالصلاة في الارض المغصوبة قوله
وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن
لجزئه ضرورة ان اجزاء الشيء معنى قائم به ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه كما يتحقق
في الحسن فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان غالب الاشياء يكون حسنا باعتبار الاجزاء
وثانيا بان الكلام في الوقائع الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات متشخصة
مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة ومثلها فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون
الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه متصف
بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه متصف بحسن ثابت في غيره
وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين
الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل
حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف
غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته قد
يختلف باختلاف الاضافات فهو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات
فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما القول الى المأمور به
الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يحتمل سقوط
التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما
يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به
لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بشيء لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته ويجوز الاعتبار الصحيح
جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام رحمه الله اما ان يحتمل سقوط هذا الوصف اولا كالايمان

في

لها عبادة ايضاً لما فيها من التعظيم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء
الانسان وزجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج يتضمن قطع المسافة الى الامكنة المخصوصة
وزيارتها وهو بمنزلة السفر للتجارة في زيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف
المكرم بتكريم الشرع اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان
الاحسان والزيارات نظراً الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ
العبادة حق الله تعالى خاصة والاصل ان الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى
لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفوس وان
كانت بحسب الفطرة محلة للخير والشر الا انها للمكاره اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي
لها وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسناً
ملحقاً بالحسن لعينه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانها حصلت
فيه بقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لان نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف المكان مما لا دخل فيه لقدرة
العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط
حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنه وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف رحمه الله
بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج
وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به
المصنف رحمه الله قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات
الثلثة وان كان لغيرها بدليل ان الفعل الى ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة جعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه
لا بمجرد كونه مأموراً به كما هو رأي الاشعري واما المصنف رحمه الله فقد اجاب بوجهين حاصل الاول
انا لا نجد جهة حسنها كونها مأموراً بها بل نستدل بتعلق الامر على انها حسنة في انفسها وان لم ندرك

جهة

143

جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع
فالاتيان به حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتياناً بالمأمور به وعند الاشعري
لا يحسن ذلك عقلاً بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون
حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتياناً بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه
لكونه اتياناً بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه
مأموراً به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسناً في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به
لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتياناً بالمأمور به
صار النوع الثاني مغايراً للنوع الاول وان في الاتيان بالمأمور به ايضاً حسن لعينه ثم النوعان وان
تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه
اتياناً بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره
في شيء واحد كالوضوء المنوي يحسن لذاته باعتبار كونه اتياناً بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطاً
للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو
المأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا
قد سبق ان هاهنا معنى مصدرياً ومعنى حاصلاً بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة
الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة اي صلة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به
ايقاعه واحداثه فان قيل نحن لا نكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق
هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة
والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسناً لجزئه فيكون حسناً لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات
قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءاً منه لجواز ان يكون خارجاً عنه صادقاً عليه
والامر كذلك اذ ليست جزءاً من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلاً واحساناً
لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلاً والاحسان احساناً قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطاً للحكم
عاجلاً والثواب آجلاً قوله فالامر بالزكوة وامثالها دليل على حسنها لمعنى في نفسها لغاية الامر
انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذكر الغير انما هو تفصيل

عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله كالجهاد الى المأمور به
لحسن الغير وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه
ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يحتاج الى الاتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن
ذكره وقد تحمل لعل المراد بالقائم بنفسه انه بمنزلة النجس والاعيان التبعية للمعنى كالجوهر لا انه مثل الاعراض
الجوهر فهذا عرض يكلف بقوم بنفسه وكان نص العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال
واما في تم بعد المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل
قوله فلا يحتاج الى الوضوء في كونه وسيلة الى الصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار
ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله
كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانه حسن بواسطة الغير الذي هو
قضاء حق الميت فان الغيران امران حسنان حاصلان بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلوة لا منفصلان
عنهما وعبارة فخر الاسلام وشبهه انهما صارا حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن
الصلوة والجهاد ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلوة
ولان لا معنى لبيان الانفصال وهذا المنع مما ينبغي ان ينبه على عدم الانفصال بجهة تأديه بنفس المأمور به وعدم
قيامه بنفسه لانه اراد بالانفصال التغاير والتباين بخلاف المعرف حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله
سوى ما ان المقصود بعبارات المأمور به لحسن لغيره لا شك انه خطاب لذلك الغير بحيث لا يتوهم فان كان مقتضيا
لحسن بنفسه كان ادا الجمع والشي فلا شبهة لا يرتفع بالحسن الحسن في نفسه كان حسنا كونه في
الثاني مع عدم ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى
في نفسه دون الصلوة والزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة لحسنها الا ارتفاع الوسائط وصيرورتها
في حكم العدم بخلاف ما نحن فيه فان الواسطة ثابتة هنا كفر الكافر واسلام الميت وينتفيان باختيار العبد ثم
عرفناه فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الامر المطلق يقتضي صفة الحسن ضرورة والا
الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا
المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما
لا يحتمل السقوط بحال وعدا عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ونص وعدله ليشمل الحسن لمعنى في غيره

كالجهاد

144

كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه لحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة في الجهاد
دل الدليل على كونه حسنا لغيره كالصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة مع كونها شبيهة
بالحسن لغيره ولا يخفى ان هذا الاخير الثاني وهو ان كون المأمور به بمطلق الامر عبادة يوجب كون
المأمور به الاعلى كونه حسنا لمعنى في نفسه غير دال الا على عدم احتمال سقوط التكليف والزكوة
بالمال يحكم بشهادة الحسن لمعنى في نفسه اذ المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به
لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام رحمه الله
ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن
لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول والمعنى ما يكون حسنا لمعنى في
غيره ~~كالزكوة ونحوها~~ ومثل هذا غير بين في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المعنى
معلوم بحيث ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر انما يتعلق الا بما هو حسن والموجب
لما قيل ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اثباتا للمأمور به ولا يتصور ذلك الا عند ورود
الامر به وهذا ما قيل ان حسن المأمور به عندنا من موجبات الامر وعند الاشعري من موجباته
قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر بها فلم الجمعة عينا بل هو مخير بينها وبين الظهر
فاذا ادى اخذ بها العزيمة الاولى قوله فصل ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان ما حسن لغيره ضربا
ثالثا فيه مع وجوبا يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي بها
يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادات يتوقف على القدرة كتوقف وجوب
السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتقاسيمها
ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته
فلذا اورد المصنف تلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عليه
عند جابر لجهة الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله والاستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه
فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه لو جاز التكليف به لوقع عقيبه في الآية كقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكلما اخبر الله بعدم وقوعه

امكان ح

لا يجوز والا لزم كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز
والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق الا انه ينسب اليه لاصله اعني
انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء
والتكليف قبل الفعل لان امتثال الفعل موقوف عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع
قوله ومنعه واتفق على انه لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره
بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعري والنزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف
العصاة والكفرة وحاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف
الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره
والله يخلق الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما سيجيء في تحقيق التوسط
بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع
الكذب في اخباره فالايمان من ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم
الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان لكونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما يفيد الامكان بذلك لان البحث على الامكان
الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وتحقيقه ان العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال
ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة انه تعالى عالم ازلا متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع
ولا تكليف بالواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وتعاقبها ان يجوز بمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى
انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون مع انه لا يلزم الوجوب
والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم
بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدما ووقوعا ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة
علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره

وقدرته

وقدرته فيعلم انه لو اختار او قدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يتمسك في تقرير دليل الاشعري
ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن
فقد كلف بان يصدق في انه لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق
وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه
لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعند من لا يرى ان
التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليف بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف
تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا
باطل بالاجماع حتى الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يمتنع ان عدم جواز
التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده والاحسان في ان عدم
تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون التكليف عبثا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف
عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وهذا لا يليق بالحكمة والفضل
بنفعه وترك احسانه الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولا يعد ان يقول الخصم
الوجوب على الله تعالى يستحق العقاب على الترك بل هو اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف
بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والتفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا
على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فانه قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا
قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان
قيل نفي الوجوب لا يشكل عن التكليف اذ لا يتحقق بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف يتحقق
نفي الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفي الوجوب
ليس كذلك لما سيتوضح ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة
عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى
ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف
بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واصالته عن تعلق ارادته والا فله كلام في تحقيق التكليف

وقدرته

بالا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق الوجوب بسبب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل
والقدرة معه قوله لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج الى القدرة
التي منشاء الاحتياج اليها هو الاداء قوله من غير حرج غالبا وقيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج
بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب
وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول
غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى
لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات
قبل الفعل يكون فضلا من الشرع ومنة قوله واعطاء القدرة على الاداء باعطاء امتداد الوقت كما كان
ليسلم [illegible] كاف للقضاء ولم يجعل امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة واعطاء قدرة الشيخ
الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء
ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسألة الحلف على مس السماء [illegible] وهذا الخلاف مبني على [illegible] فانه قد
يمنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فمقدور المخلوق وهل يمكن اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل
الذي لم يوجد فيه موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فان
القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة
التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها
ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما قرر في محله
لكن [illegible] فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات
والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا
بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلنا هي معارضة بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب فيجب ان يعذر
لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ولزم ان لا يعاقب

بترك

146

بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل
في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل
مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع
ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لانه في الاول
تكليف بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليف بتحصيل الحاصل قوله او يقول وجوب
ثالث [illegible] دليل زفر رحمه الله حاصله منع الملازمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب
قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله
ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر رحمه الله وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء
انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى
حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغني عن بقائها
بل يكفي مجرد اعطائها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء
ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع
لان هذا ليس ابتداء التكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول
لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر
قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كالجزء
الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة مع ان الموت
عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا [illegible] قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما
ان كان مطلوبا بالنفس الاخير فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا
لامر آخر يكفي توهم القدرة في النفس الاخير في الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره
في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة [illegible] لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد
والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء الوجوب حتى لو هلك المال
من قبيل الالات التي هي [illegible] جعلهما من القدرة الممكنة لانها تفسر بسلامة الالات والاسباب

وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب
لما تصدق به بحيث يصير الى الابطال بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله
ولا حد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشرع
بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى
شئ قوله لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى بان يكون بين امور متغايرة يكون
بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة
فى المالية كما فى صدقة الفطر فى نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد
من الاداء البتة قوله لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان
هذا العجز لا يتحقق الا فى اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان
بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز الحالى مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال قوله حتى ان تحقق العجز
اراد بها ملك الرقبة او قيمتها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع الشرائط التى لابد منها لانها لا تكون بدون
الاعتاق فلا معنى لزوالها وشرط الاعتاق قوله الا ان المال ههنا عبر عن بهذا يجزى الجواب
عن اشكال تقريره ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود
فى الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض على قولهم بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدى الى العسرة اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة
خمس سنين ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل
انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء حاصلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة
يسر وبقاؤها يسر اخر واجيب عن الاول بالتزام الغرامة فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه
ما فوّت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا لان المال صار ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا
للصرف البتة ولصاحب المال اختيار فى اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل
اخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون
عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى ان

منع

148

منع انقلاب اليسر الى العسر انه يوجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسيرا او سهولة فلو اوجبناه على تقدير
الهلاك يوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا وانه محال
عقلا وانما يصير اليسير عسيرا وبالعكس فليتأمل لانه المتيسر لكل عسير قوله فصل فى تقسيم
المأمور به باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن
لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حال المأمور به فى نفسه فلذا جعله فخر الاسلام من جملة الدرجة
الاولى وقال فى هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده
عقيب التقسيم الذى فى الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه دلائل عامة القواعد
الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام
وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود
بحيث لا يكون الاتيان به الا فى ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون
مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة قوله
اما المطلق فعلى التراخى اختلفوا فى موجب الامر فذهب كثير الى انه على الفور والمختار انه لا يدل على الفور
ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة والمراد بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخى الاتيان
به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه التراخى الا ان مرادهم بالتراخى
عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فالتراخى عندهم اعم من الفور وغيره ولهذا المذكور
على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت التراخى الا بقرينة فقد عورض
بثبت الفور فدفعها المص رحمه بان الفور امر زايد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى فانه
عدم اصلى فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخى بالمعنى
المشهور ولا دلالة فى الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان
جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون
الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار حاصل فى كل
الصوم لا يتعلق بالقضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه
فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم اخر مشكل حتى التقسيم ان يقال الموقت

فصل فى تقسيم المأمور به الى المطلق والموقت

اختلفوا فى موجب الامر انه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخى

الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر لكان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخى فلا يثبت

اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم حسنا وانه وكل اما ان يكون
سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا حسنا وانه كالحج اوبين الوقت
اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله
اما وقت الصلوة المؤدى جزء الصلوة لكون الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت و
والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة
ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط الادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه
غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت
هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء
فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نعلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره ايضا المقصود بيان
اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بالظرفية والوقت سبب للوجوب
المودى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الى تيسيرا من الشرع على عباده
بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر
لها فيتم المحل فخام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله
ويستدل على سببية الوقت بشيرا وجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمالات لكن
المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كتنجي على
وجود حاتم ونحن نفيه لانحو قوله والتغير اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في
الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غيره والوصف اختلاف الحكم ان يكون باختلاف
السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم
يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب
بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر قوله
فان التقدم على الشرط صحيح وفيه نظر لان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على
سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا
بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على

ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله ونقد الزكوة لحول ليس شرطا للوجوب او الاداء
بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدم عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز
ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا لاسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى
ولكن ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب
شتى فبطلان التقديم يصلح امارة على السببية ويدفع الان احتمال الشرطية فانهم الان الادلة السابقة
ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد معنييه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس
الوجوب يريد ان ها هنا وجوبا ووجوب اداء ووجوب اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري
فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق
الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجوب الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهو لا يكون الا مع الفعل
بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله وهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله بالايجاب لا بالخطاب
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اقامة الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه اوقع او
وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد
صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط
القدرة سابقة على الفعل الا فيما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية
اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب
اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق
تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن ها هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان
بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ومعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة
فاذا تحقق السبب مع صلاحية المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان
لم يصادف الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع
ثم اختلفوا بثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب

القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما
قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بل
الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم
لولا المانع وتسميته وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب
بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق
ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان لا معنى له غنية عن البيان فان الصوم قبلوا انما هو
الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا بالنية والامساك فعل العبد واداء فصل الاداء ولو كانا
متغايرين لكان الصايم فاعلا لفعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل لكل الاكل والشارب
كان فاعلا لفعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل
الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية
وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان
وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني لا بها لو منها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا
ثم قال ان الشارع اوجب على من هو مغمى عليه الوقت وهو نايم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه
في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة فلم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار
الاداء في الشهر كان الصوم واجبا عليه فان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف
الواجب المالي فان الواجب هناك المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وجب في ذمة الصبي
من المال كالو وضع في بيت الصبي مال مغصوب واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم
من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل
الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في
تغايرهما وبهذا لا يندفع ذلك المحذور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي
اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه

لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه
ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل
واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور
مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنايم والصبي
ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم او الصبي بصلوة او مال يوجد في الذهن
زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم
الاخراج وذهب المحققون الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب
الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة
وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة شيء آخر فهذا
اوجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني ففي صلوة النايم والناسي
وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى السبب
ووجوده واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي ففي
الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع
بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود
الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل
الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة
ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا
ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص
وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
وجوب الاداء

وكان بينهما فرقا بتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال
العذر كما ذكره والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء
في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان
لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه
الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي تحقق العذر فيما تم بتركه ويفتقر الى
الوجوب بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون بفوت خلفي ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة حتى
مثل النائم يجب وجوب الاداء على وجه القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله
في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب يعلل بكون السبب غير الخطاب وقد يقال لانه لا شيء
غير الوقت والخطاب يعلل بكونه هو الوقت بعد ان السبب منحصر في الوقت والخطاب اما لانه
لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب
فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم لو
لو كان مخاطبا بان يفعل في حال النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه او المريض
مخاطب بان في الوقت او ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على
ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة رحمه الله لا يشترط لوجوب الاداء القدرة
التي يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان
مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من يوجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء
وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين ... فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة
... قوله فان المراد بالسبب الداعي الى الوجوب الموثر في حصول الشيء حتى يمتنع
صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بذاته يجب ان الواجب ... ان يلزم ما كان السبب داعيا اليه
ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان

الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ...

اصطلاحا فنفس الوجوب هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا نظر لما ثبت ان الواجب انما يكون الفعل بمعنى الايقاع
فيكون نفس لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو
الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يصح اداؤه في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه
على ما هو الصحيح من المذهب لبدايته يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يتعين بالتاخير جزء اول الوقت واما
السبب فكل الوقت ان اخره الفرض عن وقته على ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم
المسبب على السبب او عدم وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان
الصلاة اذا وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على
السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان ظرفية
كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول
فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا
للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح
الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء
قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء
الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة
للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب هاهنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال
قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير السبب مفضيا بواسطة فيعتبر الاتصال به
فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا
الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو مجموع الاجزاء من الاول الى الاتصال
قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء
القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية فمن اين الانتقال والا فلا سببية
له حتى ينتقل عنه واثباتا كان فلا انتقال قلت لا نم ان انتقال السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء به

... وهو الاجزاء التي سبقت قبل الاداء

وانما المنع عنه تقرر السببية وهذا الابنا في الاتفاق لو كان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال
لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال توقف السببية على الاداء وهو موقوف
على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم انه لا يتحقق الوجوب لم يشرع لعدم
تحقق سببه وفساده بين قوله فقلنا لما كان الوقت كله ثم لما لعين في موضعها اذ لا معنى لسببية
الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق نقل كل
الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر
ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والا فابتداء الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض
الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص رحمه الله حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما
ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه عن الصلوة
مع تمام التعديل ... زمانا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى
التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد
الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره فان
المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت
كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون
الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الكراهة كله في الفجر بجملته
او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف رحمه الله فمبني على ان
شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما قرر فعند الاتيان
بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم ضمان اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ
الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي يتصل به الشروع بل معناه انه اذا
شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل
السؤال في العصر المبتدأ ان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد فالسبب

كل

152

كل الوقت في حق القضاء او في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر قوله فوجب القضاء
بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو
كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة
الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى
خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء
كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة
اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت
آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير
عن ذلك الوقت اتفاقا فالمؤدى في اول الوقت لا يكون اداء واجبا لا اداء الواجب والمأمور به
لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون
الوقت فاضلا على الواجب ويسمى الواجب الموسع انه لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا
بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان
تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي
اختيار رفق فيه رفق وتيسر لكن يتعين جزء فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وفيما يقع كما في
خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها
بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بعينه بالنسبة اليه
وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين
بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله كما ان الاداء في الموسع يجب في اول الوقت وفي الآخر
قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل
واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر
قوله لانه اي الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف اي علم مقدار الصوم

فما يعني تعليق الشرع امساك العبد في هذا الوقت بصوم رمضان قلنا انه عين امساكه الذي يكون فيه
لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون
القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يحصر فيما للصوم الفرض
قلنا العدم مشروعية صوم آخر فيه وذلك كان بالنص القاطع بانه لا يستحق فيه اصلا وظهر بما ذكرنا ان
الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت
زكوة من جهة انها عبارة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المتبرع به وجب لله تعالى لا عوض
عن الغير وذكر شمس الائمة رحمه الله ان معنى القصد حاصل باختيار المحل وعين القربة لمحاجة المحل لحصول
الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد
على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان
يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او لا وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا
عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكون للتمييز لا لنفي الجبر واما تأدي فرض الحج
بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فحمل هذا الاتيان على فرض الحج بنية التطوع او واجب آخر او
مطلق النية وهو في الصحيحين والجواب انا لا نسلم وجوب التعيين قوله انا الآمر انه لا يحصل التعيين باطلاق
النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما في ما اذا كان في الدار زيد وحده وقيل يا انسان تحقق بدون الاحضار
وطلب الاقبال فكذا هاهنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض وقويت مطلق الصوم تعين ذلك
للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ
في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يتأدى زيدا بيا عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوصف
قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان
على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف هاهنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون
الوصف ولم يوجد هاهنا سوى النفل فبطلانه يستلزم بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء

اللازم

154 اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر
قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد
مع وصف آخر كالفرض هاهنا غاية الامر انه وصاف رجع الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف
بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت
نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت
في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف العبادة
يكون بقصد العبد بل بالزام من الشرع فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه ويثبت ذلك بطريق قطعي
بخلاف اصل العبادة فانها اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بفعله توجيه
فعل الشرع وصح نيته واو صار الامساك المقرون بالنية لان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل
العبد بل بوصف الالزام من الله فنية النفل او واجب آخر لا تسقط الوصفية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر
لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الذي يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على انه
لم يلد مولود آخر فظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم
التجزي لان تحول الصحيح وجود فيتوقف الصحة على جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب
العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء
متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه ممسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه
عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة بجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في
خلال الصوم فلا تعتبد التقديم على ما مضى من الامساك لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية
في خلال الصوم لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية
الموجودة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا
تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا والاختلاف في انه هل يصح الصوم بالنية المنعقدة من
جميع اجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن قصد النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط
والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يعتبر وجوده تحقيقا بان يجعل وجوده

في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالتبدل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم ينزع
عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا يمكن تقديره تحقيقه قلنا لما كان المنقبض يجعل كانيا
تقديرا فكذلك الان لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه
من حيث كونه صوما يتجزى الا مساكا في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساك المتقدم للصلوح
للصوم فان صار وقت نية في الاكثر صار صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا
يصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض في حكم الكل من وجه ليكون الاقتران
به في حكم الكل قوله والطاعة في صرف اول النهار لخلافه مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب
فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج عن العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحى الكبرى
قوله وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة
بالبعض في بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلت انما هو بنيا في
اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي
لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل
ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى
خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل يقابله الاكثر في
حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار هاهنا هو الضحى الكبرى لا تمام نصف النهار الصومي اعني
من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار
انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحى الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي خلافا للشافعي
المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية
في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم بنال ثواب الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله
ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثاني

المراد بنصف النهار
في الصوم الضحوة الكبرى

155 من جهة ان الوقت معيار له سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق
النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب اخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين
الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق
الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد فيه والنذر في
امثلة القسم الثالث بان يكون مطلق غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم
افتقر الى تبييت من الليل وهذا يشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب
وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما براسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت
ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها
بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له
شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا انه الوقت في المنذور المعين شرط في القسم الثالث معيار لا غير
وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور
المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما حققنا من
انه عبارة عما يكون معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال
تقريره ان عموم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح نية النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير
رمضان هو النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة
بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين
والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما
هي من مشروعات الوقت ومتعينة به انصرفت اليه والا فلا فيصح الفرض والنذر المعين والنفل
بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فانه وقته
مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته
يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستوفي جميع اجزائه وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة
انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر
وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني والثالث كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الذي عينه ليس

يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين
من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجب مضيقا لكن يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته
فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات
تعين الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فتثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل
من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول ابي يوسف رحمه الله
تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير
على قول محمد رحمه الله تبين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رحمه الله
بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله
بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني
فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار
عند ابي يوسف رحمه الله والظرفية عند محمد رحمه الله قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعيين ههنا ثبت
لعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء
شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم
جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان
افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر
بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر
بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم
على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية
على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون له شبه بالمعيار مع ذلك فذكره في معرض الشرط
ليس كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر
الاسلام رحمه الله في بيان الاهلية حيث قال اما اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل
لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع
التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالشرائع لما كان اهلا لادائه ووجوب

156

حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة
فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضيا وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة
من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل
الى الفروع بالايمان وقد يقال ان الترجمة هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات
والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صورة المسئلة في
جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة في حق المؤاخذة في الاخرة متفق
بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء
واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم
وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله وهو المختار عند المتأخرين
ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة
الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكره في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو
لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة
في الاخرة على ترك الاعمال لا على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للفريقين بالوجوب في حق المؤاخذة
في الاخرة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة
في الاية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة وقد يجب على انه كذبهم
كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين
الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتكذيب غيرهم

ولو طاف كذبا لما كان في الاية فائدة وترك التكذيب انما يحصل اذا كان العقل مستقلا بالتكذيب كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصيص له بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولتحقق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان لم يوصلوا الى المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب على تقدير الترك وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفر ليس للتخفيف بل للتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة على ترك العبادة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا ولا تتم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف لان الصحة انما تبنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية عند الشافعي رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله بل التحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا تقال انه صريح بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب الكف من فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق

في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق والشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المتوقف على الشرع هو نفس الفعل واما وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكامه فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف رحمه الله بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرايط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رحمه الله يحمل بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله باطل عند الشافعي رحمه الله حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رحمه الله يصح باصله لكن لا بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلت حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب النذر وعلى من زعم ان الطلاق

وان لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رح

والقبح عقلا لا يمكن ؟

لغيره السنة لا سيما لان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انما هو نهي عما يمكن او عما لا يمكن لقوله تعالى
الله عز وجل لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم
عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب
بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت
المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم
والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للوضع الطارئ واما وجدنا ذلك العرف
في النواهي فيحمل على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة
ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم
احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان ليس المراد الا انه نهي عما يسميه الشرع
صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل
وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب الغواطع ان
وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق
مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء على فعله العبد ما ترى الصوم
هو لسبب وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاخبر ورضي عباده فابى الشارع في يوم النحر
لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان
النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى
صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك عن المفطرات الثلث
مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون
عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان
المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي هو المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا
ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان
لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع لان المنع عن الممتنع
عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة

المعنية

158 المعنية والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة
وعن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما الممتنع المنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل
قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم الا انه لو اعتل اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح يقتضي النهي لكنه لا يصلح
لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة
امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة
بمعنى الحكم بحصول الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك والولاية الثابتة
مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي بصفة الصحة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان
على القبيح ؟ النهي يقتضي القبح والمنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يجعل القبح للغير وهو لا ينافي
الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا جعل القبح
القبيح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا قوله والبعض ذهب المتكلمين
ابو بكر والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احد الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي
الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها بمعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح لهم والمانع
بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان
اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ الماتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به
ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم
ان المنهي عنه بالعين لا يكون من جزئيات المامور به فانهما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به
والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالوصف فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع
لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد
اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا
بكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لا موجود الا به المطلق فان قيل لم لا يجوز ان يكون
قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل
القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام اليه قوله فيعلم من هذا وقد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل

فلم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا
انه مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة
الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يتوقف الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة
بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى
بها المأمور به قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى المأمور به مطلقا
لانه يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده اي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط
القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع
في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج
وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كما في
فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم
ويجعل جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لا يخلو قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد
ولا صلاح فيه للمتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع الى
الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له
لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل
الخالي عن العوض ولذا فسر الربوا بانه فضل مال بلا عوض من جنسه احد البدلين بفضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير
مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن
فينعقد الاعتبار وصار الثمن من جملة المشروط بمنزلة الآلة الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم
اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكن يصلح للثمنية
لانها مال اذ المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة
قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بحقيقته مشروع لكونه
امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتخريبها لها 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

159 للصوم بتقديره وتعرف به وكانه بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن
ضيافة الشرع وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه فبهذا يندفع ما قيل لا نسلم ان ترك
الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي
ورد عن الصوم فيصرف الى غيره عدولا عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وصوابه كما يقتضي ان النهي عن الفعل الشرعي
يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم اول دليل على انه
لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث
الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لانه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون
الثاني لاختصاصه بهذه الايام والصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات
الثلاث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الشرع
وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه وكان الحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر
انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر يصح نذره في رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم نحر او
حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر اصلا والتحقيق في ذلك ان النذر
ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز
بين الجهتين وهكذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي مات فيه فارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة
ولا يجوز اكله لانه لا يمكن التمييز بينهما قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة
في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان
الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة
المعينية المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب
من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه
لكونه صوما فكان ما انعقد فيه العقد مشروعا محظورا والمنهي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا

ما انعقد

لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقريرها انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه
تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد
بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة
فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حقها مضيا امتناعا
من ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستفيد تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة وامتناعا
عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا بالمعصية نعم ابطال عبادة
قد ترجحت فيه جهة المنع فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله
وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة
فلا يتأتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة
موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق ان الملاقيح جمع ملقوح بمعنى الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه
بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني
الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الاولى ان يقال ليس بركن بدليل ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز
مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة
البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه
ركنا بخلاف الثمن قوله وكذا مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي
فيه لذاته اذ لا محل نفيا لان فيه عدم الانعقاد والايجاب شهود في تحقق النكاح الشرعي بدون الشهود تحقق
وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة
العقد وهو وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النهي في معنى
النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال ونفيا فقد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى الجواب الاعم والاتم وهو ان النكاح انما شرع لتحقق ضرورة بقاء النسل
وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الجواز اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها
لا لذواتها بخلاف البيع الفاسد فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة
الاحرام والاعتكاف والحيض فانه لم يبطل لظهور اثره في الحل اذ هنا والحرمة للعوارض لا للذات
لا يخفى بعده

البيع

160

البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية
لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا
كان لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل حاصل السؤال نقض على القاعدة المذكورة
وهو ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك
لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكافر وهو المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة
المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الكافر الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح
ثلاثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوبهما نقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال
ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصورة المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل
ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا تكون الافعال المذكورة
مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمة في المقدمتين
مع انهما اجماعيان ثم المستند والمنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع
والنكاح اعتبرهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولكنه اورد
في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكرنا فالجواب عن الطلاق
والظهار كلام على السند فكأنه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع
وتنبيه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار
والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب
النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها
نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد
اشار اليه في قوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله
الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ولقوله عم ناكح اليد
ملعون قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله
من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حق ادم عم فلذا صرح بذكر امهات النساء وصرح صاحب الكشف الاطراف بالاب والام وغيرهما

بالابن 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 ابن الزوج او جده فان قيل
هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل
يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من
الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه
الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر او الولد بكماله يضاف الى كل منهما
فصار كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة
التناسل فرجع في حق الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب
معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف واي الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطئ مثلا كونه حلالا
او حراما لانه خلف عن الولد وهو غير لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطئ حرام
لا انه هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فالمخلوق غير مشروع وهذا
قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول الامتزاج امتزاج الماءين
واختلاف الولد بكونه حراما باطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد
في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع
الكرامات التي يستحقها ولد الرشد من قبول عباداته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك
قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ضرورة القضاء ملكا للمغصوب
منه لما ثبت الملك قبل القضاء فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك
الضمان او تقرر الضمان على الذي صيب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث
كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون
القضاء بالقيمة جبر المافات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا
بحسنه وان قبح لنفسه ويعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل
مقتضى وملك البدل مقتضى عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتعد الى الزوائد المنفصلة التي
لا تبعية لها كالولد وذكر ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا
يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل

هذا

هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا
عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن
اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم
وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال
فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى
بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية لان الغرم
بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله وهو اي ضمان المدبر في
مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانها المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد
والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل
بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال الايجاد بشرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه
عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا
لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره
وهو عصمة المحل اعني كون الشيء المحرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير
ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة
اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم
على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما
يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما يثبت ما دام المال محرزا باليد علة حقيقة او بالدار
وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم
يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل حسي له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب
كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كما يملك الصيد قوله وسبب المعصية ليس بمنهي عنه لذاته
ولا لجزئه بل لمجاور على ما سبق **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده
وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء يخالف مفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين

للقطع بان صيغة الامر لفعل وصيغة النهي لترك الفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء
المضادة له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا فقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم
على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر
بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم
من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد
كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل
على ما بين في كتب المبسوط والمختصر وعند المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما
والا فان كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا ثبت وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما
في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود
والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه فرد
افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية
لا لذاتها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود و
والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه
وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله وهو في النهي يحتمل ان يوجب ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان
ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان
المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر لا يتربصن بل يكففن ويحبسن انفسهن
عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح
يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي بالشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له
كالامر والقران فيه بحث وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها
عدة اخرى ويحتسب ما يرى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله يجب عليها استئناف العدة بعد
انقضاء الاولى لانهما مأمورتان بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل
ولا يتصور كفان في شخص واحد في مدة واحدة كما لا يتصور صومان في يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود بالامر
بالعدة ليس هو الكف بل الحيلولة عن النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالة النكاح
الا

162

الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف
لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يلزم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والنكاح
ولما كان المقصود هو الحرمات والتزوج تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات
فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤقتة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي اجلا في العدة
اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او احدا انقضت عنه واحد كما في الديون بخلاف الصوم
فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور ايقاع الشيئين في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين
قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها [illegible]
المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به
في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم
الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه
اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا بان المحرم منهي عن لبس المخيط من احرامه وعدم ضده
اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط
ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لانه ضد لبس المخيط
تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار انهم
من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير
المخيط فهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع
على الاصلين معا سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به
لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما تفسد
بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقته يكون
مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس
لا يفسد صلوته خلافا لزفر رحمه الله وذلك لان وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما
على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد والتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا
للنجاسة حقيقة وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في حال وضع الوجه بحجر فان النجاسة تصير وصفا للوجه

باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيتصور ما هو صفة للارض صفة له كما هو فاذا لم يكن
اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى الابهام في قوله انه المسهل لكل عسير

الركن الثاني في السنة

وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح
في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير القرآن من قول ويسمى
الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عم الى انه يبحث
عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرايطه وعن ضد الاتصال
وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن صدوره من الاعلى الى الادنى في المبدا وهو السماع
او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يختص
نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق
كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضي الله عنهم فاورد هذه المباحث في احد عشر
فصلا

فصل في الاتصال

فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر
وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة
بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عم متواتر
ومعنى المتواتر على ما يفهم من كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم
على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى
عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه
لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين
او اربعين او سبعين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة
يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور
بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن
فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت
ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عم وتابيد دين موسى عم فلا يعني تواترهم
وحصول شرايطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق

اهل

[حاشية: ... لم يكن يحتمل ... راجعا الى الاصل المذكور حسن چلبي]

[حاشية: اختلفوا في ان السنة عند الاطلاق هل تختص بسنة الرسول عم او يعمها وغيرها فذهب المتقدمون منا وصاحب الميزان من المتاخرين واصحاب الشافعي ... وجمهور اهل الحديث الى الاول والباقون الى الثاني حسن چلبي]

اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان. والاول اي المتواتر
يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين
اراتهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم قطعا بانهم لم يتواطؤا
على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل النقيض لا بمعنى سلب الامكان
العقلي عن تواطئهم على الكذب والوجه ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد
النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا نجد النقيض اصلا وما ذاك
الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج حتى انه يحصل ممن لا علم
له بذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم التنافي ثم ان المجموع عين الاحاد
فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا
عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة
فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو ممنوع في المتواتر لمخالفة
السمنية والبراهمة واجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية
وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال
عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب الشدة والوضوح بواسطة الالف والعادة
وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية والثاني اي المشهور يفيد علم
الطمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا
فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة
بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد
يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند
ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله

شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة
لكونه احاد الاصل لا معنى لأن الأمة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن
فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون
بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم
الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عم ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد
التواتر وتلقي الأمة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب انهم كلهم
صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثلثة
وان لم تنزه عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد
نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواته الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل
بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب
العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور
ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم
وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود
اللازم والمصنف رحمه الله منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير صحيح الا انه اعتمد
على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على
ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم وبهذا على
يكون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع فلولا نفر من كل فرقة الاية
وذلك ان لعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تع والطائفة بعض من الفرقة واحد
او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان خبر الاحاد
يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم

بغير

164

بعض المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال
على انه يكون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله لكل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع
على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان
في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل
ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد
من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان
يحصل للنبي عم علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد
الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل
من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم
عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد اجيب في الاحياء على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس
خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصوره في افادة الظن
ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في الاحكام الاخروية دليلان مستقلان على كون
خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل
الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق
به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب
الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما
وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد
بالكتاب وهو الحكم والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب
وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو موجب العلم

ن

حيث ثبت احتمال الصدق ... على انه ... كان احادا م

بحيث لا يبقى احتمال الكذب الموجود
معنى العلم وجوابه انا لا نسلم
ترجح جانب الصدق صح

وتقويم فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل
دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما فصل حاصله ان الراوي اما معروف
بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فان
وافق قياسا فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر
يجوز العمل به في القرن الثالث لا يجوز وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه
فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق
قياسا يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء
وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب
بعض اصحاب الشافعي وغيره الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها
في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم
وعن ابي الحسن البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر
ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي
وتمسك المصنف رحمه الله على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم
لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل
باصله اي علته التي بني عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك
ان متيقن الاصل راجح على محتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية
الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعة عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر
فيترجح عليه الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر
متواتر المعنى وان كانت احادها غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف
بالرواية دون الفقه انما يخالف جميع الاقيسة الخ لا يكون ثبوت اصولها بخبر او غير معروف
بالفقه لا يقبل عندنا وعند جمهور اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة في حكم الاصل وتعليله
في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل

ونفيه

165

وبفقده في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا اتخذ في كثير
من الاحاديث بشك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف
بالفقه وقد نقل صاحب الكشف رحمه الله ما يشير الى ان اتفاق الفروع مستحدث وان خبر الواحد مقدم
على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس رضي الله عنهما خبر ابي هريرة رضي الله عنه
في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل
بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح
ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد
خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا ومخصوص البعض انه العام الذي خص منه
البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي
جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله
ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قال لا
تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو
بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير
علدم ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات
العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع لا انزاع
في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف
في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت الضمان
بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا الكلام ذكره المصنف رحمه الله وظاهر
كلام فخر الاسلام رحمه الله ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والعوارض القياس

انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله عم
فاعرضوا عليه عند تعذره عليكم قوله واما المجهول فذهب بعضهم الى انه فما كان ثم غير كونه مجهول
العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او بحديثين
فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان
الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن
رأى النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر
الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في تزوج بنت الناس واصحاب الحديث يكرونها قوله لما خالف
القياس عندنا وذلك ان المهر لا يجب الا بالوطء بالتراضي او بقضاء القاضي او بتسليم المعقود عليه
فاذا عاد المعقود عليها سالما يستوجب مقابلة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك
المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس فقال لن نترك قول ربنا قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال
بن الحسن وعطاء والشعبي فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا
لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي مثل المطر
لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون
السابقة خير بشرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو
ذلك مما اشار اليه قوله عم ثم يفشوا الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة على م
فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء
زمن شاهدوا اثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل
في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي العاقل المميز ربما يكون ضابطا لكن
لا يجتنب عن الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسال القاضي عن
عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم بناء لو قيل العدالة محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى
والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر
والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال
والاشتغال بالحرف الدنية فلا حاجة الى شرط الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر
كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية

لانهم

لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا
هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر الكتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بقوله وهو فوقهما
في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما
لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به
البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل
او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة
عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك
واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان
لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله
الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول
الصحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل
اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام
غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل
ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند
لما قال الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة
وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل
القائلون بالقبول بثلثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبولهم مع
وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسنده لا يظن انه كذب
على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم
اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابة وفي مرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمله الناقل ما كان على الغير الشيخ الذي حمله سواء الى الناقل فالمرسل يدل على انه

الاتصال

واضح للناقل بخلاف المسند وقد منع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم الاحاطة بالرواة وكيفية
ويسند الى العدول تخفيفا للحال وانه على ثقة في ذلك الحال قوله ولا بأس جواب عن استدلال
الشافعي رحمه الله يعني ان جهل السامع وصفة الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط
فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان امر العدالة
على الظن والاجتهاد وربما يظن غير العدل عدلا كما روي انه اذا قال اخبرني الثقة كان يشير الى
ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وصرح بذلك الائمة الا ان مراده بالثقة ابرهيم بن
اسمعيل وبعض الائمة يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث
لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر بينهم رواية بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب
والا لما كان لقوله لا ندري حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القراءات الشاذة
غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله
ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول عم وهو بمرأى منه ومسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين
وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى
واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فنفسره بقوله تعالى من رجالكم
برجلين او برجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط
عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان
وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف رحمه الله وانما اقتصر عليه لانه يشتمل على الاجمال والحصر فيما
ذكر للشارع ان يترك بعض الامور الاحتياطية وايضا الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان
يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وقد ذكر في المبسوط
ليس المراد ان ذلك اول ما ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة
الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يبلغ العمل به الى زمن
معاوية لعدم الحاجة اليه لكن لما روي عن علي رضي الله عنه ان النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين
صاحب الحق وروي عنه رضي الله عنه ايضا ان النبي عم قضى وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة
رضي الله عنهم
[illegible]

الشاهد

الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون
العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس
على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب
لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف
انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه
عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل
بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عم
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه
وما خالف فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور
فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم
الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك
في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته
الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية
فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين وكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب
عنه بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن
وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل وقوله عم
لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على
المدعي وحصر جنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله
وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان النبي عم سئل عن بيع
الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال عم فلا اذن [illegible] لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله
اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث
منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله الحديث وهو يعرف زيد بن ابي عياش
ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة الخبر المشهور

لا يعرف

وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا
آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف
الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار
لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار اختلاف
بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف
الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد
امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه ولبا على ان علة الاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا ثم بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو ثم فلا عبرة بالوصف في
مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله واما لمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله
واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ في
مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وبا ... فعالات النبي عم
او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم
وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فحينئذ هذا لا يكون قسما آخر بل
الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه
يحتمل كلا مما ذكرتم مع اختصاص المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر
لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر
لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل يدفعه الحديث والضابطة ليس وجوب التبليغ
ان يبلغ كل واحد كل حديث الى الكل اصلا بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى واسألوا اهل الذكر
واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على معاوية
وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة رضي الله عنه وعن انس ايضا رضي الله عنه
الا انه اضطربت روايات فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول بنو امية
محو آثاره فبالغوا على الترك في وانس رضي الله عنه وروي بالجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير
وغيرهم رضي الله عنهم اجمعين ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فرجحنا لا يسمع الراوي لا سيما

انس رضي الله عنه وقد كان يقف خلف النبي عم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماع الناقل على انه
روي عن انس رض ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي
ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو
انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى
ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول
بان الطلاق معتبر بالرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث
زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث
ولا يخفى ان المراد انه في غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول
يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي
غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة
المرجحة لجانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من
غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ما يجري الى ان
يحكم بكفره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام
والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا
الى هواه بذلك الحديث فعموم الشرائط المذكورة اشارت الى ان المراد بالهوى ما يؤدي
الى الكفر او الفسق قوله فصار في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد
خبر الواحد ولذا خص المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاد لا يثبت باخبار الآحاد
لابتنائها على التيقن قوله واما الجن فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما اخبر اهل قباء
بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم
بذلك انس رضي الله عنه فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لمكان الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة
بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالادلة القطعية وانما لم يثبت
بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحد ويجب تقديره بالجنايات ولا مدخل للرأي

في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمعقل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد والصبي يخرج بكلام الغيدين بعد بغرد كل منها نفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا انتظم الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا ممن ينفذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان الطمأنينة للقلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام الشاهد الآخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام رحمه الله في موضع من كتبه ان اخبار المخبر يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي رحمه الله ومحمد رحمه الله ذكر العدد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل ~~الجامع الصغير قيل~~ لو تفسير لهذا ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون له او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او صار ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط سوى هذه المعاملات او الاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه يشترط اما العدد او العدالة

تقريرا لما

على الاصح فيشترط لابد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واحد بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فحمل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويمكن ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام رحمه الله وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم خبر كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمص رحمه الله جزم باشتراط سائر الشرائط لكن الاشبه انه يحصل به خصوصية رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل لاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق السنن والانقطاع ولذا كانت رخصة قوله وهذا امر نشركه به صوب عما نقل ان السلف كانوا يعدون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله والامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المعتمد على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بان في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم قوله لقوله عم نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى غير نفي اداء لما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا لمن اداه باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني بوضع في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارة وذلك كنوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم

الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد ابقيا الاجازة في سماع جميع ما هو عنده متلازم سقطوه
[illegible]

مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة
امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا ان صرح في ذلك وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فان كان محكما
اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل
النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله عنها فتركها ان
غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب
قوله وان عمل الراوي بخلافه بعد ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه
بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة
ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله كقصة ذي اليدين هو عمير بن
عبد عمرو سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان
رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم
على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بعد التذكر
وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل
الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في
الصلوة كان بمكة وحدوث هذه الواقعة كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة رضي الله عنه وهو
متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة قوله ولان
الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد
الكذب فلا يلزم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان
المروي عنه ايضا ثقة فلما تعارضا بقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله
يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشتبه بالحكم فيما اذا توقف
وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما
على الآخر في الجزم هو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا
عند ابي يوسف رحمه الله لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه
ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان

ولا خفاء

ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبطه بيقين فلا يزول بالشك
قوله ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما فان قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم
مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك
بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك [illegible]
ان قصة الاعرابي ووقوعه في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة كبار الصحابة و
وامر النبي عم بالقهقهة باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر
بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله فان كان الطعن مجملا
بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل
لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم
لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق
والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح
ومواقع الخلاف ضابطا بذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل
والمزاح وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك

فصل في افعاله

يعني ان افعاله عم التي يسعى فيها امر الجبلة كالقيام والقعود
والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يراد
في المباح الذي يقتدى به يعني انه مباح له فلنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في
المخصوص والزلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله
بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا علينا كما كان عليه السلام واجبا او فرضا والا
فالثابت عنه عم بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر
على الخطاء على ما سيأتي قوله وهو فعل من الصغائر يرد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة
الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن
الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب
عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها
ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد
الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانه

لا يخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام
يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فيفعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل
الاول ان الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا
الاتباع او نتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الامرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عم والاختلاف
في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم
عليه فيكون حراما اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم
لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يجاب على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان
بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة
بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست محض جواز الفعل بل مع جواز
الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة
وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح بلا دليل عليها
وان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح بلا دليل عليها وان اريد مجرد
جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويقال يثبت
بحكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد وتمسكوا عليه صريحا
بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والموهوم من الوحي
ما النبي عم يلقى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحيا لانتفاء عن الهوى ويستدل ايضا الشارع بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند
العجز عن الدليل الذي لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوصول الوحي القاطع واشار الى الجواب
بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد
وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الشرع واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه
لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في
تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على ان نقول الاجتهاد
ايضا يقتضي زمانا وتمسك على المختار بجعل وجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله

حديثه اذا كان متعبدا بالاجتهاد فتقرير عليه صحيح
التشبه بالاجتهاد وكونه مكلفا مأمورا به فيكون
الاجتهاد وما يستند اليه بالوحي للوحي او الوحي
مع هو الامر بالاجتهاد واجيب بان الوحي ما النبي
انه تعالى بلا الملك وهو اعم من ان يكون بالذات
او بالواسطة اذ لا خفاء ان ما ثبت بالاشارة
او دلالة مثلا كلها وحي ويمكن ان يجاب عنه بحمل
الاحتجاج بانهم قالوا في قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ما يعتمد نطقه
الكل بالقرآن عن هواه ورأيه وانما هو وحي من عنده
سبحانه يوحى اليه فلا يلزم شمول الحكم ما عدا القرآن
منه

في نسخة العرفي

فاعتبروا

171

فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهما السلام ولا قائل بالفرق
الثالث وقوعه منه عم في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من
هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عم
شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتنوير الوجوه وتخمير
الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان
عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى
قوله ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل الدليل على ان الثاني
تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كلوط لابراهيم عليهما السلام وهرون لموسى عليهما السلام كما كان الاصل
فيها الخصوص بمكان كشعيب في مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول ودفع
لما اورده العراقي الثاني من اختصاص الاتيين بالاصول دون الفروع وما ورد عليه ان بعض احكامهم
مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون حجة له لا لخصمه فاجاب بان النسخ ليس بتغيير بل بيان
لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام
قوله واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي في المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم
يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم
رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي
ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي
وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعي رحمه الله لا يعتد به قوله

باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان

وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم
ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذكرهم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام
وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى الاطلاق الاول
قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الثاني ذهب المصنف رحمه الله وحصره

في نسخة البزدوي

كابراهيم للوط
وفي نسخة كلوط لابراهيم هكذا وقع في نسخة
والصواب كلوط لابراهيم كما يدل عليه قوله
فانه لم لوط الا ان يجعل الاول تمثيلا
للمتبوع وقوله وهرون مثلا للتابع
منه

وفي نسخة المصنف الصحابي

في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط
وجعل بعضهم الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه
رفع للحكم لا اظهار لحكم حادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى
انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد
بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل
اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم
يعد منه الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها
بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف
الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى
الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا
انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم التأبيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير
وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله وقد
يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة
في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان
لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون
الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي
بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت
تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز
تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم
ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب

الفرق بين المدة والنسخ

حتى

من الصوم

حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع في غير الفرض او وقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله 172
فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومفصولا اختار الثاني اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة
والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت ما فائدة الخطاب
على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم
منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تاخير
بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عم
عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه
وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا
فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان
اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان
بمستقل فيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يفرق في
العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رضه يجوز
منفصلا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما
اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فان وجب احدهما لا بعينه اذا حنث
مع الاستثناء فلا يكون عينا على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله
لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عم
قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب
الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بالجواب
عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني
ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول
اني فاعله غدا بمشية الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا
يحمل قول ابن عباس رضه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على
ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع لفظا فان قيل فان التغيير على تقدير

وفيه بضعة عشر يوما ثلثة عشر يوما او اربعة عشر يوما الى تسعة عشر يوما

الاتصال فيشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغيير الجواب انه لما وقع في كلام
الشرع يحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم
على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت يثبت
بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة
فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير
فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم التغيير ولا يخفى انه على هذا التقدير
يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان
صار نصرفا عنه ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف
في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح
دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام
على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي
ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط
الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان التوسع في التخصيص عند الجمهور
انما هو في الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا
الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي
جار في كل كلام ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين وهذا احتج بعض
الشافعية بقصة البقرة والاستدلال بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجهه
انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم
امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور
بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجديد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب
منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس
وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
وقد دل قوله وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان

تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن
عن الفعل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان
الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في
التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح عم فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من
الحيوان ذكرا واثنى واهلك اي زوجة ولدك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك
لان ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل
لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة
ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم
الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي
ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله
ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف
مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه
لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما
افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وافق المحققون من اصحاب الشافعي رحمه
على ان الاستثناء تغيير كالخلاف في التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذكر ان المراد
في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص
ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد
اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين
ثم يعرف كل منهما والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من
اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد
بالا واخواتها وعند المصنف رحمه الله يجب ان يحمل ذلك على المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم
فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانه داخل في اللفظ

فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه
وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة
لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن
سائر انواع التخصيص من الشرط او الصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل
واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية
فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام
وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله في تناول صدر الكلام وعمومه
فهو استثناء والا فلا تحقيق كون الاستثناء بيانا وتغييرا اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع
على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض
وهذا ظاهر في المذهب الاول دليل مختار اعني وهذا معنى قولهم من جملة الكلام بدون الاستثناء
هو الثبوت للكل فتغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض
وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله
واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث
ان قولك لزيد على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا
الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان
العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول
السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة
فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه
وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة قوله ثم وقع اخر هذه مسئلة
اختلفوا فيها وهي ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نفي حتى يكون معنى الا ثلثة
انها ليست علي وعند ابي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت
عنه لا اثبات ولا نفي كما في التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا
قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى ان الكلام يدل على

ان

174

ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة
فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى منه وعند الشافعي بطريق المعارضة
بمعنى ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن
البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لا لان الكلام
فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد سقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد
في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكم كما في طلاق الصبي والمجنون فان الحاق الاستثناء
بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقد لزم اثبات ما ليس
من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد
نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا عند المحصل
لهذا الجواب على انه مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي
مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة
في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز قوله او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجته
قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بالعشرة كمالها او السبعة اذ لا ثالث
والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع
من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين
ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم
باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف رحمه الله الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة
معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تنوير الاول انه لا سبيل الى جعل
المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير
معقول بل هو انكار للحق بخلاف وجود التكلم مع وجود عدم حكمه اي الاثر الثابت به
بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض ممتنع حكمه في القدر المخصوص
فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع حكمه في القدر المستثنى لوجود المعارض

مخصصة على ان الاستثناء من النفي اثبات وههنا بحث شريف لا ينبغي ان لا ينبه عليه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ما له على عشرة الا تسعة بالنصب لم يثبت شيء لان المعنى ما له على عشرة مستثنى منها التسعة اى ما له على واحد واذا قلت الا تسعة بالرفع على البدل يلزمك تسعة لان المعنى ما له علي تسعة قال الفاضل الرضي وفي الفرق المذكور نظر لان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو ما جاءني القوم الا زيدا او زيد اذ يثبت ذلك مع النافية لجواز اختلاف شروطها كان عليهم ان يفرقوا بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما استثناء وعلى الجملة فلا ادري صحة ما قالوا انتهى كلامه ويمكن ان يدفع بما ذكره بعض الفضلاء من ان الكلام الاثبات والنفي طار عليه فاذا قلت الا تسعة بالنصب كان الاستثناء راجعا الى المثبت كانك

وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته ولو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري حكم بوجود الصانع وبحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا توضيح الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول وذلك لانه لا يخفى على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى والاداة الاخراج عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثاني اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهو قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقية عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل وبجزئه منها الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المص في هذا التحقيق لا نه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه عين اعتراض ابن الحاجب بعد اشتراط الضمير وتوجيه اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي

ان

ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء بعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصلح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لم يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا وقد كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اجزائه قال ولو صحت اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متعارض فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المص رحمه الله عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص رحمه الله مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني

كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج من العشرة
ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت قوله
ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم
الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير
عكس كلي في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور
ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض
حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التلويح ان قولهم هو من
النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهره لا مجاز لانكار اذا قلت لفلان علي الف الا
عشرة لم يجب العشرة لا لنفيها ولكن عدم الوجوب على المؤلف بنصرنا في الوجوب عليه بل العدم
دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا
بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة
بطهور ثابتة صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة
في غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرم
رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكان الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شرط اخر
غير مسلم في شرط الصوم فضلا عن جميع النصوص والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه
كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع
لاحد في ان من حلف لاكرمن رجلا عالما بر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا
عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع
لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يقولون
في العموم الاستغراقي والثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة
والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل فرد
من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة
اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض
الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق

اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة في
حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي
هو المستثنى فرد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز
فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض
افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون نحو الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال
من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في هذه الحالة فانها جائزة
فيها كما يقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على المستثنى
يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض مستلزم جواز
بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يرد عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام
انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان
يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق
النفي فمن جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع ايضا ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة
جائزة الا في حالة الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء
من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد الا راكبا قوله فان قيل حاصل
السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس
كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا فرع يكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل
الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز
كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما
هو بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فالاستثناء
اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة
عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في
باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصف بطريق الاستثناء
كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المعوض فههنا لو كان الاستثناء
اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقرونة بالطهور

ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القطعية على ان مجرد
الظهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يعتبر لجواز انتفاء الحكم لعدم
الشرط او وجود المانع ثم انه يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا
ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر وهذا
قوى دليل للخصم لن يمنع كونه دليلا او دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو
الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه والاوجه ان يقال
ان قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون متنوعا فالاستثناء المفرغ متصل
لانه جرى على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه
قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجود الصانع بطريق
الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بل يجب ان يكون السوق لاجله
بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري
النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد
هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد
لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني فانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا
بظاهر قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول
ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى
والمستثنى منه في الاستثناء معناه الافرادي والمؤدى لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه
الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو
غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع
ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقديران يكون عشرة الا ثلثة
اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص بقوله الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع
به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين
فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل
ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاء ابو عبد الله ورايت ابا

عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انا ان اردنا انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من اكثر
من كلمتين فمسلم ولكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا
انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم
الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعله مرفوعين فهم منه
الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد
انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة
بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة
ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف
بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب
في وسطه كما يرى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير
الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع
وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه انما يفيد اداة الاستثناء والمعنى الافرادية لم يثبت
مهجورة في الموضوعات النوعية وافق اما المنع فجواب الاستواء ونقل ائمة اللغة واما النقض
بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا
فكيف يكون الكلمات المتهجي بها اسما للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة
لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة
اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تابط
شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل
عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه
ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف
ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف واما الحل فغير مستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم
في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض والقول بكون المركب موضوعا للباقي

وضعا كليا ليس مما يخرج عنه احاد ويقع فيه اختلاف فروع ويصلح ان يكون مفرعا بلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود
لان المفردات في مشتمل على معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلثة
عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة
افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع
للسبعة بالنوع لا يخرج الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت
منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة
والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على ما اطلقتها او قيدتها
انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة
اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مراد من مثل عشرة الا ثلثة فان قلت
هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب
الاول وان قلت هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق
الا ذلك وليس هو لوازمها عشرة حقيقة فهو موضوع للسبعة لا غاية وضع له وضعا واصلا كما
تشعر بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل
على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص
ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت
سبع واربع وثلث هي حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما
كما يقال العشرة جزء المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاول
والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بان على الوجه الذي اختلفوا به المذهبين
قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء
الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية
فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة لما بعد الا ان حكم الصدر ثابت
قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ
للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم حصر ولا اثبات في مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكد
حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات

حكم

178
حكم نفي الى الصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه
يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا النوع وفرقه
بين العرفي وغيره وانت خبير بان هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق
على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين قوله وهذا مما يجب
ان يبتني في القول بان الاستثناء الخبر العرفي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة في موضع بين الاجماعات
الاربعة الاول ما قال علماء البيان في انما وما والا للحصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء
موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص
اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني ان اجماع اهل اللغة على انه اخراج
اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد
بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة قوله مسئلة شرط
الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت
عن الاستثناء لا تبعا ولا حكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ
ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله
لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها
قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة
ويصح عند محمد رحمه الله لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة
توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا
لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي
هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة
واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار
ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز
عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد
مجازه واستثنى بعض افراده المجازي كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك انه دخول

الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار
وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة
واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء
الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصوصية قصدا لا ضمنا بدلالة الوكالة بالخصوصية ولهذا لو وكله بالانكار
فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولهذا ان يقول الاقرار يثبت ضمنا
وان لم يثبت قصدا وهو لا يتوقف اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال
الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم
استثناء الشيء من نفسه قوله ثم المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل
والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة
الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع
فكلام المص رحمه الله محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد اورد
اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي
اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان
التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله
المذكور
فخر الاسلام رحمه الله وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المص رحمه الله وهو
الاستثناء
في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو حق الاستثناء
المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى
هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا يتعذر الاتصال ولا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره
فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة
عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في صيغة
اسم الفاعل بقاء معنى الفعل فاما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب
ليس بمخرج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف
والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق

في الحال وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء
ليس هو الفاسق بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان
التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع الذين يرمون فاسقون الا
التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في
القوم فخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ
هم القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر
وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون
فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا
انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام
تعريضا بشيخ ... (الحاشية بين السطرين)
تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من
صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول
فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء
المتصل ان يكون الحكم منفيا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام
بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء
وان اريد الثاني او الثالث فلا يصح الاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق
عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى
الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم
بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على
انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون
باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه
فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في
الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه
المستثنى
باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول

معا ... ان يكون ان يمنع عدم دخولهم ... توجيه كلام
المجيب ... الاستثناء منقطعا ... الظاهر انه ما
وصححه ... الشيخ من ... النفي العدمي ... قوله
ولا يخفى انه يمنع عدم ... الشيخ والصواب اتباعه
... في بعض ... تمت ...

في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته
ويمكن الجواب بانه لا فائدة في الاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه
معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جليلة وهو مراد فخر الاسلام رحمه الله بعدم دخول التائبين
في صدر الكلام ومن ثم لا يرد اعتراض المص رحمه الله لا نسلم انه لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون
ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم
فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى
ان زيدا وان كان غنيا لكن خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ لا يلزم ان يكون التائبون من
الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون
في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى التكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا
او الا توبة التائبين وقد يتوهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا كما في الا اسما موصولا و
وصلته تابوا عائدا الى اولئك وبعد التسليم فالمعنى يكون الاستثناء حينئذ متصلا لا منقطعا قوله
مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده
الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي رحمه الله الى انه ظاهر
في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله
انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة
به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل
ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب الانقطاع عما
تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فيمنع عن ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة
فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة
عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحد وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة
في العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذكر انه لما ورد الاستثناء لزم
توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز
الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب

بان

بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم ما لم
وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له
اولى قوله وصرفه الى الكل يتنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها
الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون والتنزل
من مذهب الشافعي رحمه الله في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة من جملة فاجلدوا مع ان كونها
معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها
اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف في بيان حال القاذفين وجعلهم غير صالحة ان تكون جزاء القذف
وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود
في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء
بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو
الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف
على فاجلدوا والاولى ان الشافعي رحمه الله لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل
يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف
وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند
وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله يعني اولئك هم الفاسقون
جملة مستانفة مبتداء غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف
سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما
يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة
اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في موضع التعليل لرد شهادة حتى يكون
رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل تجيء
بذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو
لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في موضع العلة لرد الشهادة
مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه يغير الصيغة عن ان تصير ايقاعا

وبثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال اي الابتداء على جواز التكلم بالعلة مع تاخر الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه وبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه عن ان يكون اخبارا بالواجب فذكر فخر الاسلام رحمه الله ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل **قوله** ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس شرطا بل هو بيع شيء من شيء اي اصل التصفين من نصف العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله** فصل في النسخ النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخة في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخ لا من المبني للمفعول وهو المنسوخ 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 عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل وايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل

فبالناسخ

فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما اقتضاه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان نقض المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منها التابيد ولا حاجة في ان قوله ما ننسخ من آية او ننسها الآية لا ينافي ذلك بل الجواب ان الامة اي بشارة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فنقل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع **قوله** اما اليهود القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا فتمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فلما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا فرق بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فلما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وجزمنا بتأبيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل لا بد ان يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمص رحمه الله استدل اولا على ثبوت النسخ بما هو نص حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن الاولى ان لا يدعى

مدعي بانه لا يفهم من كلام المص ان النزاع في اطلاق لفظ النسخ بل مراده انه لا يجوز ان يكون مراد الله الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة الناسخة اذ لو كان كذلك ما كان نسخا ولا يمتنع اطلاق النسخ عليه شرعا ويسمى كذلك لان الله تعالى سماه نسخا وما في جهته الا الالهية بالاجماع على جواز النسخ لا على اطلاق النسخ
صح حكيم

القول بتأبيد شريعة موسى عم بدليل نقلي او بان الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية
دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور
شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشا عن دليل فلا يعتبر به والاباحة
الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة
واجابوا عن الدليل الثاني ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار الى البطلان دليلهم
الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق
في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي لما ذكر ان تقرير الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله
قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب
الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون
دفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت
فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال
مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال وذاك حرام
والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تابيدا
لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغة التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يتوهم منه
الدوام ويكون مراد الله طول الزمان غير دليل يشير الى انتهائه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة
التابيد هو الدوام والشمول لجميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة
فعند الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله
محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا
ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا
على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا
لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم
مقيد بزمان وان لم يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وقد يكلف
بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر

من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد ولم يكن رفع الوجوب
بمعنى عدم الاستمرار مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا
الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا فلم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات ومنافيا للخطاب
له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتعلق الوجوب بالابد دون التابيد فان
قلت قوله وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلنا من
جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله
فذبح ابراهيم عم قد ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة
اما الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه
بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى
الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه
على الترويع واجراء المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية
فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة
والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل
النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما منع
لمانع من خارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال
امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتوقع وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم
سابق بل الوجه انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اقتضاء الامر به
ما يسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل
ان يؤتى بشيء من آخر زمانه كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل الحج وقبل مجيء الغد
لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء وانما هو تخلف
وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من
المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى ما
يقوم مقامه وحينئذ قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان
الخلف قام مقام الاصل لكنه يستلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة

فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل
فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا
للوجوب قوله لا القياس لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه قوله ولا نسخ اي بعد النبي عم
لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل
قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضه وبحجب الام عن الثلث الى السدس
بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة
سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبنية
على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله في باب الاجماع
ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز ولعله اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة
فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد
اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه
بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة
الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس
باب النسخ ولقائل ان يقول الائمة ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن
مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال انه حينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح
لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه
فانه يكون من اخبار الاحاد فصلح ناسخا قوله والى هذا المعنى اشار بقوله يوصيكم الله اشار الى ان
الايصاء الذي فرض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار
بيان المواريث كالايصاء وكذا الفاء في قوله عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته
وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر
بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتسخ باية المواريث انما هو
وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتسخ بقوله عم لا وصية لوارث حتى بقي اصل الوصية

لكن

183

لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الواجب المرتفع باية المواريث
فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله ولما كان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني حكم قوله
فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا
منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا
متواترا اثبتوا وكتبوا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولهذا قال عمر رضه لولا انني
اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى اخره بالمصحف قوله فنسخ الكتاب
بالسنة متفق فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو
في القران وهو لا يوجب التعين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا
بالكتاب والسنة مع انه لا يتلى في القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه
الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى
فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله
وحديث عايشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب
لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى
اباح الله له ما هو نص انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت
اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر رحمه الله الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ بعد ان
قررت فهي بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك خلافا
لنفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في
الاجتهاد مع عدم ان يقرره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يتيقن
لصحته حيث قال بعد فاذا سمعتم حديثا وقيل هذا الحديث مخالف لكتاب الله تعالى الدال على وجوب
اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب
اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم
ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرتفعان يحتمل الاستطرادي بمعنى كما
يرتفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا قد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم

هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بازالة الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث
لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلهذا احال هذا البحث على غيره قوله
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات
اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة
كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل
ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب
الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية رحمهم الله الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعي الثالث
ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار
وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة
مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت
حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة
البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعنا او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون
الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون
مما يصلح ناسخا بهذا التفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمحقق عليه مواخذتان احدهما انه
يجعل الرابع مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت
خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو
في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر الثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف الثالث
التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كالتخيير بين صوم واعتاق ثم تخيير بين صوم او عتق او اطعام وقد قرر في
المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو
يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول
اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث

بخلاف

بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين
وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء اخر عليه وان
اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم
فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ورد الشهادة واما
المثال الثالث فلان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان
بالمامور على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان
ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة
عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس بنسخ قبل النسخ عند القاضي وان (عبد الجبار)
المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه
هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة
فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الامدي في
الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث
صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه
كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون
نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة
على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب
القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي مختصر الوصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة انما تكون نسخا
اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي
كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كان نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استينافه
وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا وقال ايضا لو خيرنا الشرع بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لتحريم تركهما
فظهر ان في نقل ابن الحاجب (خللا بينا ح) لم يتعرض لهذا التفسير قوله فانه تفسير ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول
لان ابن الحاجب لم يتعرض لهذا التفسير قوله يرفع اجزاء الاصل فيكون معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج
عن العهدة او دفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع

وما ارتفع وهو عدم ثم رفعه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاول ان يقال انه نسخ لتحريم
الزيادة شرعا على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الشيئين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع
وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يدل على ان
الاطلاق في معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد
الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون
نسخا وفيه بحث لان ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم
المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما يوهم اي لو كان التوقف
على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء
وحرمة تركه يتوقف على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غايته ما في الباب انهما لا يجتمعان
ولا يجتمعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما
موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحوه لكن على عدم الخلف فمن اين
يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما
جعل الخصم التخيير في قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد ويمين وبين التخيير بين
احد الامرين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطل المص بان الواجب في التخيير احد الامرين
او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل
مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه غير ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا
بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله فرجل وامرأتان
خبر مبتدا محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فحينئذ هذا يكون الحكم بالشاهد
واليمين رفعا لذلك الواجب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل
وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين
لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر
بالنوعين فلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد
من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيرهما ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على

اعتكاف

185
انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند القوانين لكن لا ينتفي عدم جواز القضاء بغير ذلك
قوله فلا يزاد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنفي بقوله عم الاعمال بالنيات
والترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدا الله به وبقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب
مالك بما روي انه عم كان يوالي في وضوئه او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على
الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية
الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله عم لاعرابي
اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف يثبت وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق
الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل
مشهور فالمقصود من الفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا
من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر غريب
مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا
لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع
فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت كيف
يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان لانه ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني
لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرانا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين
لا تنافي فان قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه
قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العادة عن العبادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة
الا به لقائل ان يقول سلم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا ان يكون المصلي آثما
باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم
من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا بسبب ان يغير الاصل بغسل الاعضاء الثلثة
ومسح الرجلين ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام

نظرا لان العقل قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في الشرعيات وايضا الحجة الاستقرائية قد يكون
تماما يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله
والبحث ههنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان
المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث ههنا في
امور فيعلم الاعتبار ... قوله ضرب امراة الجناية روي ان امراة غاب
عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها يجتمع الرجال ويتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت
من هيبته اي ازلقت الجنين واستسقطته قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد للتامل وغيره
كما عندنا وحقيقة كل مجتهد او كون الناقل اكبر سنا واعظم قدرا واوفر علما او لاشتهار الخلاف
في لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون
لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يدفع
احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين واشتهار الخلاف ونحو ذلك
واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية
بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين
والجب والعنة في الزوج والرتق او القرن في الزوجة قوله فشمول العدم هو في حكم الغسل ان
لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود انه يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض
شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول
العدم ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في
هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان يكون القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان
فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل
واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل
كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به احد فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب
بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل فقد اتفق
القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل

اعم

اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول
به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وفيه تخطئة للامة فيمتنع قلنا
الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل
وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان
يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي
يتفرع عليه احكام الجزئيات ولا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق
عليه القولان السابقان ام لا ويبنى على الاصول التي هي تفاصيل الجزئيات واما ادعاه الخصم من ان
القول المشتمل لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد
الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه
لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج
والابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول
العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله ولا على
وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركب غلط بحسب التعبير
عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار تحققه في فرد آخر
فظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة
لا اتفاق في الاولى على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما
مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع
والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية قوله اما عند ابن مسعود رضي الله عنه
داخل في حيز قوله لم يقل به احد حتى لا ان يقال بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء
حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود رضي الله عنه وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف
لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين
والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار

وقيل هو ما لا ينتفع به من الاحوال فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين اذا اشتركا في امر واحد
هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا
بالحقيقة وان كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند
تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وان اي موضع
لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا
باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم
واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يجزي
منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما
في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما
ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت
النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع
كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج
وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر
فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق
وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزام ابطال الاجماع ولزم من هذا
ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الكل على اطلاقه
واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور
بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة
الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة
وقول الشافعي رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض
بشيء منها لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين
وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد
شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز

[illegible]

الفسخ

الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها
والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة
او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة
في الكعبة نفلا وفرضا وبحل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد
بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع
والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط
مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على القولين فاحداث
قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علة القدر مع
الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقة هو حكم شرعي فان
مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا
لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس
وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد
عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رحمه الله واما غسل الاعضاء
فلمخالفة الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان بحيث لو اعتبر تركيب
بين الحكمين في كل من القولين لصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس
حكم واحد لابي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله
فهذان لا يشتركان في امر واحد ورفع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفق
على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب انه مع كونه واحدا
اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان
صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه واتفاق الفريقين لا يخطر ببال لان الظاهر انه لا خلاف
في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة
قوله واما الاجماع المركب فاعلم ان هذا اي ما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يتحقق اذا كان احدهما
قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو الا صاحب

البدعة

الذي يدعو الناس اليها من الائمة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من ائمة الدعوة دون
المتابعة كالكفار ومطلق اسم الائمة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رحمه الله صاحب البدعة
ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فيقبل لا يعتد بقوله فيما تضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به
والاصح ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق
عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء
مخالفة الواحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم
على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض وحصول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول
من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد
الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث
عن الماخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية
وقد صح عن محمد رحمه الله انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد
كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله وروى
الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينتقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة
حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة
فخر الاسلام انه ينسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد
على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الاخر ورفع
الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو انه يثبت الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي
لا يثبت بمجرد الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا
لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما يترك برايه في امر الحروب بمراجعة الصحابة رضي الله عنهم
وقيل يثبت الحكم مطلقا الكن في الدنيا وثم يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان
كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس
مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل ذلك
والمذكور ههنا افادة الاجماع ثبوت الحكم قطعيا بوجوه الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول

من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد
باتباع غير سبيلهم بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم
اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير
سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما
يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة
الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق
الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او
اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو الخبيث داخل في
مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص ويلزم التكرار فان قيل لو عم
لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم قلنا خص ذلك للقطع بانه
لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ينساق
اليه الدليل مثله ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك خص
المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول
او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن
ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون
خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة
وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل
المانعة عن اتباع الظن واعترض المص رحمه الله بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام
ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان
سبيل المؤمنين عام لا يختص بما يثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القران وكتاب
الله والتنزيل ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا مدخل فيها
لما اتى به النبي عليه السلام هذا انما لا حاجة اليه في الاستدلال وفعل تقدير كونه غير ما اتى به الرسول الا انه طر

اتباع ما اتى به الرسول في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول يقتضي الحاقه في الوعيد بها
قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا بد منه في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى
هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر لغوي على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية
على حجية الاجماع متن وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات
على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الشرع تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل
ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق
يعني من قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
واللفظ مطلق يتناول الشهادات في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لتحقق حكم
الحكيم الخبير للشهادة على الناس متن وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان خالق
قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز
الحكمة
بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ
جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس
الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية
والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة الاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة
فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش
بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم
النافع المعبر بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله
الشجاعة
من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة
واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة
حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن
العفة
اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفها بحسب اقتضاء
الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في
ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع

190 الاخلاقية فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها العدالة
حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالتوسط واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها
والحكمة في النفس البهيمية ابقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها
المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في
افعالهما لئلا تستعبد الناطقة في هواهما وتصرفاتهما عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس
مترد في سبيل الاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود
الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية
اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلث نفوس متعددة ام نفس واحدة
مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر متن واما غيره من الآيات
فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله كنتم خير امة الآية فلان
الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء
على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين بالاوامر خير الامم
ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف
والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على حجية
اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ
في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة
المجموع بعد القطع لعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر
متن وما ذكر من الاخبار فقد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف
عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى
تواتر معناه متن فانا اذكر فذكر المقصود ما يتمسك له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول
ان الشرع حكم بكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث التي لم
يثبت بصريح الوحي فيجب ان يكون منوطا بحكم الوحي بحيث لا يصل اليه كل واحد وهو اما ان لا يكون للامة انضباط

وهو باطل اذ لا فائدة في الاجماع او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط
للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا ويعتبر كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين
الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين فلا دلالة على تعيين عدد
معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين
في عصر واحد وح لا يكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب
اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر
لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او
جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد
والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد ولا ادراج حكم كل حادثة في القران والمص رحمه الله جعل
القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة
محمد عم في عصر وظاهر انها لا ينحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل
تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويله وتفصيله لا دخل له في المقصود الثاني ان ما اتفق عليه
المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر بقوله كما ان المتفق عليه بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة
المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تع فلولا نفر الاية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما
اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته
وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول من مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة
على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما الاية لقائل ان يقول المراد عدم
الاضلال بالالجاء على الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعة العلماء وايضا هذا لا ينفي
وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس ومن الشيطان وانما ينفي وقوع الخطاء من الله الا اضلال
من الله تع وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ احد من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع
المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تع ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير
وقيل المراد نفس آدم عم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتوضيح حالها والتمكين من الاتيان بهما

ومعنى

191

ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى افهام
الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفوس الزكية فكيف يجتمع المجتهدون من امة محمد
في عصر والعجب من المص رحمه الله كيف زيف استدلال القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة
قطعية واورد ما ليس له دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاصل ان هذه الوجوه بالكتاب
مما اتفق لي في اجتهادي ولا يوجد في النسخ الموجودة وقد نبه ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة
لا بكل واحد منها لكن مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا
العلماء استدلوا بحديث الثوبان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة
المعنى والمصنف رحمه الله قد منع ذلك ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة
او العترة اجاب بانه انما يدل على كون حجية اخص الاجماعات لانه اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم
اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث
وما بعده فلا يكون اخص ولا بد ان ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم يتم الاجماع العترة على قول الامام
المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع
ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثاني بمنزلة الخبر المشهور
يضلل جاحده والثالث فيه خلاف وفي جعل هذا الاجماع يجوز التبديل فذهب فخر الاسلام الى انه يجوز
نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار
عند الجمهور وهو التفصيل على ما اشار اليه المص رحمه الله هو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله
وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني
على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز بجواز ان ينتهي
مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تع اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما قيل ان انقطاع الوحي
يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص رحمه الله قد تحاشى عن اطلاق
لفظ النسخ الى لفظ التبديل تحاشيا عن ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واما الحاصل
في السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب الاول بسبب ثبوت الاجماع والثاني بسبب ظهوره

ما صلى الله عليه وسلم

[illegible] ان الصلاة [illegible]

الاول [illegible] الحجية على انه لا يجوز [illegible]

او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ
وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وفائدة الاجماع بعد وجود
السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور
الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته
في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود
الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة
الكتب وقد وقع في الميزان واصول بعض الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد
ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه
ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة وابقاء
لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة
ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه
لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو اصل الادلة لغوا بمعنى انه
لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ الثابت به ليس مقصودا اصلا بخلاف ما اذا لم
يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد
كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا وجه للنزاع في جواز
كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع
لان اثبات الثابت محال قوله واما الناقل فقد نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون
بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل
المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم
واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يثبت اجماعا وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في
اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل واستدل بان

192

نقل الظني مع تخلل الوسائط بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا
بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع
من النبي عم حجة قطعية

الركن الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير
والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه
وقد يعدى بعلى لتضمنه معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء بالشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل
في العلة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب وله محل ضرورة والمقصود اثبات
ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه
وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى
علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك
يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال
على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع
لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله زاد تقييد العلة
بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل
في الفرع وهذا جزء من الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه اومى لبعضها على التفصيل على ما نشير اليه
قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور
لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدق عليه
اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض
وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لابتنائها
عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع
ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول الفظ انما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني
المعلوم ولو سلم فالموجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل بشرط بقائه في الاصل فيه بحث لان
معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء ومتعديا عنه ولا نجوز ان التعدية في اصطلاح النظر بمجاز

او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق والا فالاعتذار غير كاف
قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالفرع وذلك لانه مبنى على ان يكون التعدية حقيقة ههنا
وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال عن الاوصاف قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام
ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال
اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراى على احتمال الخطاء وهذا
صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبيين العلة في الاصل ليثبت
الحكم في الفرع فنبه المصنف رحمه الله الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اى ما يتقوم به ويتحصل وهذا
يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن ما يتوقف عليه الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف
الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن
جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس يتوقف عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد
بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل
قد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له
او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس نفس التعدية هذا
ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس
ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الشرع عند عدم الاوصاف بالمقصود لانه
يبتنى على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع
الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان الحكم في الفرع يثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس
بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في
الاخر قوله واحتج بعض الظواهر بنفوه ان القياس بحجة اذ ليس للعقل مجال النظر على النظر لا في الاحكام الشرعية
ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل مجال في الاحكام الشرعية

خاصة

خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود والظاهرية
ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي
بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات
~~الغير المتناهية وجوابه ان اجناس~~ والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني
الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون
بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدل عليه بدلالة النص الكتاب والسنة
المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء
طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور
الكائنات على ما هو عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان
المراد بالكتاب المبين هو القران فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما تسقط
من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله عنهما بمثبت وغير منبت ولا صغير للتعميم المراد في مثل قولهم
ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من
ورقة لكان فيه متمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القران معنى وان لم
يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وحصولا انما في كون القياس مظهرا
على انه لو صح متمسكهم لزم ان لا يكون غير القران حجة فان قيل الكل في القران الا انه لا يعلمه الا العلماء
او اهل الاجماع قلنا فليكن منه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله ولاد السبايا جمع سبية بمعنى المسبية
يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء قوله ولم يجز اثباته بما فيه شبهة
احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما
تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات
لعجزهم عن الاثبات بقطعي قوله بخلاف امر الحرب حيث صح انا عمل بالراى والقياس فيما يمكن فيه العمل
بالاصل ويكون من حقوق الشرع ولا يكون مدركة بالحس والعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه يسمى الاصل الذي يرد اليه

النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس الحقيقي والشرعي ولا نسلم ان سوق الآية للاتعاظ فيدل على انه عبارة
وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتامل على ما يشهد به الاستعمال
ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل القياس في الامور العقلية كما في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يمكن
حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر في الذرة بالحنطة قلنا لو سلم
فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشير به في التعليل الدال على ان القضية المذكورة
في الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو
معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون
علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل
على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التخويف مما يشكل فيه الافراد
من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه
لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ليس فيه شرائط القياس وما تعارض فيه الاقيسة وصيغة الامر
تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة
فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد لكل قياس صحيح في كل زمان وصوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا
الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق
كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بما في الاحتمالات والاطلاع التمسك بمثل هذه
النصوص قوله وما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة لدلالة
على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة
منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة
مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اصل البيع جائز والقبض فيه واجب فان قلت مع كون
الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ
الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم
الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وانما صرت معاذ فانه مشهور تلقته
به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة

194 او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه
قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير
تسليم احتياجها الى الاجتهاد ولقوله ثم فان لم اجد فيهما او في الى ما فيه الآية فهو القياس وهو مطلق
ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهل لا ينبغي على قياس غير منصوص
عم — العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول
في بعض الاحكام بالقياس وهو وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر
وبواته عم كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها
ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان
ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع
في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون دليلا يصحح القياس قوله وعمل الصحابة اشارة
الى الدليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم
النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على
كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض
تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي — وانه عم والصحابة رضي الله عنهم اجمعين
انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار
مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا بخصوصياتها قوله لان وجود الشيء او عدمه
في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت
وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل
في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة فصحيح الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين
العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل في شرائط القياس
عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه
مفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته — وحده

يقال خص زيدا بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارات الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف
اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما اشتهر الباء في المقصور عليه فلعله كان في قولهم
ما زيد بقائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على
القلب فلهذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص
قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي او في الاعرابي
ثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص يثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه
فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون
معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا
قوله فانه ثبت في ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم
قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه
عذر جاء لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع جعل من امثلة المعدول عن القياس لان القياس
عدم تقوم المعدوم اذ التقوم ينبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة تقومها
وانها اجور ذهن وقوله اخبار اعلان تاجر ما اعطى يجح وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه
وجعل فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بالحكم وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط
الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس
ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة
وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدا به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص
السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قوله وان يكون المعدى فيه اشتراط بشرط ان لا يكون
حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع لو ان لم يتحد بطل
احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة
في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل

والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا تغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق
بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع متعلق
بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا بد من تعلقه
بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل
ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى
الى الفرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس
يعني اذا وضع لفظ لمعنى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير
حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العنب من المسكرات
احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية
وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان المعتمد في حجية القياس
الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه
المصنف ره انه من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هو سبب للوضع
وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهبت اليه
من ان الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره فخر في وجوب الحد
على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو ثبت بدلالة النص وكذا
ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك من باب القياس في اللغة وليس كذلك
وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل
لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة
بجامع الحلاوة وذلك انما لتثبت قضية شرعية لا تتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر ولما
ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر
والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون الاصل شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا
لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد

يتعلق

الشافعي رحمه الله

فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على
ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والآثار وفائدته تظهر فيما اذا قام النفي
فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم
شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك نقول
المناظر لا بد في بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بعد من ذلك
في فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عندنا لان معناه
الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب
يخامر العقل فيشمل الحقيقة وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد ثبت الحرمة في بيع المكيل بغيره
وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد
وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي
والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا
وهو هاهنا في انتهاء الحرمة قوله لان عذره اي عذر الخاطئ دون عذر الناسي لامكان الاحتراز
عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه
ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال
به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في
كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا
يبطل كقياس قتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي
انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان
لا يغير حكم النص في الاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك
قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص
وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره
فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع

فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال
على حكم المعدى في الفرع او عدمه وهاهنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق
يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك
والايمان وقد يقال لا يجوز ان يغير القياس حكم النص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه
وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما شرط
ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص
بالرأي فتوهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا
بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث
من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم
الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين
احدهما ان النص يدل على عدم جوازه وعلى السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والتزاما ولا عبرة
بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند
الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقامه
حقيقة الوجود وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشترط على جعل الاجل المعلوم خلفا
عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل
خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة
الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك
لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد
اعني الاجل وربما يجاب بان الاقدام على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة
العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لرفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من
الاغراض فلا يتعين لحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة
الواجب في الزكاة قياسا على الغير بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب

ضمان

عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في
ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك بان الزكوة عبادة
والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة
ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بجنس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما
امر الله تعالى بالصرف اليهم مع اختلاف حوائجهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء
اسم الشاة باذن الشرع لا بالتعليل وعلم ان اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة
لان الاداء من جنس النصاب اسهل وبه اليد اوصل ولكونه معيارا للمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة
فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة
اجيب بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس حكما ثابتا
باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تتقبل
القرابين بالاحراق وبعض التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر و
ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة للحاجة
لتتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة
ادفع فصار الحاصل ان هاهنا حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو
صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه
اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء
حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك
الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع
التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فتغيره بالنص صار مجامعا حالا وهو
حين صار وبالنص حين بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم
الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر
الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد يعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة

وقد يعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به كما يجوز ان يعتبر نفس القيمة وهي الاحق للتعليل
بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها
فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز
الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا نسلم لجواز الاستبدال
لسقوط اعتبار الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية
القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب
الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات
كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال
انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم تجزه فالحاصل
ان الصدقة تقع لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة فكذلك ثبت كلا الامرين
بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض
على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء
حق الفقير او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق
ووسيلة الى الارزاق وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف
واحد فما ساغ على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة
حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر
من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة
دون التمليك وانما اخذنا ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند
ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه
الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف
او لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك
فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم
ثبوت الملك وجه لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الحجية وثبوت الحمل على الجنس انما يكون عند تعذر

الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم اعطاء ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق
ثانيا فتح العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا ينافي وث
بكون الفقراء للجميع او للجنس فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة
دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية وندعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة
ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم
بطلان مذهب الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صدقة لكل فقير
وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول
والاحاطة لمعنى المجموع وان معنى بطلان الجمع باطل بعض انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا
وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة
لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة
النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الحكم الى ما يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين
طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم
بطهارة المحل خاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث
قلت الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن
شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بجنسه ولا يلحق
به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة للعرف بعد تحقق العلة وهي الازالة
واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول
وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت بل في
جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم لحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج
في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة
فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول
وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلت لا بأس في ذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلتزم لضرورة
دفع الحرج قوله وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه لسقوط الشمول الا بشمول النفع قوله ولان الماء

مطهر طبعا تعليل بمعقولية ازالة الماء النجاسة للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة
خروجه فيزول به الخبث والحدث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول
به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية ثبوتا وزوالا قوله ويشكل بالعلامة
وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم
يعني ان تعريف العلة بالموثر في الحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت
بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب علته المتأخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم
بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان الموثر للعلة المتقدم عليه هو حكم الاصل والموثر
بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما متماثلان يشتركان في الماهية ولوازمها
قلنا لا ننافي كون احدهما اصلا في الآخر لعارض قوله بل رفع الوجوب الحادث لابد ان يقول الوجوب
الحادث على ما زعم اثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا
وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى
هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال
العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت
كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لانها
هذه اعراض واعدام لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان القتل يحكم العقل بوجوب
القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم
انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة
قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله
الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى
به فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا انه تعالى بالنسبة
الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الشرع الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها
شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل
فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عم باهتداء الخلق لازم لها وتعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم

بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفائه بانتفاء اللازم والوصف المناسب ما يجلب نفعًا
او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع
عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد
يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة
بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة
يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى
ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار للحرمة
الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا
او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله
وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير الا انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي
ذكره الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول
ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم
من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما
يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب
هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تلقته بالقبول وانما عدل عنه
الامدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون حجة
عندي بالنسبة اليه وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ
الجمع الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل
حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض
وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف وينسب ذلك الى الشافعي وقد
اشتهر فيما بين اصحابنا ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص
التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل

على ان هذا النص الذي يريد ان يعلله معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع
دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان
النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من
الصيغة الى العلة التي هي غير الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما
بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل لكونه علة
وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم اخر هو التعليل بكل
وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين
الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية وايضا فيه الحكم فيفضي الى التناقض
اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما يجيء فلذا لم نتعرض ههنا لهذا
القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل
هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم
مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف
لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجية القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها
ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في
الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض
محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعليل والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وهذا
بجزئيه جواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع
ظاهر ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية
ولا بد في الاصل من ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون
القاصر لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ما ذكرنا ما ادعيتم من ان نص الربوا في التقدير معلل عند
الشافعي رحمه الله بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم نظر نظيره اي نظير الاصل المذكور قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين في باب بيع الربوا

والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين
شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما اشترط المماثلة
في النقد احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى
وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف
وحتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل
التعيين فيثبت باجماعهم على تعديته وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين
اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب التعيين المماثلة بطريق دلالة الاجماع
حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو منع تعديته وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا
من ربوا النسيئة وهو معنى تعديته وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة
وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته ولما حاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه
معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عم
انما الربوا في النسيئة وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع
النقد بالنسيئة شبهة الربوا فان قيل لا دليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد
يكون تعليله آخر وينتهي بالافتقار الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل او انتفاء
بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع
جنسها او نوعها في جنس الحكم او نوعه فكلما يثبت علية الوصف يثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره يثبت كون
النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستنبط وحده او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع
وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا
فاثبات ذلك به دور قوله هذا ما قالوا انه فاد لم يتوهم من ورود الاشكال ولان اثبات كون
التعليل في ربوا النسيئة لما نع كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في المقدمات ولان
وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيه وقد سبق ان من شرط
التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب عنه بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذكر على انه لا ...

في المثال

وصفا

في المثال ويكفي فيه الغرض والتقدير قوله الثاني فيه اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهو ان يكون
لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم
والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي
في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سياتي
مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل
المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة
صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت به فاما بكل جزء فيكون
كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع
من حيث هو المجموع وهو ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية
قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها
رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلق به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من
الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها باعتبار الانقطاع ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم
بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم الحكم
اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى
يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون
الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط
المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض
او الجلي والخفي الى غيره لكن فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم
بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات
قوله لان الحكم ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو كون النص اذا كان معقولا
فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى
الحكم ولذا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا
وعدم التعدي لا يصلح مانعا بالاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل

ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علة او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان
النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية
الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل
مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس قوله
وانما يجوز التعليل احتج به على امتناع التعليل بالعلة القاصرة فانما جاز التعليل بغير المنصوص لان الشارع
لما امر بالاعتبار امتنع على التعليل مع تعدية العلة المنصوصة كان ذلك اذنا بتبيين علية الاحكام
لاجل القياس فيبقى بيان العلية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع اذ الفائدة الفقهية
ليست الا اثبات الحكم للفائدة ان نقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه وينتهي اليه
فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع
على حكمة الشارع في شرعها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان
يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل التشريع لا يوجب ان يوجب
علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع
على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر بخلاف التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة
الشرعية وكونه يفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشرح الاطمئنان
وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا وجه للنزاع في التعليل بالعلة
القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن بعد ما غلب
على ان المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي
الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي
فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير السؤال ان صحة التعليل موقوفة
على تعدية العلة لكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف لان توقف في وقوف
التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور
وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم

صح ... وهذا كثير قصدا ولا الكلام
اذا عطف عليه حكم نا قضية فان التوقف ثابت
بالنسبة الى الانعقية لتحقق الاشتراك الا بالنسبة
الى الفعل كذا في الكشف
حسن چلبی

... وقد عبر ... عدم جواز التعليل
وهنا المعنى ... الاسلام منه ... منقول من بحر ...
المواقف للكتاب
حسن چلبی

... الظن فيقول علة الظن بعلية الوصف الحكم
فالم يعتبر شرعا ... الشيخ في عدم الاعتبار
وان كانت علة الظن راجحا ... المجتهد
فالم يعارضها ... معتبر شرعا ... معتبر
حسن چلبی

بكون

201

يكون علة قوله هذه مبنية على اشتراط التأثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله
في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى
واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ويكون مانعا من علية
وصف اخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية
ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا
ثم يعتق عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاب بل
يعتق بمجرد الملك قوله او يثبت عطف على اختلفوا اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في علتها الاجماع
على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان
مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي بدل الكتابة
ام لا قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون
الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد
في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بمعنى
مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليس صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وفي الاشكال
قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم جزئي غير ضروري فاثباته من دليل وله مسالك
صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة
ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم
من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل بعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون
كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجيء
لغير العلية ككلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعمل في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل
فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب
والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منها ملاحظة للاعتبارين وهذا دون
ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها

وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم
ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان
غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب
وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان
الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل يكون مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم
قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم
عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء ايضا
مراتب كذا ذكر ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره
المص رحمه الله دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء فقيل انها من الطوايف في المذكور
في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء
ويغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع
لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة
كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح وقد يورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه
صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص رحمه الله في تعليل ان
مع اضمار كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه
سؤال يتنبه لانه كان ينبغي ان يتقدم المنع ثم تكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون
انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن
وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة
القاصرة التي لها القياس فجائز اتفاقا المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل
اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان لمخصوص هم
بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون
الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما في الصوم شرع لكسر القوة
الحيوانية وانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها

وما

وما يتعلق بها وللمص رحمه الله في تحقيق هذا المقام تخليط اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه
من كلام القوم ما يظهر به اختلاف كلامهم في هذا المقام عسى ان نفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام رحمه الله
ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون
صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فلا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية
والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف من صلاحه للحكم بوجود
الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة
لا يجب العمل الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة
والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير ينفذ ولم ينقض ومعنى
الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما
للحقوق لا قاطعا وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون
بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل
الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده
وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث
يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم
كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا تقذف بالزبد وتحفظ بالدن وان من المناسب ملائما وغير
ملائم فخلط المص رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع
كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زايد على ذلك
فلا بد ان تعتبر ما يقاربها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية
وظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص
من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص
من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما
لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة

خصوصية
حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من
اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع كما في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع
الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل
واخص من المنتفي لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد
خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاييد انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال
الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي
للحكم الخاص واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص
كونه وصفا مناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا
ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن
الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان الجامع في القياس مؤثرا
يكون علته منصوصة ومجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه
ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من المراد بالملائم لما كان يناسب هذا
الاصطلاح لولا اطلاقه في الجنس فهينا ثم في اوضح الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه
من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم
والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار عينه بنص
او اجماع بل ترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في
عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه
فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا
الا تهافت قلنا معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال
وبالجملة لا يوجد في كلام القوم ما يوافق التفسير الذي ذكره المص قوله والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنسه في هذا الوصف وهو الصغر في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي

يندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة
حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقول الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى التطهير
الوضوء عن النجاسة الحكمية بالنطاق ونجاسة سور الطواف فيه مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو
كالصوع عن تطهير الوضوء فالوصف الشامل للصورتين رفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم
الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية
يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول اي ان يقابل
بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اي عن ابطال نفسه بان يرد نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن
الوصف في صورة وعن المعارضة اي ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير نقض
لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشبهها وفي الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول
تزكيته بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر
والمص فسرها في الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة
توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي توقع عليها
بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا
والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت
اعتباره اي اعتبار عينه بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما
ان يثبت بنص او اجماع وهو المؤثر اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
اولا فان يثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم
على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد
علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك فهو الغريب فان كان
غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله
وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية
اي مختصة بشخص فمنع الغلوة لبقي محل الضرورة وخوف الاستيصال فيه غير قطعي لا يجوز الرمي لكونه ظنيا

الولاية
والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس
اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص
والغريب كما يعارض بنقيض مقصود القاتل فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض
بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة
هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين اي
الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم
اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي رحمه الله من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهو اصل في القياس
وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار
ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة
الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهو مصلحة ودفعها حسنة
واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية
لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل
فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا يبعد في ان يؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين
كما في مسألة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه
بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب
من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا
ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه
مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة
بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب
والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين
وقال بعدما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين
فيقبل قطعا ومناسب لا ملائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص
معارضة بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا ملائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد
له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد و[illegible] لكن وجد اعتبار الضرورة في

الرخص

وهو غير كاف
الرخص في ابتياح المحرمات اورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الاول بعد
في الملائم فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية
مبنية على ذلك عوض والتاثير عندنا اتفاقي عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم وكذا قال الامام الغزالي رحمه الله المؤثر مقبول باتفاق القايسين
وقصر ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنا اوردنا للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكن سماه ايضا مؤثرا
فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف
في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا
بتعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه
باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه
المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والا
على مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية ثم كلامه فالمصنف رحمه الله اخذ من كلامهم تفسير
المؤثر وقيد الجنس بالقريب لتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد
هو الوصف او الحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص مع الخمر والحرمة المخصوصة بها فتوهم ان
للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد
الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام من الاجناس لا انواع لمطلق
الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف
والحكم بمعنى البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم
وقد يقال بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي
ووقع التعبير عنهما بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم وهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف
المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم
عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج
والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز
الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل

المسافر ايضا ونوع منه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم
فلنعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والاقيسة لتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات
الحقيقية فضلا عن الاعتباريات قال الحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع عليته
ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليته
جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او عليته ذلك النوع
من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الركوع عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او عليته جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط
الركوع عن الصبي كما ثبت العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها
نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والعزوبة
للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انه لم يعلم فضلا عن التاثير [illegible] وقد يتركب بعض الاربعة مع الاخر
في ان الاقسام المفردة اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس
وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي
فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانها انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فبذلك الواحد اما
ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة
لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة
من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما مع اعتبار الجنس في
الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم
اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس
ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار
النوع في النوع مثلا فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي
قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا على ان الرباعي لا يكون بحل من الاعتبارات الاربعة منصوصا على
حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر
في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة
للقذف صار الحد مشتركا بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في وجوب الزاجر واما المركب

٢٠٥
من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب
المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط ما يحتاج اليه وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
٥ اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان
الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر
في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج
الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير
الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو
النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر
في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في
النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى
الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة
القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها او لجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة
لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع
مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة كقوله عم انها من الطوافين
وجنسه وهو محل الطرف نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كما في الفلوات والمركب من اعتبار
النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المدهن فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا
في الافطار بسبب المرض والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا
مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل
علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس
في النوع مع الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في
الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كالخروج النجاسة
فانه مؤثر في وجوب الوضوء مع خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب زوالها
والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر

في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل في النوعين مؤثر في سقوط العبادات كذا ذكره المص رحمه الله
قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع بمعنى ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع
فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء
اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى
يكاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق الا باعتبار المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد
سمى البعض كذا ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في
جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية
سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل
لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون
للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له
اصل او لا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة
الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل
وهو من العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة
الاصل بل قد يجتمعان ويفترقان وهذا من العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي
اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل معين في الاصل الشاهد مقيس عليه وكذا
التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان
بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة
مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعلة المنصوصة يكون قياسا وبالعلة العامة
لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال بعض الائمة رحمهم الله الاصح عندي انه قياس على كل حال
فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع
الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص رحمه الله
بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر
ومع هذا يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل

بدون

بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل نوع من الانواع الاربعة للتاثير ومع ذلك يسمى
الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير و
المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة
فالغريب لا يكون ملائما قلنا احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما فسر في تفسير
المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد والغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم
الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى
اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او
نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن
ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المص رحمه الله في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون
التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا
وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير
في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة
لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين
وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة بوجوب
العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان
الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون
القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير
فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل
بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا بد من الاعلام ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على العلل المعقولة
المناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة
قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بوجوه اخر والظاهر
ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة
الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص رحمه الله اولا وح يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر

من مسالك العلة تنقيح المناط

فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات
عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيّنا واما على ما ذكره المحقق رحمه الله فيكون من المسالك
القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب انّ الاخالة
هي المناسبة وهي المسمّى بتخريج المناط الى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم
من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك لثبوت علته وذكر الامام
الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط
فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط
ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر
في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما يتبين في
قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ومن الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين
وطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون
الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر
في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوع الاول ولذا انكره كثير من الناس فعلم

من مسالك العلة الدوران

وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا وتسمى الطرد
وبعضهم وجودا وعدما وتسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ونزول حرمته
اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال
انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى الوصف فان
الحرمة تثبت في العصير اذا اشتد وسمي خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم في
في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن الوصف
فعلم لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم
المخالفة اذ لا يكون النص نافيا عند عدم الوصف المنصوص له ولا يكون له حكم موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا
نفيا والاصل حينئذ اذا لم يتعرض الى الصلوة بل قد علم نفيا وانه النص الا عند الذي يقول بمفهوم الشرط واما
عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز
البلاغة

حيث

208

غير مطلقة ... وهو عدم الاباحة ...

حيث عبر به بعدم الوجوب المستند الى النص فعلم فانه يحل القضاء وهو غضبان يفيد ان النص قائم
في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص
قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند
عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء وبجعل
من حكم النص المذكور مجازا فعلم والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كما في كل او التلازم تعاكس
او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه
الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين
او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع
بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى
علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه
في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران
وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غيره لما كان بانه بحث عنه فلم يوجد واما
لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال
ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال
بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان الدوران الشيء مع الشيء آية كون
المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلا بد في بيان علتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد
فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع فعلم ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة
بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية
كذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم
تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث بتبخر وخروج النجاسة
والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل

على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا بحالة الموافقة
بحالة المخالفة في الصحة والفساد وقيام النص اشارة الى بطلان الكلام الوجه الثالث وذلك
ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين عند حكمه بعيد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع
فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة
ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية
فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث
ومقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في
وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب
الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال العجز عن
الاصل وبالجملة ترتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء يفهم ان وجوب التوضي بالماء
مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل
ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة
محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث ففي الاول يكون ذكر الحدث
بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما
لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع لما دل
على النوم دلالة ... وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فلما نص وقضية الترتيب ان يصرح
بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء
مطهر بنفسه فيجب استعماله دائما ... لوجود النجاسة الحكمية المختفية الى ازالتها بخلاف استعمال التراب
فانه ملوث لا يتنظف ... حدث فصرح فيه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في
نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق
الامر ويحتمل انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون
الحدث فيحمل على الوجوب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه
وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح فيه بذكر الحدث وهذا

قوله فالظاهر انه من قبيل المضمر فيه اشارة الى احتمال آخر وهو ان الارادة سبب للقيام فاقيم السبب مقامه او انه من المجاز ... فيكون من اطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر ...

... ان الاشتراك ... العلاقة ... حقيقة ... الوقوع كما في الصحة ... الوقوعية ... علا

مبنى

مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز الى ان شيئا ورد الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ
معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان
سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التنزل اي لو سلم ان العلة هو الحدث فهو لم يثبت بالدوران
على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو
الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان من صيغ المبالغة
بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود
وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم
ايضا زيادة لتحقيق المقصود بمنع ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون
كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع فصل ذكر فخر الاسلام رحمه الله
ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من
المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة العبور وشرعه
الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في غير المنصوص جملة
ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم
او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر فما ثبت في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية
لا يجوز الا لاثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث
لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفة ابتداء لانه
نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد في الشرع اصل صالح للتعليل فيعلل
ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب
والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلية او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق
ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او
الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل
ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل
شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية

في التقسيم فقد ذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه
فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فانها يجوز ان يثبت بالتعليل
ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد هو في معرفة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة
لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في
الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في كتب الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور
فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الحنفي قد يتوهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس
علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب
القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة
في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام
مثل وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مثل وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما
من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري
في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد
له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل في الاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل لكنه
انما توهم ان يورد هذا الاشكال على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف
من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا
فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل
العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا تعدد واما مثل حرمة الربوا بالجنس فاوردها
فخر الاسلام مثالا لا اشكالا في ان انما نفينا القسم الاول اي بيان اثبات الموجب كقولهم في الجنس
بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا نجد
اصلا نقيسه عليه بل يحال الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت
بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووصف حرمة
الربوا كما تثبت بحقيقته تثبت بشبهته لما روي انه عم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة

كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار ثبوتها وتهمتها في راي المتبايعين ووصفا في النسيئة شبهة
الفضل وهي ما يحلو اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد
فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه
ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس
شبهة العلة من حيث انه شطر العلة واثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس
لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في
مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء للحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا
او ملائما وكلما يوجد ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا اختلاف ولا يكون هذا من
اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من
مسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة
بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهي موجودة في
الاكل فنحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى
بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب
قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير 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 التاثير او الملائمة موضع فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان
وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق
مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون
به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من
اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع
والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد
قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك ونقل عن الشافعي رحمه الله
انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى

فقد قيل انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه
يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل
هو العدول عن القياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في
قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو
العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ
وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى
منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في
حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان
ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى
اخر الى القياس يصير به اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه
الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان
انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه
وبعدما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا
اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند
الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على
القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما
في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف
يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور نص او اجماع وذكروا انه قسمين
الصحيح تقارب الاثر والضعيف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من القسمين من الاستحسان
والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها
بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس
معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هاهنا تعين العمل
بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح
فالاول مثاله ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم

كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر
بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام اية النجاسة الا
انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم
والشحم اشبه وههنا ما ثبت فيه فائدة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة المخففتين بان حرم اكله ونجس
لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما
وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر فلذلك الصحة
لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها
لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس
الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي
الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن النجاسة والميتة
كالدجاج المخلاة والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا
وعكسه امرا خفيا اشتبه على المصلي جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا
ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني
اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه
الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا يتادى بالركوع
لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة
الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور بغيره قياسا على اركان الصلوة
اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل
كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع
كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا
اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي انه
سجدة التلاوة لم يجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع
ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة
وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا يتادى

الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة ومن جنس القربة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يشرع بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي هو جعل غير المنصوص مساويا للمنصوص فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطا به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية ينبغي عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متعين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا يسبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول يعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث يعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع يعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وحكم اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان متقاصرين في قوة الاثر او صحة الباطن سواء

كان

كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالافرق ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلافه بكل الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك تعالى بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد كل او صنف مطلق او بلا مانع يوجد ذلك الحكم تعالى وما ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء الواحد تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا والمنحصر قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره بان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا خلاف يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب التحليف على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل يتحالفان لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ فيفيد التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يقيد التقييد بقيام السلعة لان زيد

الاستحسان

ردّ المأخوذ فظاهر وان لم يرد ردّ العقد فكذلك لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد قلت
قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية
المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدّى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر
التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس
الخفي اضيف التعدية اليه او لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه
البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان
لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه
ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة
سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم
لذلك وهذا معنى ترك القياس لتحقق الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون
من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي
يورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد
الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح
على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة
في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث
الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذلك
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فنقول
بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا
وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم
يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور
ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو
مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لان الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف

دون

213 دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في
الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد
لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيقال قوله
فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم
قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا
يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا
وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر
صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع او رد فخر الاسلام رحمه الله
هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول
بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل
الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض بمال الباغي وظاهر انه لا وجه
لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم
والتحقيق ان حاصل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني
وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى
انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة
والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي
هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف
فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال
الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب
التلازم بينهما حتى يمتنع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المص بان حل الاتلاف
ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تخلفه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم
المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن التأثير فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل
حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الغرض والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس حدث في
السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في ذلك

لحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في ابن السبيل يكون حدثا ويكون عند الاضطرار
عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان النافي يدعي التلازم بين ثبوت العلة
وانتفاء الحكم فلا يضر دفع الاعم احدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على
العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان
ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ويجب ان اندفع باحد الطرق المذكورة
فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد
فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل
اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك لانه يوصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مختصرا على المحال الاخر
واما قولا بان عدم المانع جزء العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على
انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا
عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر
عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين
الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه
الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك
النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين
المتعارضين وشرحه ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض
للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي
شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا يعني بتخصيص العلة
الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة
العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار على الخشب الملطخ بالطلق المحلول
ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع
اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة

وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص ره غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن
الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والنقض في اقسام المانع هو الاستيفاء والمذكور في التقويم اربعة لانه اما ان
يحيل لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة
او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام
بل التمام كما في خروج النجاسة الحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضاف اليهما الحسيين
لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد
بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم
هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرء في حال الاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة
واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنع لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول
عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه
الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة
والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص احتج
على الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاصطلاح التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع
اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص
ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا
ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص
بعض المواد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتسمية اللفظ بالمجاز ضرورة انه استعمل في غير ما وضع له وعلى
اتصاف العلة بذلك ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق
الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة
بوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى بوجهين لما سبق من ان
شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على
تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع
على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود
الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان

تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية
عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع
فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه
شرط للعلة او شرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام شرطها او ركنها وفيه نظر
وهو ان غلبة الظن بكون الوصف علة سواء اعتبر من الحكم اوله ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية
مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد
كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون
لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجود
كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد
بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا
ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف
هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالتجارة في النجس فانه مع
عدم الحرج لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومن ادلى
من رد في العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه
قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع
من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنها اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس
وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع
والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد
العلل المستقلة على معلول واحد بالتشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه
علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها
الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه
بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنها الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية
لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هو الوصف مع شيء آخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل بوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل

فسرنا

215 مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا خلاف المعارضة
فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي
يقصدون عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما
اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد
الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي
علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا
الا انه لا يكون محض الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هو الوصف
المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم يجاب العود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب
المثل الكامل من جبر الما اصلا عنه بايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ
الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ لا يخلو لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا
عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقصود ههنا
لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له
قوله ومنها الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع
مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي
الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس
وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما
ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ما يغني في نفي الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في
الاصل والفرع او لا نسلم الحجة فعند العكس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف
اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل ما طرد فيودي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال
الخل مائع
مطرد فيبرع مع الخبث كالماء ، فلهذا اشار المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة
الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم
ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون
العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل
في المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في جملة الاختلاف في العلة

[illegible]

واعلم ان الممانعة في نفي الحجة هو اساس المناظرة لعموم وروده على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية
وعند ايراده ما يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول
العقد والنقل ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الاستفسار وطلب الدليل
لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه لا يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص
او الاجماع تاثير الوصف بعينه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره
او يكون مختصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر
الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا
نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك
واعلم ان المعترض تنبيه على انه مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات
يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه
الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من
مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون لعدم نفاد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع
ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع
والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع
مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر
المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة
عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم
السند لم فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد يثبت بتمام دليله
قلنا هو في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما
كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار
الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في
المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة
مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع

مقدماته

216

مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل
وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام
المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة نقل
كل من المعلل والسائل عما كان فيه وصلاحها عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على التقلب حاليهما
واضطراب حاليهما كل ساعة والثاني هو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول
وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا
على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة
في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما
ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن
حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على
النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا ذاك قلت
يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة
معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد
الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان مما يستلزمه فعكس واما ان يكون
بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا
او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيها
معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون
لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام
مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعدما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضة خصوصا
بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير
ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمناقضة انما هي بعد
التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على الغلط ولا قائل بذلك وهذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه

لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا حاجة له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تفسيرا وتقريرا
ونغير الابتداء وتغيير التكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك
لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء اذا رددته
الى ورائه على طريقه الاول وعبارة اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي
صلوة النفل عبادة لا تجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور
وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول
العدم او بشمول الوجوب والاول باطل لانه يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل
عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس
النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا اشعر بان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر
في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فيلزمه الوفاء لقوله تعالى
اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فيلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه لقوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة
النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون
الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال
علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان
المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه
لا يجيء الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول
العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نقيض دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل

ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق الشمول
العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود
اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله
لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما الاول فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب
الشيء جعله منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء
ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه اذا استعمل في مقابلة القلب لحق بهذا الباب وهو
نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سبيله الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة
تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنته كما يقال هذه عبادة
لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر
والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل
لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء
حكم مجمل ولانه حكم مختلف فيه في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة
فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول
وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون
من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة
نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة التي في الفرع
من قسم العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات
نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم
المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة
فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ
كالمال وانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما نعلم

من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلباً فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم
يثبتها بل نفى ولاية الاخ وفرق في تفويض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان
الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير
لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار
من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة
الشيء اولى بالاعتبار من شبهته ورتبانيّ اريد في الحضور حقيقة النسب لا في الولد من مائه قوله وهي
قلب لتضامن قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل
فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية
ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو اثبت
كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم
من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب
عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص
لا بد للمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكم بطريق
تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال فثبوت احدهما على ثبوت الاخر اولا امتناع في
جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار
لانها محترقة والشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان
يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية
في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فانه قيل ان اريد
المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من
وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني عليه الاستدلال كالحاجة الى التصرف
في الولاية فانه قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا ياكله الصدقة بخلاف النفس فانه لا يحتاج
اليها بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال
لكثرته فتساويا قوله فانه لما كانت في صورة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك
كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيقول المعترض

بان

بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله لان مقصود المعترض ابطال
علية الوصف المعلل فاذا بين علية وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حينئذ قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كان
متعديا لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات
علة متعدية الى المجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون
جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت
علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وفي علية وصف يجوز ان يكون بيان
علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا قوله وان تعدى اي الشيء
الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا
كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين
وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على
ان العلة انما هي احد الوصفين اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات
علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم
المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن
ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم
ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف
المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان
ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض
بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين
تاثير في فساد علية الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى موجبه وفيه نظر لان
عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الاخر لا يقال كل منهما
يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول الا انه بفساد العلة

الا هنا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا او لوية بدون
الترجيح في الاعتراضات التي تورد على القياس التي لا نظير لها اثر على ما بل يكتفى فيها
بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا
ما ليست بمؤثرة لعدم المناسبة اللائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد
الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في شمول الكل في الكل اي الممانعة والمناقضة
وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيه اظهر واسهل نعم كلام المص رحمه الله يوهم باختصاص
القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب
دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا عام لا اختصاص له بالطردية قوله
وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم وهذا معنى
قولهم هو تسليم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع
او ملازمه مع انه لا يكون بمحل النزاع ولا ملازمه اما بتصريح عبارة المعلل كما اذا قيل القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة
بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين
النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا
من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون تعيينا
بقصد الصائم او تعيينا بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تتعين
الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة واخذ
مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء
في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة
ويبقى النزاع في المطلوب لنزاعه في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطلوبة على ما ينتج مع المقدمة
المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة
في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية
للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطلوبة يتعين منعها

ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس
بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت
الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزم المعلل بتعليله لا من حيث انه حاصل
وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المص رحمه الله
لو اورد مثال مسئلة تعيين النية مكان مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان
انسب قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة
امثال ان قدر محل الفرض بالربع والكثير ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التكرار
والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع
والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح بكل
الراس فمن غير تغيير موضع وهو ممتنع لا يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة
دون التكرير وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع
ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف
للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في
الفرع يكون منعا للمدلول لا منعا في مقدمة الدليل فلا يكون موجها قلت المراد منع امكان ثبوت
الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت
الوصف في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء
ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال الكفارة في الافطار عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون
جناية كاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة
المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم وظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم
الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال اذا اريد المجازفة مطلقا
او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز
مع كون حبات احدهما اكثر وان اريد المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين

فتوضوا لذلك فتلك الكلام في ان الاتيان بالوصف المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة
لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالماء وغيره
لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه
للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به
من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليست
بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى
الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة والحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في
مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق
الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل
وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة
الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث
فانها نجاسة حقيقية غليظة وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير
النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل
الاعضاء الثلاثة ثم مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض
الاعضاء الذي هو اطراف البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت
النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول فانه دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره
وتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة
اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة للسهو
الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل
كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض
[illegible] واعلم ان حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلام فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا
المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر
الاسلام

221 ان تحمر وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان
تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه
يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من
بجاث شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات
على الماء في رفع الحدث كما صح عليه قياسها في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما
وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بعدم معقولية زوال الطهارة
عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس البدن والثوب
بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة
عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه
ليس بتعبد محض لا تعقل العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين
ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكال بالوجه الاول ان المعتبر في القياس
هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود
الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين
وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء
وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة
الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية ويحقق ذلك ان النص
الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال وازالة
لا ازالة حقيقة وعقلا فلا يتعدى الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى
الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة
الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير معقول في الحدث والخبث الا ان العلة
في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد
في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى
هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين
حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات الاخر ام لا لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة

ثم هيهنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور
في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله
ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعرف بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة
الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة
الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يعرف بالنص الى ان
الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر
في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال
العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا
القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة
تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون انتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره
فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون هو هذا القدر اشارة الى ان المعقول هيهنا هو مجرد تاثير خروج
النجاسة في زوال الطهارة لا يعينها من التنافي او سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض
من ان انتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف
بها جميع الذات كما في السمع والبصر وانما لم يجب غسل الكل على ما في الخبث او الحدث لمكان الضرورة والحرج
بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة
الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص رحمه الله بقوله انتصف البدن
بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان هيهنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فقد ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني
حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من
الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل
الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته
انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجاسة وهذا جائز كما ثبت استواء الجيد
مع الردي في باب الربوا تعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند
التساوي وتحقيقه لكن انه من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع

بغسل

بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين
على المص رحمه الله حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها
بغسل الاعضاء الاربعة معقول لانه ان اراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه فهذا لا ينافي
جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء
عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك
لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها
بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك
وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها
المص رحمه الله مخافة التطويل الى الزيادة على المقصود لا لقلة فوائدها فان مقصود الاصولي نفس
معرفة فروع الاحكام في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين **فصل فصل في الانتقال**
في انتقال القايس من قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في
خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في
العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان الانتقال
في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى الحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس
خارج عن المقصود وان كان الى الحكم يحتاج حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس
والا لكان انتقالا في العلة والحكم بجملة يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس
فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة
القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر
يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس
يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث
كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي
بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو معقول بالاجماع صيانة للحقوق
وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لبطل المناظرة بانتقال المعلل
من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال الى

المخصوص ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر الى غير النهاية ثم لو انتقل
في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فيكون انقطاعا قوله واما
قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل
المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا اتضح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه يشتمل على تلبيس
ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل فان معارضة اللعين
كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء اذ الاحياء اعطاء الحيوة وجعل
الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون ثبوتا على نور واضاءة عقيب
اضاءة ثم مع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تاكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال
المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه
بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب
عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض
في اثبات الاحكام ليتبين فسادها ومما فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا عين التمسكات
الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمنها الحجج الفاسدة الاستصحاب
وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في
كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحقق بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن
بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود
اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم
الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية
ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري
ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم ما لم يتوا انشاء فقدهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون
بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والامور المستبعد وادعوا الضرورة في محل
الخلاف فتمسكوا بوجوه احدها ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء
الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
وبقاء شرعه ابدا وثانيها الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث

والملكية

223

والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه
لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها
بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمان نبينا عم
وفي شريعة نبينا عم الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عم
واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث
النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ
دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع
المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والزكوة ونحو ذلك يوجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع به والوطي وذلك بحسب
وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض
لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا
ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير
واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا
ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما
يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض عليه بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق
القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع
غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن
واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلاهما فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في
ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي هل هو
دليل على البقاء قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله
لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة يدفع حق المدعي
فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة المدعى عليه قوله
ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الملك لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم

بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم العصبية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز أن يتحقق
كل منهما بعلة أخرى اللهم إلا إذا ثبت بالإجماع أن العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم
الحكم كما في قوله ولد المغصوب لا يضمن لأنه ليس بمغصوب إذ لا يصح أن يثبت الضمان بعلة أخرى للإجماع
على أن علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم أنه لا قائل بأن التعليل بالنفي أحد الحجج الشرعية
بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الأقيسة الطردية
وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة ولهذا إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة
فهو الاستدلال الصحيح مرجعه إلى النص أو الإجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين
على انتفاء الآخر فكذا الكلام في تعارض الأشباه فإنه ترجيح فاسد لأن أصل القياس لا يحتج به إلا
لما كانت الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن
إثبات الأحكام بها إلا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الأدلة بمباحث التعارض
والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاءه
في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز
باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل
الحيض وحرمته عند الحيض وبقيد التساوي عما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ
لا تعارض بينهما ولقائل أن يقول إن أريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى
يكون الإيجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير
حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلا بد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد
المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان
زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الأمر في باب التناقض فإنه كثيرا ما يشتبه باختلاف المحل
والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لأنه فرع
التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين وفي قوله فإن تساويا في القوة إشارة إلى
جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح إذ لا مانع من ذلك والحكم فيه هو التوقف وجعل
الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم إذ لا يلزم شيء من ذلك
عند عدم العمل بالدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا أي فاضلا زائدا ويطلق مجازا

على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا
معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضه واشترط أن يكون تابعا حتى لو قوي أحدهما
بما هو غير تابع لم يكن رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ
من معناه اللغوي وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفا لا أصلا من قولك رجحت إذا
زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا يترجح قيام التماثل ولا تثبت الزيادة بما هو بمنزلة
التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا
في العادة قال شمس الأئمة لا يسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحانا لأن المماثلة
يقوم به أصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لأن المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عم
للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وأرجح فإنا معاشر الأنبياء هكذا نزن بمعنى أرجح
زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة
للزوم الربوا في قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر أن جعله بمنزلة
الجودة أولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله لأنه أولى بتحقيق معنى التبعية
والعمل بالأقوى بعينه إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوة
أولا وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ففي الصورة الأولى معارضة
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لانتفائه
على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه
في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى وأما الصورة الأولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة
سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية أو لا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس
وقياسين فإن في ذلك إنما هو من قبيل المتساويين إذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل
الواحد بالدليلين فحكمها أنه إن كان التعارض بين قياسين يعمل بأيهما شاء وإن كان بين آيتين أو
قراءتين أو سنتين قوليين أو فعليين أو مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فإن علم
المتأخر منهما فناسخ إذ لو لم يجعل المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة
فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح وإلا فإن أمكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم
أو المحل أو الزمان فذاك وإلا ترك العمل بالدليلين ويصح إن أمكن المصير من الكتاب إلى السنة ومنها
إلى القياس وقول الصحابي ترتيبا والية وإلا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الأصول

وفي الكلام إشارة إلى أن النسخ لا يجري بين القياسين إذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر فإنه لا يقع التعارض
بين الإجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو إجماع إذ لا ينعقد إجماع مخالف للقطعي وإنه لا ترتيب بين القياس
وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بأحدهما بشرط التحري كما في القياسين عند من أوجب تقليد
الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير إليه أولا ثم إلى القياس على ما ذكر فخر الإسلام في شرح
التقويم مثاله إن وقع التعارض بين السنتين فالمصير إلى أقوال الصحابة مثال المصير إلى السنة عند
تعارض الآيتين في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا
تعارضا فصرنا إلى قوله عم من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة ومثال المصير إلى القياس عند
تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير أن النبي عم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها أنه عم صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات تعارضا
فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو أنهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة
الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان
لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب إلى السنة ومن السنة إلى القياس إذ
لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا أن ترجح الآية والسنة على الآيتين فيما إذا كان الحديث موافقا
للآية الواحدة وكذا أن ترجح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا إلا أن كان باعتبار
تقوي الآية بالسنة أو تقوي السنة بالقياس فإذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه
بما هو مثله ولو كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم
عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا
في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام أن يقال إن الأدنى يجوز أن يصير بمنزلة التابع للأقوى فيترجح بخلاف
المماثل أو يقال القياس يعتبر مثبتا فرعا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع
العمل بالمتأخر وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسي رحمه الله محصل لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد
زمان ورودهما وليس المراد أن تعارض الدليلين مثل تناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورود
والتكلم بهما على ما يسبق إلى بعض الأوهام العامية من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم
بالقضيتين وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم
غدا لم يكن تناقضا وإن قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة أنه ليس بقائم في ذلك الوقت كان
تناقضا بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان وتجب الحاجة إلى المخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر

إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك أن الدليلين المتنافيين لا يصدران عن الشارع إلا كذلك
وقال كما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم
وتعارض الأخبار كما روي عن جابر أن النبي عم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما
أفضلت السباع وروى أنس رضي الله عنه أن النبي عم نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس وهذا
يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فإن أثر الطهارة فيما شاع العرق في
ظاهر الرواية وأثر النجاسة فيما شاع اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف
الأخبار في حرمة لحم الحمار وإباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد
منه وهذا ضعيف لأن أدلة الإباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى أن حرمته تكاد تجمع عليه
كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال إنه
لا خلاف في المعنى لأن الشك في الطهورية إنما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة والرجوع
إلى الأصل على التقديرين يوجب أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لأنه كان طاهرا بيقين والمتوضئ
محدثا ولا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وإنما لم يحكم ببقاء الطهورية لأنه يلزم حينئذ
الحكم بزوال الحدث بالشك إذ لا معنى للطهورية إلا هذا فيكون إهدارا لأحد الدليلين بالكلية لا تقريرا
للأصول وإذا لم يمكن تقرير أدنى عدول عن الأصل ضرورة احتياج الحكم ببقاء الطهورية في
الماء والحدث في المتوضئ أخذ بالأقل والتزم الحكم بسلب الطهورية إذ ليس فيه إهدار أحد الدليلين
بالكلية بخلاف ما إذا حكم ببقاء الطهورية وإلى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة
أو الطهورية وعدمها يشير كلام المص رحمه الله حيث صرح أولا بأن الاختلاف في الطهارة والنجاسة
وأشار ثانيا إلى أن الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث بوقوع الشك في زوال الحدث فظهر
أن ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة في وجوب الوضوء بسؤر
الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم إليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الإسلام
في المبسوط أن الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما أجمع على طهارته وأخذ
بنجاسته فإنه طاهر ولا اشتباه في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة إلا أنه لم يتحقق الإلمام فيه الضرورة والبلوى
إذ الحمار تربط في الدور والأفنية فيشرب من الأواني إلا أن الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة
فيها أشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب

حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امرا مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه ح لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود
الماء الطهور احتياطا وهو ما بين آيتين او قرائتين ينفي في آية واصل كقرائتي الجر والنصب في قوله
وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل
الجر مجرور على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القرائتين كما في قولهم جحر ضب خرب
وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر
معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب [illegible] بالنصب
يجوز على العطف على المحل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين
من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي
والوجه ان في القرائتين معطوف على رؤسكم لان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين
اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح
ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح
المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما
حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عم واصحابه رضي الله عنهم يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل
مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل
ومسح الرجل خلو عنه تحقيقا فمن اختار الغسل جمع بين الادلة وموافقة الجماعة وتحصيل الطهارة وخروج
عن الحرج بيقين والمخلص يعني فاذا اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا
تساوى المتعارضان ولم يكن بقوة احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع التعارض
اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فبوجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يثبت مغايرة ما ثبت
باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاول يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه
من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون لها حكم وفائدة
اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان نفي المؤاخذة

التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا
اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله
يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا اذا عزمت عليه ليشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو
نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل
فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة
لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين
بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون
حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان العقد القلب واعتقاده بمعنى ربط
الشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني
ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه
في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة
الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار الآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة
ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو
في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس من المكسوبة لا من المعقودة
ولا من اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا
فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو
في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها
في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس
بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص رحمه الله حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان
دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي
في الدنيا والمختص بالآخرة انما هو المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على
طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين الى آخره واعلم ان الآيتين بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا

ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وفيما
عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الاية
السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك
اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون
المعنى لا يؤاخذكم شيء من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما
في المكسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب
حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان
الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
ثابتا والنهي قد انتهى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فيجب عند عدم رفع الاية الحل
بايجابها اياه ويجوز فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حصول الطهر لكان المناسب فاذا طهرن
فأتوهن فان اتفق القراءة على يطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن
اما على القراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل
عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون
قوله ولا تقربوهن لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بانه نقل وقد يجيء بمعنى فعل كالتكبر وتعظم
في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى
الاغتسال وفيل حمله ايضا ان اي صرف لصلاة العشاء في شرح الناويلات ان الاية
محمولة عليها دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما يكون دون العشرة انما يكون
بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان الكل عدول
عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم
هذه الاية على النص المغير وصيرورتها عن المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون
ناسخا للاباحة الاصلية ان لو ورد المحرم ان كان قد ورد او على تقدير انه قد ورد في الزمان الماضي
اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل
متقدما على ورود النص المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير

الدليل

الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتام لان عدم الحكم على الاشياء انما
يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون
نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر
في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء
على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله عنينا بتغيير النسخ هذا المعنى اي تكرار التغيير سواء كان
تغيير حكم شرعي او لا فان تكرار التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء
الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم
ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق
على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي
لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه
المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند
من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفاكهة فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند
الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هو الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح
واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح
لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فان فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل
على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه
المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فان للعقل حكما بالحسن
والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح
ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل
بذلك فليس بمعلوم بل النزاع مستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح وحكم الشارع
فان استدل بان الشرع خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له لتحصيل المقصود من خلقهما
والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو منقوض بجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه وبالحل
بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم

ان اريد حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان
المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اريد العقاب على الانتفاع فباطل
بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت
الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم
بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد تقرر على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان زعم ملك بحرا
لا ينزف وهو في غاية الجود واحتج مملوكه قطرة منه لكن العجز لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة
فانها تبتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن
الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح
القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة
عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر
تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك
حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر
او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه
احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يتوقف عن العمل
بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده
فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد
بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مبنيا على مذهب الاشعري بل هو مبني على
مذهب في الحسن والقبح فلا يصح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح
فاجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع
في فعله وتركه من غير رجحان وهذا بمعنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في
الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المصنف رحمه الله عليه ظاهر تخفيف
ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة في لا يجوز ان يراد

بالاباحة

بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما
عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض ان كلامه على السند
عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من
الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم
حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك
العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان
يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك
ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج فيه لكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل
لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وذلك
هذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما ثابتا
ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان للشرع في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع والخصم ان منع
ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم
وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال فيه للعقل وهذا يشابه القول بالاباحة
من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان
مذهب التوقف هو انه لا علم بالخطاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب
فكيف يتشابهان ويتحدان فظهر ان فرقا ومع ذلك لا عقاب ليس متفقا عليه لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة
لانه معناها على ما فسرها فلا توقف قوله ويقول عم دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح
وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل
النافي اولى لتكرر النسخ بتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على
زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس
خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا اضطرب المصنف رحمه الله ان ضابط وهما

وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه
بالدليل فيتساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية
تتخرج الشهادة على النفي بالتساوي والنافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت ان علم
ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين مص واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد
اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بنت الحارث ورسول الله عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري مص
واما في القياس فلا يجري فيه النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم مص بعد
قبله اي قبل طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان
لا ينبغي ان يجتمعا في حق اصابة الحق ولعل المؤمن يؤمر بدرك ما هو باطن لا دليل عليه من جميع
الوجوه مص وكل واحد يعتبر لما ان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل
ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة
ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليله في حق العلم
وهذا نظير التعيين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ مص

فصل

ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح
النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة
والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر
ومشهور واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك
والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي
كترجيح المسموع من النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعته وقال الآخر قال
رسول الله عم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر
على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة
في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل
ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المص رحمه الله ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة
كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا

ما يقع به الترجيح

اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يترجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف
ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين في النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب
فالاقرب وان اعتبار تاثيرها في الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار تاثيرها في العلة فيترجح تاثير جنس
العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يترجح من جهة يقدم على المركب
من مرجوح او مساو ومرجوح لتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب
من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها
اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور
اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس
كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
التاثير لان العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف
باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب
الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة
فيه فعدل والا فلا مص وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل
الطول على الحرة اي الفضل والسعة فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر
الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق
الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت
اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة
فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا
تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة فانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق
الطارئ مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه
العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان
الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان

فينبغي ان يكون اثره في المنع والتنصيف فاشتاح الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتنصيفه على الحر بان
لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد
بزيادة الشرف ولهذا اجاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق
من باب الكرامة حيث منع الشريف عن تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز
نكاح المجوسية للكافر دون المسلم شرح وتنصيف الملك اشارة الى وجه ضعف قول الشافعي رحمه الله
الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تنصيف الملك بالحل لان الاتلاف حقيقة اخف من الارقاق
انما هو زوال صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي ثبوت اصل الولد تخفيف فاذا جاز هذا
بالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة المسبب
وهو يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق
والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فبتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية
فيجب تحقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق وهو من العقوبة والاهلاك انما هو في صفة ارقاق
الحر الثابتي لذا وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لو وجوده فيمن له سرية او ام ولد مع
جواز نكاح الامة له وغير منعكس لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يجوز له نكاح الامة عند
الشافعي رحمه الله قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة الثاني فلان للرق اثرا في
تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق
والكفر يقوى المنع كالكفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثالث فلما فيه من ارقاق الماء مع الاستغناء
اذ الفرض ذلك فلا يعقد بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وهي عندنا يجوز قياسا
على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما
الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان
حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح وبعد
حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة في الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف
برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق
عليه شيئا منه واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة
التنصيف بان يقال للنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام

كطين اذا كان لمسلم سرية او ام ولد فهو واطئ ونكاح الامة الكتابية جائز ولو كان عنده لمثل ... عند الشافعي رحمه الله

بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان
تحتملهما ان منفردتان حقيقة لا يعتبران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول
بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا
متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا
يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه
بطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلث اثنين لا في جعل طلاق
الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي
لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض متن وكما في مسح الراس تعني على تقدير
تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا
مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون
الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة متن والايمان
في الكشف شرح اصول فخر الاسلام رحمه الله بكر الصوم يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى
بان يعتقد انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه اتى به يقع عن الفرض
لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رحمه الله وقع على الايمان بالنفي جمعهم
متن وكونها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج
كخفيها للحجر ثوبا وذلك ان المنفعة لظهوران منفعة شيء واحد اكثر اجزاء من درهم واحد
فاستويا فيه ونفي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون
وهذا معنى المثل نوعا متن ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب
الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب عن الشارع
والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف
يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيترجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط
وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة توكيد ولزوم حكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة
كما يحصل للخبر بكثرة الرواة وقوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة
وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في

مال كالعين والتفاوت
والوصفية مجبور بكثرة الاجزاء جانب
المنفعة

صورة كثيرة علم ان التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة
الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا
قال بعض الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا وتبين بواسطته ان تأثير النوع غير
الاخير فيه وقال المص رحمه الله اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع
الحكم فهو يستلزم شدته في الاصل فقوة الثبات لا يستلزم كثرة شهادة الاصول واذا كان
بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم
من وجه ولهذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت
العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا
اصطلاح متعارف والمص رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف
العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف
انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهو
عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع عين اي
متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف
عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي
بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه
دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف و
والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا
يشترط القبض قلنا ثم الاول هو فرق ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع
ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل
المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما
ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض
بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا
كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان القبض شرط
صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى الاول اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان

بشرط الجواز يكون مقارنا كما كان الشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب
انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراض من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام
حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله مسئلة
التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل
من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال والوجه امران احدهما ان الحال
يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا
من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه فان قلت هذا انما
يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال
الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب
ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعدالة
للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي
اولى من الترجيح بالوصف العارض والا فكما ان العدالة حال للامساك فكذلك الكثرة وذكر والاي
الترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب
خياطة او صباغة او طبخ بحيث يزداد 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 تمليك احدهما
بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه
باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب منه والبقاء حال بعد تحقق الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة
من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف
المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة
به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب
مدخلا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان
رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهو زيادة القرب لانه يتصل
بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث
لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم باب بحث الترجيحات
المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها

زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف
فبهوده اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته
وتأثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف ويتكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف
مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص والاطناب ولا ترجيح
النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رح يقدم الخاص على العام وان كان
لا يقال الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملائمة وحكم لا يجوز ترجيح احدهما
بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقدم
المؤثر وان كان الاخر اكثر واعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا لان التركيب من
اقل من جزئين ولعله من قبيل المثال كلا والمراد ان يكون جملة احد الاجزاء له قوله لهما انه كل
دليل يعني ان الترجيح بنوع الاثر وذلك بما يصلح وصفا ويتقوى الدليل لا بما هو مستقل بالتأثير اذ تقوية
الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تابعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه
بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ونعتبر التساوي
في وجود الغير وعدمه وربما يقال علمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وهو موجب لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود
في الاكثر وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان يتزوج عمة امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة
تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار
كونهما قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية
فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما
بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان كانت لم تستقل
بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث والوراثة وليست من جنس العمومة بل اقوى فلا تكون
تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف
الابوة اذ لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله
فلم يبلغ حد الشهرة نوضح للشهرة لانها اذا كانت مرجحة في التواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر
ما لم يبلغ حد الشهرة ولا يقاربها بل يكون المشهور اضعف فيقدم المتواتر عليه اي توضيح الشرح

للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف
واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت
بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة
او المقام واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس
من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة
الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين
حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل
قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين
كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم
بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم الترجيح بكثرة العلة
بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد
مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط
لكنه لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في عدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت
من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بتعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة
وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب
النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة
ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع
وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما
انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل صاحب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس
وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد
للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الملك المشفوع به علة فاعلية مثبتة للشفعة
لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية
في المعلول ليس بطريق التولد بل بالايجاد والشرع اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك
كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فيتقرر الحكم

على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد
لما كان مبحث الاصول عن الادلة من حيث انه
يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة
تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد
بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز
عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه جهده في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم
شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول
الكتاب اي القرآن بان يعرف معانيه لغة وشريعة اما لغة فان يعرف معاني المفردات والمركبات
وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك
بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء
احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان
الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغيرها مما سبق ذكره بان يعلم ان
هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا انما يعتبر في معرفة
المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من
الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها
بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد وفي ذلك
معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول
المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم
والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة
وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول
منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من
معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخرق في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا وكذا علم الفروع لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان
منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهو طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق

في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق
الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام
الغزالي رحمه
فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او الاجماع
قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يتعلق به خلافه لانه من جملة ما يتعلق
بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي فمثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق
باحكام النكاح مسئلة وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء
فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب
عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث
حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل
مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل
اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى
الكل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى
اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى
كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم
قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب
اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين
وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل
يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان
وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطي
معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا
هو المختار عند المصنف رحمه الله مسئلة لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة
كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف باصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه
لغموض طريقه وخفائه ودليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني [illegible]

كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق
فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين
الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة
الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد
بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند
اختلاف الرسل بان يبعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز
ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف
القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق
اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى الوجوب مثلا فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده
الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين
الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر
واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء
من غير ان يبذل المجهود ويطلب الدليل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما
اولا فلان التقدير ان لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم
واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما
ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حكم شاء لا بد
من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية
يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه وكما حصل ان
التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم
ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق يثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل
يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوي ما ثبت بغاية الطلب وما ثبت بادنى الطلب

وهذا

234 وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء
وساوى الباذل كل جهده في الطلب المقل عنه بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض مطلقا
ولنا اجمع اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال
ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب
الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان
حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان
كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة
فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب
وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما سنذكره في موضعه وقد يجاب بان المخ
فهمها سليمان الفتوى او الحكم الذي هو احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عم مبنيا على
ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطا من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما
فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عم
غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة
من جهة المعنى والقدر المشترك يصلح للاستدلال به على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت
والثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص
واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا
بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده
جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا
ومباحا وصحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين
والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون
الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا
ايضا ممتنع في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير
توقف بين الاشخاص

لدخولهم في الوعيد على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الكلام على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الخطأ في الاجتهاد بالادلة
الثابتة بالنصوص واصل اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا
استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بالحرمة والاخر
بحله ولم يترجح احدهما عنده ولم يتوقف عملا بشيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان الاول
حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
والتقليد جواب عن تمسكهم بانه لو تعين الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف
باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطأ والتكليف به بقدر الاجر ووجوب العمل
بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه
يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله كما اذا
قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه
وان كان خطأ بقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا
وبالصواب حراما وهو ممتنع بل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب وقيل لو كان كل
مجتهد مصيبا لصح صلوة في خلف الامام على ما يخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهو
ان المقصود هو الجهة التي رضيها الشرع وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة
وعند البعض مصيب ابتداء بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع
في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتنافى المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع
والطاقة ولذلك وصف الشرع اجتهاد داود وعلم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه
خطأ بدلالة ثبوت الكلام في تخصيص سليمان عم باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان
حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال الحكم لا دلالة في اثبات الحكم والعلم على ان اجتهاده
حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها على وحكما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة
اذ لا يخفى على احد ان النبي عم اوتي حكما وعلما في الجملة ... وتنصيف اجر المخطئ
في الاجتهاد لقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون

295

على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك نعوذ بالله من الخطأ في الاستحقاق وهذا
ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد واحتمال الامر واما قول القائلين بان المجتهد
المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطأ في قوله عم وان اخطأ فله حسنة ومن
حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق اي لولا
ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة
وتقدم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا
من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول
بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال انما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض بجوابه واجاب
عن الثاني بان الواجب في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد نص الشرع في الفداء ايضا فالمعنى
لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك الواجب فوجوب العذاب متعلق
بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير متحقق لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ
في الاجتهاد هو تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء
العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان بوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك
لكان 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 والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب
الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل ولم ينل الحق
لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة
في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد فانه كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول
والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية
اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيه مخطئ ابتداء وانتهاء
وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن
ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية

كمل الغرض
والله اعلم

القسم الثاني من الكتاب

في الحكم

تدروفي الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا للكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان منها اي من الاقسام ما هو متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس دائرا بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا الفي الكل محصل الباب اجمالا ليكون على بصيرة من الامر وذلك لان الحكم اما حكم يتعلق بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبار اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه ثانيا الى صحيح وباطل وفاسد وثالثا الى منعقد وغير منعقد ورابعا الى نافذ وغير نافذ وخامسا الى لازم وغير لازم والثاني اما اصل او غير اصل فالاصل اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او ظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصل رخصة وهي اما حقيقية او مجاز فالحقيقية اما ان يكون اولى او احق بعدم الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة مولو وهو اي الحاكم هو الشرع فان قلت الحكم يتناول ما ثبت بالاجتهاد المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الشرع قلت الحكم في المسألة الاجتهادية هو الشرع الا انه علم بالصواب فالحكم المنسوب الى الشرع هو الحق في المسألة عند الله المظهر للحكم المجتهد الذي اظهر الحكم فهو من حيث هو مظهر للحكم فاعل المحكوم ثم ما هو عليه الصحيح واصحابه ذلك فان ذلك اذا قال الشارع او يعلم ذلك فهو الحكم المظهر

لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما في قولك حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المنفعة او المتعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما فيه التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المصنف يعرف به الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم ههنا دائر الى آخره حصر في ذلك حكمه بكذا الا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى ما دل الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيجعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه مفهومه ويتوقف المقاصد الدنيوية فيه اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان تعلل صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم الاحكام

ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا لدورانه بين النفي والاثبات
بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة الصلوة تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداءها تفريغ
الذمة واما عبادة الصبي فهي في حكم المستثنى لما يجي ذكره في بحث العوارض فالكلام في فعل المكلف
او غيره قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة
في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء
ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها ثم حاصل ذلك انه اذا انضاف المعاملات
فالفعل المتعلق بالمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه
من حيث خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في
الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان
معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب
الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم
عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك
وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه
واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون
الشخص مصليا او غير مصل وفي [illegible] ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد [illegible]
ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد
ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون
معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما يكون مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع
اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة
اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد
يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد اسمان مترادفان فان بالتبين الصحيح
وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة
عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلا للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ

الذمة

الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل اذا فسر الترتب الاثر عليه
ثم على ما ذكره القوم فذا عم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله
فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب
انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وصف التقسيم
وفي للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو
ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل والترك اولويته عند الشارع
بالنص عليه او على دليله ومعنى اطلاق الاولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع
تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا
او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك
قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا او لو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة
الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف
لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هي ايضا صفات
اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم
الغير الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة
او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته
والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته
لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع
الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف
والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق
لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات
والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بشفاعة الشفيع ونحوه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولا تحق الشريعة فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة
وهو مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله قوله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب

لا نزاع للشافعي رحمه الله في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب
وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فإن جاحد الأول كافر دون الثاني وتارك العمل بالأول
مؤولا فاسق دون الثاني وإنما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما
اللغوي إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني
وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت
بين مدلوليهما أو بأن الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا أنه مقدر
علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا
علينا على أن للخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء
مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا يرى إلى قولهم الفرض أي المفروض المقدر
في المسح هو الربع وأيضا لا خفاء أن الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط
والمضطرب فإنما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع
مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة
واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك وإلى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضا
فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر
عند أبي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما إذا
قال الراوي من السنة كذا تحمل عند الشافعي رحمه الله وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله على سنة النبي عم وعند
جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الإسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف إلى سنة النبي عم بدون
قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى أن الكلام في السنة المطلقة وهي مختلفة ولهذا يخرج الجواب عن قوله عم
من سن سنة حسنة الحديث فإن قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم ولا نزاع في صحة
إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في أن المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع
إلى سنة النبي عم للعرف الطارئ كما أن الطاعة تنصرف إلى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة
كما روي عن النبي عم أبي حنيفة رضي الله عنه أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا أحدهما فرض
والآخر سنة أي واجب بالسنة قوله والنفل ما يثاب فاعله على إتيانه ولا يلام تاركه وحكم النفل

وبعضهم نوع تعنيف وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فإن كلا منهما يقع
فرضا ولا يذم تاركه وأجيب عن الأول بأن المراد الترك مطلقا وعن الثاني بأن الزيادة قبل تحققها كانت
نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق بدخولها تحت قوله فاقرؤوا ما تيسر كالنفل فإنه بعد الشروع يصير فرضا
حتى لو أفسده يجب القضاء ويعاقب على تركها كذا ذكره أبو الليث رحمه الله والنفل دون سنن الزوائد
لأنها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عم بخلاف النفل قوله وهو أي النفل لا يلزم
بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم
النفل التخيير فيه فإذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية إذ النفل لا ينقلب فرضا وإتمامه
لا يكون إسقاطا لواجب بل أداء للنفل ولهذا يباح الإفطار بعذر الضيافة وإذا كان مخيرا فيما
لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وإن يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون إبطالا
لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فإنه لا يجعل إتلافا وجوابه منع التخيير في
النفل بعد الشروع فإنه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه
لوجوه الأول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الإتمام إبطال المؤدى فإن قيل لا إبطال ههنا
وإنما يبطله الله تعالى إذ ليس إليه أمر فيباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للإبطال ههنا إلا فعل يحصل به
البطلان كشق زق مملوك لا فيه مال لغيره ولا شك أن بطلان ما أتى به من الفعل إنما يحصل بفعله
المنافي للعبادة إذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فإنه يضاف إلى رخاوة الأرض
لا إلى فعله الذي هو سقي أرضه الثاني أن الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته
لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام ولا طريق إلى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي إذ لا صحة
له بدون الباقي لأن الكل عبادة واحدة بتمامها يحصل التحقق الثواب لا يقال صحة الأجزاء المتأخرة
وكونها عبادة موقوفة على صحة الأجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور
لأنا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالأبوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وإن
كان ذات الأب متقدمة فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض
الأجزاء وقد يقال إن الجزء الأول منعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب إلى الله تعالى لكن بقاء
هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق
الجزء الأول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الأجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى فلا دور

وكونه عبادة لا يصير وقته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل
بعد الشروع في الجزء القائم بين الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية
حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة
ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا مبطل فجعل العبادة
كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة
المؤدى تقتضي لزوم البقاء لكن كون البقاء نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فيتعارضا فالجواب
ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا
لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا
مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدائه ووجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل بصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل
الامرين وهو ابقاء الفعل بصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى والحرام قد تضاف
الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب
اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات
لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية
المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن
وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة
الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا
فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين
خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج
عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل
بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فينتفي الفعل فيه وان كان نفيا اقوى من نفيه اذا كان
مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي
الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله ولزم مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان

مستحسنة

مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة
وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما الاول ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة
وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله
مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله
ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل
ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل ولا يدل على انه غير صالح للفعل شرعا
حتى كانه الحرام لعينه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الحال اي الفعل بان يراد بالميتة اكلها لما
في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف
الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال واذا قلنا الميتة حرام فمعناه
ان الميتة منشأ الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف
المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية تارة الى حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان
القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متغايران وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة
صفتان للفعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه
كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى
فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك وهو الى الحل اقرب بمعنى
انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور
دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك
السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد
ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام يثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه
اذا ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت
ذلك فيه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اوله المقاصد
الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي
واباحته للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تضعف

بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونهما حكما اصليا غير اصلي ولا محال
لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب
والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة ولكن انه مما تؤدي به المقصود
وهو مخالف لاصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود
اخروي يجب ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تعريفها
ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة
في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا كتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة
اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما استبيح
مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك
المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما يغير عن الامر
الاصلي الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الشرع والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع قيام المحرم وهو وهي تقتضي حصر العزيمة في الفرض
والواجب والسنة والنفل بمعنى قبل ورود الرخصة واما بعدها فقد يكون العزيمة حراما كصوم
المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب ففي هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا
ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانه لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وح لا يكون احدهما
حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او
كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب
للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او
الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد
ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له لئلا يكون مباحا ولا مرجوحا لئلا يكون
حراما او مكروها والراجح اما فرضا او واجبا او سنة او نفلا كذا ذكره المص رحمه الله وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ الخوف قد
يناسبه الايجاب كالاكل حالة العذر خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او

كراهة

فانه

او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان
حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص يخرج المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب
لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض
الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل
الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر
واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك هو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة
الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب فاستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا
لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما في اصحاب الميزان بعد تقسيم
الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة
اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها
مطلقا اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلام فيه هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة
الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاباحة
ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق الندب او بدونه فيشمل الواجب والمندوب
والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك
فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة
ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين
منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي
ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها صلوة
فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها صلوة وبتركها لا يخرج عنها فيكون تركها رخصة اي حكما
مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة بالمنع اعم من ان يكون بطريق
اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع
الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في الحقيقة ان يعامل
معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه

فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتصرنا بعد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية
امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل تخلفه في الثاني وجوب الايمان فانها عقلية
قطعية فلا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة لقيامها وينعدم بدوامها قوله
لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله
حسبة اي طالبا للثواب من اسم من الاحتساب فانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية جانبه
صورة ومعنى ويفوت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم
فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول
في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول
الله فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا
الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يصح الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر
او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له
الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الوجوب وفي اكل مال
الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان
فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان
وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك
من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان ماجورا
ان شاء الله تع وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه
الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على
مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره
فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رحمه الله وفيه صاحب الكشف رحمه الله بان القول
والخلاف في الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح يعني انه حسن وللصوم فاعترضوا عليه بانه لا نظفر برواية تدل على ذلك وفيها بل الافطار
افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف في رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على اجراء

فان

241

فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان الفعل صادر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة
مستقيم على الطاعة فيوجر قوله من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك حتى جعل قتل النفس شرطا
لنقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء
الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطا وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة
ونحو ذلك فمما كان في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا
لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى
كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق
مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف
ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله
من حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون
مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب
الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث
من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة
قوله كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية
غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان من شبه بحقيقة الرخصة قوله فيكون الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق
القدرة على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا ايما ٥
لكون السلم حكما غير احتيج للتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون
للعجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال
الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة
انما المبيح كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم
لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فيبقى مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما
في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار

الوكس النقص صحاحه

وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر
في حرم اي وقد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون
مفرغا على ان ما في اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم
التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لانه تعالى ينبغي ان
يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء
من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر
المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية المغفرة
وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد
على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يتعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها
لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية
الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي
هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى
ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بتفويت الكل اذ في
فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها
مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن قوله وروي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي ابن ربيعة
الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى وان خفتم
فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار
كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي
باسناده الى يعلى ابن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما
قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه ثم ان سؤال
عمر رضي الله عنه وتعجبه واشتباه الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاد

استحباب

استحباب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا نجوز ان سياق القصة مشعر بانه كان
مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله لم يرض لما سبق حتى جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق
بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز
ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالاية
ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج
مخرج الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من احوال المسلمين في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام
الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن من مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط
لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي
اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء
ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة قوله والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتمل
للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله
ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في
كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي
ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو معسر بين صوم السنة ووفاء بالنذر
وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى
الزجر والعقوبة والصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق
ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا
بخلاف القصر والاتمام فانهما متحدان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق
فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار
كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى التحريمتين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء
الفرض مع انه على ما ذكر في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه

بجنس او نوع او جنس القريب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العلل في هذه النسخ هو الاقوى
والمذكور في بيان الاختصار انما هو محض الضبط والاقوى فالمنع وارد على قوله والاقوى فلا اقل من ان يدل
على جواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بعجز الصلوة ثم بعدما فسر ركن الشيء بما هو
داخل فيه لا يمنع لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخص مع انه يصدق على الحجر الذي يقوم به الجدار
كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد
بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا
ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
وذلك ان الجزء اذا كان في غاية الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب
فيسمى زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل
في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فقوله
فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة
فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيل في ذلك بالانسان واعضائه
ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غاية ما في الباب ان ذلك التشخص
لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس بخارج عن
حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا ركن ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق
الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة
المركب المتشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرائط والامور الخارجة
قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء منه فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد
ولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم قوله واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج
المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك والمجاز على ما اختاره فخر الاسلام
رحمه الله في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها
والاسد الى السبع والشجاع وحاصله انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هو اضافة الحكم اليها وتاثيرها

فيه

قوله ... الاعمال داخلة في ... الا انها على وجه الكمال لا في حقيقته واما عند المعتزلة ... حتى ان العاصي لا يكون مؤمنا

فيه وحصوله معه في الزمان وسموا بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما
ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق بالشري وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة
اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح
وترك المص رحمه الله تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق هو الاضافة بلا واسطة
لانها في ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتل بالرمي مع تخلل الوسائط فباعتبار حصول
الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد
والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا
لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلاثة
والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة
معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط
والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما
والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاول لا مقابلة لها اسقطها
المص رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في اخر كلامه على ان المراد بالوصف
الذي يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا يتجه عليه
انما لم يتعرض فخر الاسلام رحمه الله ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط
الذي يشبه العلل قوله وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها وتسمى التقدم
بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية
فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وفيه بطلان
غرض الشارع من وضعها العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى
ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الاحكام
عنها وظاهر عبارة الامام ابي اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة
ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل
وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها

بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابن البشر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فلا بد من 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 القدرة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية
لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب
انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية
ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بالحكم
الشرعي حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض
بالعلل العقلية او الطائف اعيانا لا اعراضا واما ان العلل الشرعية حقيقة كالعقود ومثله فلا ضير في بطلانه
فانها كلام لا يتصور صدوره من شخص في حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو
سلم بالحكم بعينها ضرورة تحقق في الحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط
على ما بين في تقسيم الشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضافا اليه
فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما
قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان الشافعي لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك
بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل
فيلزم القول بتخصيص العلة اي تأخر عنها الحكم قلت الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة
في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة
الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بتام لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع
قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كانت شبيهة بالسبب فاشار الى وجه الشبه
بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن
المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد
اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة
فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت مقتضى ذلك عدم ملك المنفعة في الحال وعدم ملك بدلها لان الاجرة
لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا معتبر لكونها علة في المحل

في مشابهة العلة بالسبب عنها ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يكون ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة
كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فظاهر انه ليس هناك
تخلل زمان واما فخر الاسلام رحمه الله فقد بين ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى
الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم لان الوصف
تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار
لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان جهة شبه الاسباب
على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم متراخ الى وصف كذا وكذا كانت علة
شبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من
المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل
ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية
مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة اما مستقلة غير
علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي
ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح
بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل
ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت
وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا ويحتمل ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة لانها تنعقد حينا فحينا على حسب حدوث المنفعة
لتقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب
لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا اقتصر

وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب فعلم ان وكذا النصاب علة توجب الزكوة علة
اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم
حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب
علة تشبه الاسباب لانه لما تراخى عنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى
قوله ولو لم يكن الحكم متراخيا البتة الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
وليس ايضا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان
المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا مستقل بنفسه اصلا وهذا معنى قوله ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لان النماء انما
يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن
في الاسامة وزيادة الماء في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل
بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب
حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية
مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه يشبه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة
فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالنصاب تابعا له لم يجعل
جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول
لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كالدال على مال
الغير ونحوه فان الدال سبب حقيقي لا يشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه
السببية لانه يتوسط حقيقة العلة المستقلة توجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه
السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شبيها مستقلا الى آخره وانما قال شبيها مستقلا اي غير حاصل
بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة
العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا يتبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا
الى ما هو علة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسه حقيقة
وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه

كونه

245

كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث
وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما مر فلا وجه لنفي ذلك والاحتراز
عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة
والنماء لا يجب حصوله بالمال الا ان يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى
يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز
ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام رحمه في هذا المقام انه لما تراخى
حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل ولهذا ابان
يشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال
بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب في النصاب شبهة العلية
على ما مر وغير المصنف رحمه هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه
الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وصوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي
انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء
ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت
بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساو وعلى ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة
الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه
علة شبيهة بالاسباب لم يثبت كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا
تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا معنى ان الاداء بعد الاصل
قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت
يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت
علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى
وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى
الى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رحمه
حتى اذا رجع المزكون وقد لو تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة

عما لا يخفى عموم الحكم فعال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في
جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة الا انه ليست بحقيقة مستغنية بل حاصله
بالاول سوى شرى القريب فانه لا يخفى عند التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا
لم يصرح فخر الاسلام رحمه الله عليه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله
الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير
والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة
التي تشبه الاسباب عموم وخصوص لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع
الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب قوله واما ماله شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه
عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لا اسما لعدم الاضافة
اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس
وهو عند الامام السرخسي رحمه الله سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه
الجزء الاخير وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر و
هذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول
نعم ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هو القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به
ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا
الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس
والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما
يعني اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود
التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما تضاف الى المجموع وذكر لكل القرابة
ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة القرابة
ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم
في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة
الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارات القوم ولهذا المصنف رحمه الله لم يصرح فيه وكيف لا يكون علة اسما

وذهب

وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير
كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير
ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة
اسما لاحتمال ان قد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله
وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب قوله حتى
يصح نية الكفارة عند الشرى فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت
الشرى علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مقتصر فههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة
التامة للعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا
محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا من القريب بعد ما ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان
القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا فعند ابي يوسف رحمه الله ومحمد رحمهما الله
ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد
نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف
ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا يعتبر وجود الرضا في صورة الجهل
بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك
ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصلا وفي قوله ولا يعتبر جهله
اشارة الى هذا قوله فان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي
لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يتصور
تاخر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه قوله او ما فيه الدليل
الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء
فربما يكون الشيء متاخرا في الوجود كالاحداث عن الصانع ويقتصر على المجلس لانه تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه
الا باخبارها فهو بمنزلة التخيير وهو مقتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه
من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة
امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليله وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا
وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر

في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطئ ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم
مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم
دليله وهو استحداث ملك الوطئ بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه ويلزم من جهته و
ملكه يمكن من الوطئ المؤدي الى الشغل فالاستحداث بواسطة هذه الوسائط على الشغل الذي هو علة الاستبراء
وذهب بعضهم الى انه من اقسام السبب اذ الشغل انما هو بالوطئ والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر
لان الشغل انما هو بوطئ البائع والملك حكمة مفوض للمشتري والاظهر ما في التقويم من ان علة الاستبراء
صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطئ بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث
يمنع من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو احل الوطئ للثاني بنفس الملك
لادى الى الخلط ولكان الاطلاق في نفس الملك سببا مؤديا اليه نظرا الى دليله باعتبار سببية اعتبار ولذا سماه
الامام السرخسي رحمه السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي دواعي الجماع من المس والتقبيل
والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطئ
في الحرمة حالة الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم
وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما
اما الاول فلان الجزء الاول من اجزاء العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة
معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير
من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يثبت الحكم عليه ويتصل
به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة
حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف
لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل
الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط قوله واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا
ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازا ولتحريرها تعدد الاقسام باختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات
ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة
كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما ادى المقصود

ان

247 ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام رحمه وان عد المجازي من الاقسام ليس بحسن قسم السبب الى ما فيه
معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب وهو عوض
للسبب الذي فيه شبهة العلل قوله فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني
ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان
يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه
وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هي وطئ الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وكذا
به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان
عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكشهادة تؤدي بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما
هي طريق اليه والعلة ما يتوسط من فعل الفاعل المختار والذي هو المباشر للقتل الا انه ليس للولي استيفاء
القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية
لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا العمد به
اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود
القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم
لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه
ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتأكد والثاني السبب
الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق في بيت
الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسألة الشهادة
بالقصاص وقولهم في بعض نسخ الشرح فالسبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف
ما اذا زوجها بغير تزويج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او
الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب
العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية
بمنزلة العلة لما لتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة
المحرم للامن الملتزم بعقد الاحرام اذا اغرى حالكونه محرما علة للضمان وموجبة له فلو لم يكن الازالة

محرما حتى قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في العجز فيجب ان لا يكون
المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك م وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم
اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لانه كون صيد الحرم محفوظا
ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد
الحرم الذي جعله الله تعالى امنا ليس من تنافي الدنيا فيعرض الصيد عنه بمنزلة الاملاك في الاموال المملوكة
والموقوفة ولهذا كان ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام
فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى
السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت هذه اجتهادية افتوا فيها بغير
القياس استحسانا لغلبة السعاة م ونحوها من الوجه وهو الضرب باليد والسكين فيقال
كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه
اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لا فضائها
في الجملة لا اسبابا حقيقية اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فيقول للجزاء حال من التطليق وما عطف
عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم
المصنف لكان المعنى ومنها ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده
واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما
بعده فتصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال
بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت
علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها
فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما تفضي اليه الحنث
الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها و
وقد سبق ذكره في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكان في هذا
القسم جعله مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت
نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا ولكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه

فخصوا

248

خصوا هذا القسم الذي يتعلق فيه الانفصال والافضاء باسم المجاز وبينهوا على مجازيته ما فيه معنى العلة بان
سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا
فخصوه باسم المجاز والعلاقة ما يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع
المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بالمعنى اللغوي
والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة انه لم يوجد افضاء الى الحكم في الجملة ثم هو عند
ثم عندنا لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة
حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسألة ابطال تنجيز الطلاق
تعليقه وقد ذكره في الكتاب استدلالا في زفر رحمه الله على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم
عن استدلال زفر ثالثا فقال وجه استدلاله هو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان
التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل
انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين ما يحمل البر بايجاب الجزاء
في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحقق عند فوات البر ليحمله خوفه على
المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت
طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول
الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط
الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت
بقاؤه فتظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا ويعود ما صح التعليق
بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث
لا يبطل التعليق بناء على احتمال عوده عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها
الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في انعقاد التعليق وبقائه المحل لما اذا قال
للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد التزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط
ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره
ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه

فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله
يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان
للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات
فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين
المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب واذا ثبت في التعليق انما وجب البر
لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء
حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجوب للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه يكون
المسبب ثابتا بناء على قيام السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد
منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان طلقها ثلاثا لفوات محل
الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما
دون الثلث لبقاء المحل فيرجى باحتمال الرجوع اليه فان قلت فليعتبر احتمال الرجوع فيما اذا فات المحل
قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يعتبر دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بدونه
البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي الطريقة
البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي
يفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين ابتداء وبقاء
فيبطل اليمين بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله فان طلقها هذا الملك حتى تنجز الجزاء
فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تنعقد
باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات
الشرط بان صار الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بلا افتقارها الى الجزاء
اكثر لانه به يعرف كونه يمين الطلاق او العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين
ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله فلو تنجز
طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله بان طلاق

التعليق بانعدام المحل لا بانعدام المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن الدليل الاول فبقوله رحمه الله فهو انه
انما اشترط في التعليق بغير الله شبهة الحقيقية في السبب المستلزم شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل
في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء
ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط
انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب
مستغنى عما ذكره المصنف رحمه الله من ان الشرط فيما نحن فيه هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها
اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة
لان ملك الطلاق انما يثبت بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الحكم
قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا يثبت حيث
لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار
هو الرجل لان عمله المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية
حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد تطليقات
الثلث فيثبت الظهار الثاني اي ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة
اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بالبيان
اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما يتعلق من المباحث
المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه
باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لانه يزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا وان الاحكام
انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم انما يحصل لنا بالادلة وذكر اللفظ بانها
مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى الاسباب ايضا لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا وموجبات لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على
ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها العمل فقط ووجوبه بالخطاب
اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها يترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة
الى الاسباب ونفي الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وصرح انه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف

ذلك الى ما هو في الظاهر بمحل التغير وبحل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا او تسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك
الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة الدالة عليها فالاسباب في الحقيقة امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد يترتب بالنص
والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه
الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب الايمان بالله اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر
صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاضافة وجوب الايمان
بايجاب الله تعالى وانه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون
لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود
الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما
غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات ونفي جميع النقصانات
لا يقال البرهان السببي لحدوث الزماني على ما فسر ثم لما كان الفلاسفة يقولون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات
بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه فالقائل بوجوب الايمان بالشرع لا يقول في حجة الايمان بالله
الايمان بان الصانع للعالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو
سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير
اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاوسط اولى بالآفاق والانفس هو اشد
المراتب وضوحا واكثرها وقوعا وابينها دواما اذ كل احد شاهد بنفسه والسماء والارض وكان علامة
لكل من هو من اهل الايمان ولهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه
وهو التصديق والاقرار الصادرين عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل
ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذكر في الايمان محال لانه
لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء
الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الطاقة ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال
ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا
بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء

بالخطاب

بالخطاب ولم يبلغه وعند الاشعرية لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان
في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي
كما في جمعة المسافر قوله وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة وهو الوقت على ما مر تحقيقه وذكره في الفصل
المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اى سبب الوجوب للزكوة
ملك المال الذي هو نصاب ووجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ادوا ربع عشور اموالكم
ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال
الناس في الغنى مختلفة فقدر الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال ويحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر
الا ان النماء امر باطن فاقيم مقام السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في
النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدد
الحول تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره
بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول لان تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق
المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة
ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار
اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن
وافاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب
جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند
المصنف الى ان لكل يوم سببا لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق
بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر
قوله وعن ادائه لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة
فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة
عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال
ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي

يملكونه في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم في من يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يتحقق بوجوب مالي
والكافر ليس من اهل القربة والعبد ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا فرق على الخراج وذكر
في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وبنية صدقة الفطر انها عليه
كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه ففي اصل الخلقة
الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة على اشارة الى المجاز الا
وهكذا تقول في الصبي والكافر **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من
اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه لما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا في الجز
تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب اضيف الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير
السبب والصبي وارد في الشرع كحج الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب
بعيد لا اولى ان يجعل تضاعفا للسبب كالحطب على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل
يوم الفطر وقت الحاجة فيجري بتجدد الحاجة **قوله** وهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح
بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها
فتقرير بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في
نحو عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب بحسب وجوب المؤن والاضافة وجوب المؤن الى الرأس لا الى
عليه كما في العبيد والبهائم فيترجح باعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت
بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ الاضافة اليه ولا يتكرر مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة
قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء
التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر جزء من جنس الخارج فلا بد من تحققه والخراج مقدر
بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله بتحقيق الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض
لا يبقى في الاوصاف الكاملة لان الشرع حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاج
والفقراء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الغزاة
نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا

من

من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لان في الاشتغال بالزراعة
من الاعراض عن الجهاد الاكبر والاصغر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من
الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض

اصل له

والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة
فيتنافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب
العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج في الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من
الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية
اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها
وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب
الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ
من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة وقبل دخول الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط
هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة
وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لان الوضوء
الحدث شرط الوجوب للطهارة وهو شرط الصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط و
وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال
لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها
وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة
الصلوة لا نفسها والمتسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر **قوله** والحدود والعقوبات
يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة
والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثل
الفطر في رمضان من حيث انه ملاقاة فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور
وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان في كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه بلا

فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق
ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا مبنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى
ذكر صاحب الكشف رحمه الله ان سبب الكفارة هو اليمين بالاتفاق لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة
لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر الذي الواجب في اليمين هو البر احترازا
عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوت البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف
والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في
الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره
سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء
الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر
في البقاء الى امور صناعية في الغذاء والمسكن واللباس وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع الغذاء
ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول
كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد
كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال
التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول ونحوه فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص
وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا
الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه اربعة ارباع فاسباب كل من ذلك ما نبه عليه
التفصيل قوله واعلم انه لما كان المتعارف في العلة والسبب ان يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض
ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان نذكر بعض
ما سماه ههنا سببا قد جعل فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى الخلاف في الاصطلاحات
ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها
واما الشرط فهو على ما ذكره القوم له اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط

مجازا

مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين 252
اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق
الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام رحمه الله
قسما اخر خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط
ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال
ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كانت سابقا كان في معنى السبب وان كان
مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه
الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح والا عند تعذر كالطهارة
للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق
او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة التي اتزوجها طالق
لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الوصف على الحكم تعليق له به الا ان الشرط الحقيقي
حيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها
فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة
لانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخول بها بدخول الدار
واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ثم رجعوا فان رجع شهود دخول
الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان
على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار انها اول اليها او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما في
معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فيظهر العلية ومع وجود
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا وجه للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه
المراة بالف واخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج
علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابراء الشهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملكها
عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا

[illegible]

الحكم في الجملة والاختيار علة يصلح بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال انا شرطا في
اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس لها فيه معارضة
العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم بوجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله
واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر رحمهما الله فهو انهم لا يضمنون شيئا هو المنصوص في الجامع الصغير
ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين
جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان
قيد عبدي عشرة ارطال فعبدي حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة
ارطال وقضى القاضي بعتق العبد ثم حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رحمه الله
يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي وهو
العمل به فلا يرتفع بما تبين من البطلان بانتساب التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء
بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على صفة
الصدق وفيما نحن فيه قد سقط صفة هو فيه وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا صح بعتق
العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحكم فلم يمكن اضافته الى العلة اعني التعليق
عن صلاحه للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل
طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض
فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة
القائمة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء
ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليق العتق المذكور
في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام الشرعية هي التصرفات
المشروعة حتى لو ادعى مشتري الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء
فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في
مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة
لاضافة الضمان اليها لانها اثبتا العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت
العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق

لم يكن

لم يكن مخففا في الواقع وانما لزم القضاء المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك المال ففي صورة
رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط
اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي
فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة
الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين
احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان منجزا
يعتق به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا
شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل
يثبت العتق بلا بدل اجيب بان العتق حكم مؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا بدل يعتبر الضمان
على السيد فلا بد من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في
الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط
الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح
محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير
اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال
مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالعرض في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر
ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عند اصحاب الشافعي رحمه الله
انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في البئر عدوانا فانه لا ضمان
على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر
يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع
اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي
اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع قوله وهو
الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط
فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق هو فعل المختار ولم يعترض على الشرط بل
بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط غير مختار بل طبعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع قوله

وجرح ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه لم يجب في المسبب بل في صنع العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على الطائر
ان طيران الطير منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالآفة السماوية الاختيارية كسيلان
المائع [الآن] لا يضمن عندنا مشعرا بالخلاف وليس كذلك [فتأمل] فان الحكم بان الكون حق الصيد في حكم السبب لا يليق
لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب متقدم لانه طريق الى الحكم ومفض
اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم
على العلة حقيقة لما سبق من ان التعليق يمنع العلة الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد
العلة فحمل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب في صورة العلة لان العلة
ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه لخدمة وما يقال في بيان
تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض
الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة
انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات
على ما يجيء [فتأمل] لابي [المجتهد] رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه
فيضاف الى الشرط والضباطهما لا يصبران عن الخروج عادة فعلهما يلحق بالآفة الطبيعية بمنزلة
سيلان المائع فظهر ان كلام من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الآفة الطبيعية مستقل في الاستدلال
على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه ان اريد ان فعل الطير
هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى
في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل
لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى
المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رحمه الله بناء على ما ساق كلام من انه
استدلال واحد فان قيل ينبغي ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة
للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على ما ذكر وقد بينا الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في

صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق [فتأمل]
واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح
للدفع والولي محتاج الى الاستحقاق في الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بتعمد
منه [فتأمل] واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي
في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احداهما وابانها فدخلت الاخرى لم
تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك
حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير
الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هو ذمة الحالف فيبقى ببقائها فلو اشترط الملك عند الشرط
الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين
شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الآخر واما العلامة فهي في مختصر
تغير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه دال على وجود
ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق
به وجوب ولا وجود كالاحصان فانهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه
بعضهم شرطا في معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما
تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط
ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله
واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف
عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد
يتأخر كالحز المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر
لكونه اقرب بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى
علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم
الاتصال بالحكم [فتأمل] ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون

قد سكت المصنف رحمه الله عما اراد بان الشرط الحكمي عليه يوجب ان لا يكون ما اعتبر هذا المعنى وهو كونه شرطا تعليقيا ولان ان كونه التقييد بشرة ارطال معتبرا فيه كونه شرطا تعليقيا كان قبل صيرورة العلة وان التعلق اذ قبله لا يكون شرطا ولا تعليقيا

متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون في بطنها عشرة ارطال وامثاله
فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة
كشهود اليمين على ما سبق واما ثانيا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة
العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل
مطلقا بعد الشرط اعني ازالة الاستمساك عن الارض قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه
ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يبق رضيه علة صالحة لاضافة
الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها
مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا
السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهو ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين
وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق
قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر
الكتب انه يثبت العتق نظرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه
من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه ولي ان شهادتهما تضمنت ثبوت العتق وتقدمه على
الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل قوله وههنا لا تقبل
اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تقبل شهادة النساء العقوبة
لان الاحصان علامة لا علة ولا سببا ولا شرطا في معنى العلة لكونه اثباته اثبات العقوبة قوله
وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو
ما ذكره اي اضرار المسلم في هذه الصورة بتكذيبه في ادعائه الرق ورفع انكاره لا تخفاء في الرجم
وحاصل هذا الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية المشهود به وهو الرجم وذلك
منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكافرين لخصوصية المشهود
عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الخلوة خير
من العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة

لان الولادة في حقنا ليس بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم بثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها
كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل
فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة محضة قوله وان علق بالولادة
طلاق فيعتبر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله
يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة
علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة
امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع
الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا
اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة
اصلا ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما
يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح
التقويم قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة
البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في
حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رحمه الله
فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم
كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل دخول الدار
فلو جعل شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف
على فاجلدوا لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة
لما قام من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقة وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في
نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله
قلنا لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون صغيرة فيكون فسقا
وبين ان يكون حسبة لمنع الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن للشهادة عليه قبول اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن
جنايته محضة كان ينبغي

ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان
صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى اخر المجلس في
ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف
كبيرة مفسقة على ان المستند الى الاصل لا الى الاحتمال انه قذف وليس بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم
لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال
العجز كان العجز شرطا لا علة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة
الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف
قلنا قد اعتبرنا ذلك حيث انه اذا اتى بالبينة على الزنا للمقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان
اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان التقادم
شبهة يندرئ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله
الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر **فصل في باب المحكوم به** وهو الفعل
الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحواس او بالعقل
اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق
التغليب لئلا يرد عليه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود
شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع
اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوصف بوجوده عند تلك الاركان والشرائط وينتفي
بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل المعين
سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثره كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع
لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
ثم ما له وجود شرعي ان وجد جميع اركانه وشرائطه واوصافه المعتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن
لا من حيث انها ذاتية لها فصحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان
والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير فيسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر
اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين

والملاقيح

256
والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما في بيع
ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى
لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **فصل** ثم المحكوم به
اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار
التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم
يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على السواء في اعتبار الشارع **فصل** اما حقوق الله تعالى
فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة
بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة
فيها معنى العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **فصل** وكل اي كل واحد
من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به
وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون
الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها منقسمة الى اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان
هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته وبنبوة محمد عم
وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما
الاختصاص في المؤمن به ومعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراستكوى داشتن
وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف
بالاعتقاد والمعرفة مع انا نعلم ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون
امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالاصل الايمان الاقرار باللسان لكونه
ترجمانا عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط
الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند
بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا حتى

لوصدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والوقوف الان في عمل القلب
خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها
على الظاهر حتى لو اكره الحربي والذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق
ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة
الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان
هي الاعمال الواردة في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال فيحمل على الصفة الكمالية على انها من ثمرات
الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتاليه الايمان شرعت
شكرا للمنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة
بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لحرمة خالقها لا مخصوصة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي
الى تعظيم المسجد وتكبيرات الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرط الاستعداد قوله وعبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة
وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما
هو من امارات العبادة ولما فيه من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادة الخالصة
فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح
قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه
في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج
سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة
والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع
الخراج عليهم بحكم الاسلام لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من ذمي ارض خراج كان عليه
الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح
ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة
فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي
القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج
ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر وابقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله

يبقى

257

يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رحمه الله
يضاعف العشر لان الكفر ينافي القربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل
من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع
في الجملة كصدقة بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لان في تضعيف القربة والكفر منافيا فيها لانا نقول
بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت
بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين يعني بني تغلب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة بكثرتهم وقربهم
من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته
من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا للدين
واعلاء للكلمة فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا
له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة لله تعالى وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم
وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه
للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه جزاء الجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة
من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت الملك له في تركة المقتول وانما كان
الحرمان عقوبة وجزاء للقاتل لمباشرته الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره فيه بناء على ان الشارع
رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان
فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القاتل بالتسبب بان حفر
بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان
التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد
يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه
محل الخطاب الا ترى انه تعالى رتب حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرد في القتل لعظم خطر الدم
قوله لانها اي الكفارات عند الشافعي رحمه الله ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب
واعترض بان ضمان المتلف لا يجب في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان
في حقوقه جزاء للفعل فيطلق ويراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الثابت بفعل العبادة كالاعتقاد

الثابت بالفعل وليس المراد بالمتلف هو المحل انما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما
في غيره فظاهر قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤدى بها
بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر بان جهة العقوبة فيها غالبة
متمسكين بقوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المص الى انهم لما جعلوا
التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك
ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها
جهة العقوبة غالبة ~~لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك~~ وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا
اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان
من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر
في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة
الظهار حتى لو ظاهر امراته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزم لكل ظهار كفارة واما
الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مختص ايجاب
الكفارة على انه لما كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجناية
فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان
السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور
لانه تع عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت
انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيتبع العقد بصفة الحل
بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا معنى له في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير
المعصية وادناء الحسنة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا
للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة وهو محال وذكر المحقق
في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن
امر معتاد للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة
وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن الفعل الخطا وان كفارة الظهار شرعت فيها بدا

الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العفو وكفارة اليمين شرعت فيما يجب
تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب
تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عم
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص رحمه الله من كون العقوبة غالبة في
كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فمشكل وجهه انه قيد الافطار بصفة
التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على علية العقوبة كما هو مقتضى
كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا يجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة
فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطا ككفارة الخطا وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث
انه لينتفي بالافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته
عقوبة محضة الا انه لما كان ممنوعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية
بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى
ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا يعني انها وجبت
اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء يعني انها تتادى بالصوم والاعتاق
والصدقة وهي قربات وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام
مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف
سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن الفعل الخطا مثلا وقد اشرنا الى ذلك
فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة
لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة
للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة
غالبة في كفارة الفطر الاول انه يسقط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء تخريج للنظم على نظامه
ولولا ان المص رحمه الله جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم
ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر يسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية
كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف
بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن قد يسقط او شرب خمره

الثاني انها يسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته
لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة
لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث
حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص
على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على
الولي وعند الشافعي رحمه الله يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث
شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت
عمدا في يوم لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم
مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يرخص الاختلاف الصوم فيتحقق في هذا
اليوم ما ينافي الصوم او يتخلف فيه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة
وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار
فلا يسقط الكفارة لانها يجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل صاحب
الحق قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى
عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة الحق الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة
او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق
ولا يعوض عنه شيئا ويفوض الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان فيه من نوع العوض
الاستيفاء وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحيوة واخلاء للعالم عن الفساد والاخرى وجوبه
بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه
الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فحق الله تعالى خالصا كان او قتلا
لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الشرع جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا للشرع بمقابلة الفعل وعند
الشافعي رحمه الله اذا كان القتل فلا تغيير حق الشرع من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو
وحق العبد من جهة انه فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما
صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين
اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا حتى لو اذا سبي صبي فان اسلم بنفسه

تبعية الدار
مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء
الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه الذي هو الابن
المخلوف عنه فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا استبعاد في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه
قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في ثبوته
الوضوء به وتحقيق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء في حكم الاصل اي في الطهارة وازالة الحدث
فكذا حكم الخلف اذ لو كان لم يحكم بارتفاعه لما كان خلفا بل اصله وان جعل التيمم خلفا عن التوضي في حكم التوضي
اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان
خلفا في حق الاباحة مع الحدث لما كان الحكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا في حق الاباحة
وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة
مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلان الضرورة لم تتحقق اما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت ومن فروعه انه اذا كان
من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه
ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب
طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم
واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رحمه الله انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري
جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر
اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله مبني
على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان
التحري ولهذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه
انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون
الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا

اختلفوا في تخيير الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخليفة في الاية بعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص نقل عند
النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل الحكمية فيجوز
ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الخليفة في الالة فتوقف الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم
يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس مقام الزيادة في شئ لان مسحا كالزيادة في الحكم وتبديل الالات لا ترى ان سقوط
التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد
المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كما في الماسح على الخف
مع ان الخف بدل عن غسل الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضئ ماء كان في زعمه ان شرط
الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة
القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخليفة في الفعل يعني ان التيمم خلف عن التوضي لان الشرع امر بالوضوء اولا
ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما في اقتداء المومي بالمومي وما ذكران زفر مع محمد رحمهما الله
في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الكعبي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم عند زفر ومعهما وان وجد المتوضئ ماء فصل وشرط الخليفة اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان
الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم عدم الاصل في الحال لعارض فانه لا مانع للمصير الى الخلف مع
وجود الاصل فلا اراق الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور
العجز ينتقل الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان البر
حسن مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على
نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك

فصل باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق
الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ
العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله
على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق
بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل
بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا

لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليهم من العقل
بالمعنى الاول ومنها مراتب قوة النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات
او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة
حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها
قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه
الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاختلفوا في هذا المقام الى تفسير العقل فقال هو نور يضيء به القلب
تأمله وشرف فيه التام وحاصل ذلك انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان
ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف الى توضيح وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد
بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا
الاحتمال عن الصواب لانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه هذا التفسير ويحتمل
ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو المؤثر
في النفس والمعد لها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان
بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور
في انها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق
والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي
القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ
والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدئ اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح
المسمى بالنفس العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى
والهامه لا بتأثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى
واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس
الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات
ففي كلام المصنف تسامح فتأمل ويطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى حصول
اثر العقل باعتبار حصوله للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول

الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل اليه حصل ولما على هذا العنوان
قابلية النفس بهذا الكمال فان قيل ح شأن القوة التأثير والفعل وهي القابلية التأثر والانفعال
فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وهيئة المقدمات والتصرف فيها وقابلية من حيث
ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب النفس العلوم
يتميز مراتبها الاربع فكيف يفسر بها بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت
المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يشمل المراتب الاربع
فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وفي قابليتها للاشراق وفي المتن جرات
تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب النفس
باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس
وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي
ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الاثار واللوازم
على المؤثرات والملزومات مثل ان يستدل من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا
عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجزئيات هذه النيران ان لكل نار
حرارة وكذا في جانب التصور ايضا فانه ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق
الخارجية حقايقها الكلية واعلم ان تحقيق مراتب الاربع هو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ
الادراك وهو باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل
وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع حكمة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية
في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية
عن العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن
جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت
لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا
ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا والاستفادة من العقل الفعال

منه وقابليته [illegible] على هذا الحصر [illegible] الاشراقة [illegible] وكان [illegible] لحصول المطلوب وبالعكس

والحالة

281

والحالة في العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو
حصول النظريات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني
يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص جعل الهيولاني استعداد
النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات
اي مرتبة للتأدي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية
وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل
بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات
للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاث الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها
من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبل فيطلق على تلك القوى
ايضا ويعبر بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهو ان يدرك
البديهيات مرتبة على وجه يتوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يتميز الانسان عن
البهائم ويشرف عليها بنور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات واعلم ان بداية درك الحواس
بعضها لما ذكر في تعريف العقل المدرك للحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل
بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله حيث منتهى
مبتدئ والضمير في اليه عائد الى حيث اي طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم
ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى
الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس
ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع
وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي
قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها
الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون
الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل
في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس

الحواس الباطنة

في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهو قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي
عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل
المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانة والوهم وهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط
من الدماغ لا في موضع على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم يتأد اليها
من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة
مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال
للحس المشترك والمتخيلة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان
وانسان عديم الراس وهذا حتى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس
على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره
المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة
والغلط في كلام المص ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها
فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب
والتفصيل ولهذا قال ثم يودع لي فظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم فقط
فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة
من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا
لحصول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكلية المجردة عن العوارض المادية فبقوله عن
العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التوقيف اي نهاية درك
الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التوقيف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما
لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التوقيف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين
وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في اللغة
بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراك من جهة انتهاء ادراك الحواس الى
ذلك الطريق بعد انتهاء الى ما لا يفيد ادراك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات

من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج
الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات
واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور
للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك
الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبدي المطلوب للقلب بنفض الحكم العلام
من معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان
وذلك لان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل
بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل
للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس مع البدن بتحريك
البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر و
بالعكس اما الاول فلان الشرور هي ملذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات
مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان
الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمال لانها
مهياة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انه خير
وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور
العقل عليها بعد حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم
المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس
في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المستلزمة بالعقل تلازم فيستدل
من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من
ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم فقط ثم لما كان نور
العقل متفاوتا في افراد الانسان نحو فنا وبقاء اماصرونا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة
في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل والى الواحد
اقرب كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل ولكمالها اقبل وهذا مع صفائها
ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا مع كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور

ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال
أكثر وأقوى بناء والإشارة بقوله حتى يرجع من النقصان إلى الكمال فلأن النفس كلما ازدادت
في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وتحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت
تناسبا بالعقل الفعال والكامل من كل وجه فازدادت إفاضته نور عليها لازدياد الاستفاضة
بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة
التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر
والمشقة وذلك بحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي
مراكب القوى العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد وبعونها
تظهر آثار الإدراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية بإذن الله تعالى فهي تأمرها بالأخذ والإعطاء
واستيفاء اللذات والتخيل للإدراكات فذرها نريد من المصلحة فيحصل الكمالات قوله وقد سبق
في باب الأمر اعلم أن المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتبين النطق في
أدلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام
على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في أول شوال ولا نزاع للأشاعرة في
أن الشرع يحتاج إلى العقل وأن للعقل دخلا في معرفة الأحكام حتى صرحوا بأن الدليل إما عقلي
صرف وإما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لأن صدق الشارع بل وجوده وكلامه
إنما يثبت بالعقل وإنما النزاع في أن العاقل إذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع إما
لعدم وروده وإما لعدم وصوله إليه فهل يجب عليه بعض الأفعال ويحرم بعضها بحيث يستحق
الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الأشاعرة
لا إذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله فظن للأمور يعني أن
ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الأنبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت
معرفة هذه الأشياء على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فإن قيل
الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بأن
مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب

الأمور

النفس

263

النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما هو من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن ألفها بالحس والوهم ومدركاتهما
أكثر قوله وهو أن العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ورود أمر الشارع لما ذكرنا من نظر في
الخطأ وليس المراد أن العقل لا يستقل في إدراك شيء واكتساب حكم النبة على ما هو رأي الأشعرية في إثبات
الحاجة إلى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ منهم الشيخ أبو منصور
إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وإنما عذر في عمل
الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى
بخلاف مذهب المعتزلة فإن العقل عندهم موجب بذاته كما أن العبد موجد لأفعاله كذا في الكفاية قوله
وإن كفرت امرأة المراهق يعني أنا إنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال
إذا لم يتوقف ذلك حقيقة أما إذا تحقق التوجه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر فإن قيل إذا أنيط الحكم
بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغي أن تجوز المراهقة التي كفرت كالمسافر
سفرا علم أنه لا مشقة فيه أصلا فإنه يترخص برخص المسافر قلنا ذلك في الفروع وأما في الأصول سيما الإيمان
فيجب إذا وجد السبب الحقيقي أو دليله لعظم خطره قوله وكذا مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل إذا
لم يبلغه الدعوة فإنه لا يكلف بالإيمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من أهل
النار ولو آمن صح إيمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على أنه وجد زمان التجربة والتمكن من
الاستدلال وإذا لم يعتقد شيئا فإن وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور وإلا فمعذور وليس في تقدير
الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فإن تحقق يعذب به وإلا فلا وهذا مراد أبي حنيفة رحمه الله
حيث قال لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والأنفس وأما في الشرائع فيعذر إلى قيام الحجة فإن
قيل الشاهق لما لم يكلف بالإيمان كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله والجواب أن العصمة لا تثبت
بدون الإحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتله لم يضمن قاتله وكذا
الصبي والمجنون إذا قتلا في دار الحرب قوله فصل في الأهلية يعني بعدما ثبت أنه
لا بد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وأنها لا تثبت إلا بالعقل فإن الأهلية ضربان أحدهما أهلية الأداء
أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والأولى بالذمة وقد وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى
له ولا حاجة إليه في الشرع وأنه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته وقد تحامل المعتزلة رد له
الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا وإثباتها بالنصوص وتحقيقه أن الذمة في اللغة العهد فإذا خلق الله تعالى
الإنسان

[illegible]

محل الامانة التي اكرمه الله بها بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية
كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى
بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض
على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخة في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية
فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب ادم ثم انشانا بكل الحالة ابتلاء لنؤمن
بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله في الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء
له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف
يصير به اهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الاولى الاقدر
على ثبوت وصف غير العقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لفهم الخطاب
والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل
في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان
اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب في ذمته كذا قلت
معناه الوجوب عليه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقر فيه الحق
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب
في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس
ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير
للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى
واذا اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية
المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الاية تمثيل للزوم العمل لزوم الغل
للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف بعض
اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها
الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام
العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم

فان

264 فان الواعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه
عواقبها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها
اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل
فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق ادم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق
عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة
الى استعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون
علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد
ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان وصفا به
يصير اهلا لما له وعليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من
مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه
من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك
لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل ذي روح قوله فان
من سانحك السانح ما ولاك ميامنه اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح
وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر
من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر
ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال
العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضي به ثم
القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء
ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من
شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد يشبه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة
وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر
قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها

ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالجوهر والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب حق
له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبه عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال
عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان
ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب
هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجب وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب
وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية
لما يحتاج اليه الاقارب بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة
انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب
بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا
لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام قوله وان كان صلة
الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القائد عن قتل والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء
ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام انه المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتعدد
الا من العاقلة فلا حاجة للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله والعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت
من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا
او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وقد ذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل
يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن
فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو بوجوب الاداء وهو ليس باهل
له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه
تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد
البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فلانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه
فيثبت نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يابى بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب
شمس الائمة رح الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء
لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والسبب
والمحل قائم فاذا وجد كالمسافر اذا ادى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء

يعني

يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى
غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد المطلق الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض
خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة
البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الشرع
منه الايثار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والالزام فان قيل قد تجري النيابة في المالية
كما اذا وكل غيره فالمقصود باداء زكوته فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان
فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة
الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى
العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس
بمقصود قوله والكاملة القدرة الكاملة يكون بالعقل الكامل اي المقرون ببلوغ البدن وذلك لان
المعتبر في وجوب الاداء ليس محض فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين
منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت
الاهلية ناقصة قوله فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد
والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن
وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم المنع عنه فان قيل
هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث ياثم بتركه فالجواب انه لا ضرر الا من جهة لزوم الاداء ولزوم
الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء فصحته
فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه
الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر
المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية
الموضوعة هو لها فالمهو ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين فصحة الشيء انما تعرف من حكمه
الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه
قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي

ترتب عليهما في هذه الصورة قوله الا يرى انتهى اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة
الوثنية مستثنيان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعدا ضررا يمنع ثبوت الايمان لكونهما
من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا
كما يعتبر الايمان لانه لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى
وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد
الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم
به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم
الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال
ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها
كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حالة الصبي صار شبهة في اسقاط
القتل قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفهما بطريق الوكالة عهدة لان في هذا احتمال
الضرر لا يملكه الصبي الا ان باذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة
قوله ولا بمباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وفي
ثم الولاية الحقة لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلم الزوجة
وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحرم قوله الا القرض اي الاقراض فان اقراض
مال الصبي يجوز للاب دون الوصي والقاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين
ببدل في ذمة من هو غير مليء في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليئا
ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل
من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله
وما كان مترددا بينهما اي يحتمل النفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح
والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ايضا
ويلزمه انه لا يندفع الضرر باعتبار محال حظ وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي
فانه اي الصبي اهل الحكم اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن
اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا اجر عينا له قوله وتوسيع طريق حصول المقصود

حيث

حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي قوله وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع
والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق ان يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان
الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعند فخر الاسلام رحمه الله ان رأي الولي شرط
الجواز وعموم رأيه لخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي الولي شرط لجواز التصرف اما
بنفسه او بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا
باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير لخصوصه بان عمل بيد نفسه فيصير كان الولي
باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع
محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان
فيهما تضرر زوال الملك في الحال فعلى هذا التقدير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه
نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما تتردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت في جهة
الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا الانسب جواب
المصنف لان غايته بيان التضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا دلالة في ذلك على بطلانه
الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي يتضمنها انما وقع باتفاق الحال
وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته
المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف على التقدير
الثاني بان يقال مراده ان ضرر الكفر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من
صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر وبهذا
يشعر قوله انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال
رأيه كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما
يعترض عليها فيزيلها او احدهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض
على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وبدا ومعنى كونها عوارض انها ليست
من الصفات الذاتية كما يقال البياض عارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح
في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب
ومكتسبة ان كان فيه دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر

الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال
القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان
جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لمنافاته اي لمنافاة
الجنون العزيمة التي بها يتمكن من انشاء العبادة على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء العزيمة ينتفي الاهلية
فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي
بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا فليس بمسقط
استحسانا بالوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج
في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب
الولاية ولا ولاية بدون الذمة الثالثة اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب
الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون
اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت
هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طارئا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله مسقط بناء للاسقاط على
الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور
على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطارئ امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطارئ اذ
السلامة عن الآفات خصوصا في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارئ
وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه
فكان مثل الطارئ وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطارئ بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا
عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء
ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم
والطارئ قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على الامتداد
عن نفي الازمنة ولا بد من حد معين فقدرناه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة
في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق في بعض الليالي يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب
او الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اعتبر طوله في الصلوة بالتكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج

الا ان محمدا اعتبر نفس الواجبات من جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوجوب اي
اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني
قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادة
على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترط في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد
على الاصل ووظيفة الصوم لا يتصل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم ما زاد من المرتين في
غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان الثلث وان كثرت لانها سنة الوضوء نفسه وان قلت فصلا عن ان يزيد عليها
والامتداد في الزكوة بان يستوعب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه تمام الاكثر مقام الكل
تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب قوله وذلك لا يمكن حجرا الا ان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر
عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى واما ان المجنون لا يمكن لانه لم يعتبر بعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع
ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امراته
لو فرق بالقاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لان النسب بعد ما اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض
الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة
كما في الصبي الا ان هذا استحسان لان للصبي حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوج مع ما فيه من الفساد لقدرة
المجنون على الوطي قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب
وذلك لان الكفر بالتبع قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه
مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم
بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا
مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره
وعقوده وان اجازه الولي قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق
فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عم وليا
يرثني اما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول
حاله عديم العقل فالحق بالمجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه
وتوكله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امراته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق
امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بغير اذن الولي ولا يطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف والعقود

كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا الا ان
امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس بمستقيم لانه لا فرق بين المعتوه
والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح خطابهما والزامهما الاداء لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة
وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصبي خاصة كذا في شرح

النسيان

الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة
اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل
ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان
ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر
مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا
الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لان في الطبيعة ميلا الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح
فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اضطرارا بابل او اجراء على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا
حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهو داع الى

النوم

السلام قوله ومنها النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في
النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب
تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها
حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام والامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز
عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة وهذا اي
بقاء نفس الوجوب لقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها
قيل وفيه اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله وابطال النوم عبارات النائم فيه
بحث فانه لا اختيار له كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم
حتى ان الكلام بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب
قوله فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا اختيار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوادر ان تكلم النائم تفسد صلوته وذكر ان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في
المختار ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا واما الوضوء فبالنص

بين النوم والتيقظ واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رح تفسد الوضوء
دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى
الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس وكان في
القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات فصح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها
الاغماء اعلم انه ينبعث على القلب بخار لطيف يكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت
عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء السارية في اعضاء الانسان فيثير في كل عضو قوة بلغ بها منافعها
وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء
بتمديد الاعصاب او ارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هو مبدأ الحركة الى طلب الملائم وتسمى
قوة شهوانية ومنها ما هو مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة
بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء
فهو مرض وليس زوال العقل كالجنون ولهذا لم يعصم منه الانبياء عليهم السلام قوله فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب
وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الاغماء
ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان النوم انما غلب لطبقة
سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه وبادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا
للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها فلذلك كان اكثر اختلافا فلو انتقض الوضوء
بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع
قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان
الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت
جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد
جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد
بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر ولا يتجزى ولا يتصور فيها التجزي
وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد
ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع التجزي في الرق ابتداء ولكن لا نسلم امتناعه
بقاء لان وصف الملك يحتمل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا

واما العز فلانه بقيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العز في حقه فلا يستوفي
من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى ويتنصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حسب المنعم وكمال
بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف ما هو قابل للتنصيف كالجلد بخلاف
القطع في السرقة وكذا الحل يتعلق بملك النكاح في حق النساء فيتنصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة
لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه
لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل في
باب الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كان الزوجة حرة
او امة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان المالك للطلاق هو الناكح فيعتبر حاله واحتج المصنف على كون المعتبر
رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به
محلا للنكاح ومحل التصرف والحل في الامة ينتصف ما يثبت به من محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق واحد شيء من المملوكية
المتسعة وبالتثنية شيء اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية
ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل
المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما ازدادت المملوكية ازدادت المالكية فيكون اتساع المملوكية هو عين اتساع
المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية
الرقيق فيلزم تنصف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق
الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبر شرعا حيث تنصف عدد زوجات
الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبر في حق الطلاق ايضا لزم التنصيف في النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة
طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتيه تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه
ايضا لزم ان لا يملك الا اربع طلقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة وفيه نظر ولما كان اصل المالكية
يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامة نقصان الرقيق حتى لو قتل خطا يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط
ان لا تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان
في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله جهة المالية لان المال يحصل به وملكه في العبد يكون على
ان القدر الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات في الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في

ضمان

270 ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات
العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفس انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية
نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتقصت فيها احدى المالكيتين وثبتت
الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى
دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يكون
فيها نقصان لانها تشمل ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان
ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به عضو الحرة استمتاعا
وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر
وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المتيقن في العبد هو انعدام شيء من مالكية المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا
على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع
والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا
على التناصف هذا توضيح كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في
شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا انتقاص ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في
النكاح والطلاق وغيرهما كذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق
بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها
مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان عدد تنصيف الزوجات ليس باعتبار خطر النفس
اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المنبئ عن الكرامة والرقيق ناقص
فيه نقصان لا يتبين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية
ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء لا يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات
والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية
النكاح وان لم يوجب تنصيف عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكر من ان ثبوت
مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك
كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية وقوله
والى النقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا
بلغت دية الحر او زادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر

او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة
المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة
والاول دون الثاني حقيقة وان زاد ولا حسا وانه حقيقة ويمكن ان يحمل كلام المص رحمه الله على ما ذكره الشيخ ابو
... ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والآدمية في حق العبد
معصومة مضمونة عن الاهدار معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة
الجانيين والهالكة الموت دون الملك كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف هو النفسية عادة لا المالية والضمان
للمتلوف وايضا الضمان يتحمله العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي
ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه
... وهو اهل للتصرف حتى ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة
ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد
في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام
او الخاص ولا يتقيد الاذن الى وقت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق النيابة
عن المولى كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان
التصرف وسيلة الى الملك وسبب والسبب يشرع لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا
للتصرف لم يكن اهلا لانتفاء اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف والحق في ذلك ان التصرف تملك
وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك العقد الذي يملك الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب
ان المقصود الاصلي من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة
لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل
على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل روايته في الاخبار
والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا يخاطب بحقوق الله
ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى اخذه منه حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته
واما اقرار العبد بدين فانما يصح من حيث ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهل الوجوب
في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهذا لما كان قبل الرق مملوك
فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة واجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست كذلك بل لا بد له ان يحوله ...

دينا

ودينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة في حق النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل فملك الرقبة
حكم التصرف وخليفته عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد
فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك بعد ما وقع الملك له استخلفه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه
اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر
مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى
كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص رحمه الله
من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى خلافة كما يقع للموكل
ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال
بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض
المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل
المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح
من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك كان المولى خلفا عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك في حكم بقاء
الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون وفيه يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له
عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه
قوله وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان
مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب الاثم مع الضمان اي القصاص او الدية
وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان
مبنى الضمان على العصمة والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله القصاص مبني على التماثل والمساواة ومبنى
على الكرامة البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر قوله قال والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع
البدن الا فيما استثني من الصوم والصلوة ولا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق
السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عم يرضخ للمماليك ولا يسهم
لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالتنفيل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك

ومنافي الولايات كلها بمنزلة التعظيم لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية للكرامة منهم من اله ولانه صنعة كالمرشد
وذلك لانه لا ولاية على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف ما اذا كان الماذون
فانه ليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمنع انه من حيث انه انسان
مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فما امن الكافر فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من
الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن
الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما فصار رضا المولى واصبت الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة
فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى الغزاة
فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعد مسئلة فلا يجب الدية في جناية
العبد بغير اذا كان خطا وان كان في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال لم تملك تسلم العبد بالجناية
الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المقتول عليه اعني المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت
القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع
البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما هو فات عن الملك او المنافع مسئلة الا ان
يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء
لانه الثابت بالنص وانما يصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى
الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يعتبر اختيار المولى الفداء بمنزلة
الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليه كما في العمد وقد عدل عن ذلك
في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق
لصاحبه عاد الى الاصل مسئلة ومنها الحيض والنفاس جعلهما اصل العوارض لانهما دما صورة وحكما وهما
لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة
عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس والصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث وانما
لم يجب قضاء الصلوة مع ان الحيض لا ينافي اهلها لانه في صفة الحرج فيسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض

لا ينزع عن

لا ينزع عن الشهر والنفاس بتذرفيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت مسئلة
ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء مسئلة مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب
الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل لضعف القوى وترادف الآلام مسئلة وما لا يحتمله
اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان
يعتق عبدا يزيد قيمته على الثلث مسئلة نظر اله وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الثاني الاول تعليل للتجويز
الوصية والثاني للتقييد بالتعليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة
بالتعليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة التجويز وقوله استخلاصا اي استثناء آخر الموضع للنفس على
الورثة علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضعف
لم اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالتعليل مسئلة بان يتبع بعض الورثة خاص الورثة عينا من اعيان
التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بجزء من اعيان ماله مع انه لا حق لاكثر او العوض فلا يجوز
عند ابي حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاضرار بالثلثين
المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض عن التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين مسئلة ولا يجوز
للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا انما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض
ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمالية وهو
لا بالصورة لجواز انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق
فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة
ويعطي الباقي قيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من حيث ان المريض
ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم مسئلة ومنها الموت وهو آخر
العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة
عما من شانها وزوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاعدام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية
اما تكليفية وحكمها السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه ان يبقى ما ينتقض به الحاجة اوله وحكمه ان
يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او تحقق
من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب مسئلة وان كان دينا
لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان
الدين في الوجوب المطالبة وتستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل يقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب

قوله لان حق الغريم يتعلق بالمعنى في البسط وغيره لكن قال فخر الاسلام وبما يتعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم حتى صار اعتاقه واقعا على مشغول بعينه وسوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغريم يتعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي وجه التوفيق اما الحمل على اختلاف الروايتين واما حمل الصورة المذكورة في كلام فخر الاسلام على التعلق بالعين كما في حق الورثة والمعنى وافق فخر الاسلام كلامه اما لانه يحكم بالرواية او اعتمد على كلام فخر الاسلام وسنة الحكم بالرواية منه

وضم الكفيل مقوية لذمة الاصيل وجهته للتوجه للمطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله
لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب
له في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة
لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيد ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل
من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي
وابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل
المعلق فلم يشتمل العقد اصلا لا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومن
المطالبة والاخذ راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محل
الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط
بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له حتى يبرئ منها ما
من التركة حقوق الميت كونه تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين
اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق
احق بالعين لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان حاجة الثاني فوق باعتبار
المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى الصيرورة معتقا
متخلصا عن اثر الكفر باقيا على اثر الحرية في اولاده او الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت
المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بطريق الاولى واما المملوكية فبقاؤها بعد موت المولى المملوكية للميت بانه وان لم يكن
محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بالضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون
بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لابد من ان تستند الى حال
فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية حاصلة في
الجزء الاخير من الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة عن الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية
الا انه لا يحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حيوته فقد استند المالكية والمملوكية
وتنزل العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء
الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت
ضمنا وان لم يكن محققا في بدل الملك في المغصوب لما يثبت شرطا لملك البدل يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت
الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا ويثبت الارث اي وراثة بقي ما يتعلق بحاجة الميت

بثبت

يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فيفوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا
له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالها بمنزلة انتفاعه بنفسه لها والخلافة انما تثبت بسببها وهو مرض الموت
فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير المبتلى اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرف الذي يبطل حق الخلافة
وكذا اذا ثبت الخلافة بتنصيص الموصي بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال للعبد انت حر بعد موتي او اذا مت
فانت حر فان كلا من الايصاء والتعليق الحق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه
للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر بالخلافة بسبب الاثبات لطلاقته واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد
لانه تعليق بزوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل الخلافة وبهذا
يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ونحوه من الامور الكائنة بتوفيق كمجيء الغد
مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة
الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق لحجر الموصي عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمل كالوصية
بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في
ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال
دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل والاعتاق
والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استوفيت والمولدة
صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فيسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب والاعتاق احد الشريكين
نصيبه منها واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت
لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل التلف
نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه
خرج عند ثبوت الحق عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل
ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فلما انعقد السبب في حق المورث والحق وجب للوارث صح
عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوجوب لان العفو مندوب
فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط
المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية حتى لو اقام الوارث
الحاضر بينة على القصاص يجب اعادتها بعد حضور الغائب لانه يثبت لهم ابتداء ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة فلا يكون خصما في القصاص

القصاص
كانه منود وليس لثبوت حق احدهما بتراثاً في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثاً كالمال وعند ابي يوسف ومحمد [illegible]
موروث كالدية خلفه وبهو المال موروث اجماعاً والخلف لا يخالف الاصل في الحكم والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة
ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوح حاجة الميت فاذا انقلب مالاً بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من
التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي
يجب به الاصل فيثبت الاصالة حقاً خاصاً للميت لورثته خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي
يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وذكرها اما ان يكون من
المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي يكون من
المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف
ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذراً ولا شبهة
وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذراً فالاول جهل الكافر بالله تعالى وصفاته وصفات
كماله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكاراً باللسان واباء
بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر من يعرف الحق وانما ينكره جحوداً واستكباراً قال الله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً ومثل هذا لا يكون جهلاً قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته
ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعناداً قال الله تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية وصفة الجهل منهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول قوله وكونها
اي كون المذكور اي هبة الخمر والوصية بها والتصديق بها واخذ العشر منها وكذا الخنزير قوله فيتجزى في ذمة
اي فالذمي فالحكم الذي وطريق نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب النفقة تفريع
على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفاً على قوله فيتجزى في ذمته بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ
اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على
الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه تمام ايراد الدليل
على ثبوت الاحصان متضمناً الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع ذلك لتغيير اسلوب كلام
فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جواباً عما قال الشافعي رحمه الله ان ديانتهم لا تعتبر دافعاً لتوجه الخطاب لانه بحجة
الجهل لا يصلح عذراً لكنه لم يلزم المطابقة والفساد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا
شارعهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحارم والاحد على قاذفه

فاجاب

فاجاب بان تقويم المال واحصان النفس ايضاً من باب العصمة وهو التحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات
ذلك قوله والكلام في الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا قوله فانه ديانة الطاري بخلاف
ما يكون مختصاً به مخالفاً للاسلام لا يكون صحيحاً بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق
قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعاً فيما بينهم متفق عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء
كان حقاً او باطلاً خارج كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلاً غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم
لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم
لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة
والقتل بغير حق فانه لا يكون ديانة اصلاً فالحاصل ان المراد بالديانة الواقعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على
شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل
جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سبباً للميراث في دينه فلا يثبت سبباً للميراث باعتقادهم وديانتهم
لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع قوله ولا كذلك ارث في نكاحها اشارة الى الجواب
عن القياس في مجوسي طلق بنته التي هي زوجته وتقريره ان ارث في المناكحة يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد
بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواصل بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية
بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواصل البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها
لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع
الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وعنايا يعني ان المال ونحوه
اسرع الى عقل وان كثر ولحاجة داعية لاعطاء الحبوة الى الغنية قوله لجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات
على الذات وكونه تعالى مرئياً في الجنة بالابصار وكونه خالقاً للشرور والقبايح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو
عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب
والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متاول بالقرآن اي يصرفه عن ظواهره الدالة على بعض
معتقداته ويكابر على وفق معتقده لا انه يتبرى ويحتج وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن
اي متمسك به صارف اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع
حتى في حجية القرآن ونبوة محمد عم قوله والجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام متاولاً بتاويل فاسد وشبهة
طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حساً وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يوخذ بضمان
ما اتلفوا من الاموال والانفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يعمل بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم

لا يلتزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت عنهم حتى عمت حسيا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن لهم منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان
ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض
وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانه انما يجب بطريق الدفع فعلى هذا ويحرم
الميراث بقتل اي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان
جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه
العادل لانه قتل حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولانها منقطعة عنه بمكان المنعة
فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة والانقطاع ولاية
الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا كما اذا قال الوارث
كنت على الحق وانا الان على الحق وان قال انا على الباطل لم يرثه اتفاقا ولما كان الدار واحدا في نفي ان يملك المال بطريق الاستيلاء
يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل
وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام
لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط
العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة
ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار من وجه اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا
لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل
لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يثبت استنادا
لا ابتداء وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية
اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس
وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة
بالمشهورة لان مخالفة المتواترة يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون
كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف لو كان
لا محالة فلا بد في هذا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون
متواترة غير قطعية الدلالة مثل فتوى الشافعي بحل متروك التسمية عمدا عنده متمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم
حلال وان لم يذكر اسم الله عليه ولان المؤمن ذاكر ابقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن

ومنها

ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين متمسكا بما روي ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع
قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون
قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر اسم غير الله لقوله تع
وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا
لحصر البينة الناظر الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر في البينة فهي شهادة
الواحد مع اليمين وفي مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
في مسألة القسامة وهو ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من اهل المحلة ولوث
اي علامة تغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في
صورة الخطا واما في صورة العمد فعن قوله الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد
متمسكا بقوله عم لاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر
الحديث فظهر ان كلام المص ره في تزييف القول ليس على ما ينبغي وانه لا وجه لتخصيص القصاص وفي مخالفة
الاجماع القول بجواز بيع ام الولد متمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله عم وبان المالية تعتبر وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيعها
قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه لكن حمل الطهارة ورد مثلين اولهما
مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاول لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون
الاجتهاد صحيحا ولم تقض الظهر بناء اي بناء عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى
وان الصلوات المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع وان عفى
احد الوليين واقتص الاخر جهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا
جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما القود
بالتفرد حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا
بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم التصرف
في حق الغير فيكون محل اشتباه فيصير شبهة في درء الحد ان هذه الكفارة تنفي كون الصوم تندرئ بالشبهة
لترجح جانب العقوبة فيها فهذا اذا احتجم فظنها فافتاه بفساد الصوم تحصل له بذلك الظن او بلغه الحديث اعني قوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه الله تجب الكفارة وان كان

ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول الغيبة والصوم بالحجامة
وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع مطلب ومن زنى بجارية امراته او والده
بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او وصل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان
ملك الاصل ملك الجزء وحلال له فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهو ان يظن ما ليس بدليل دليلا فيظن
الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى
شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه
يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية
الاخ او الاخت فليس محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد مطلب واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى
لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله
فانه الشريعة وما كان ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من
مات قبل التحول من اخواننا مطلب وقضية تحريم الخمر لان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم
علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كيسان
لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر
وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت والبكر اي وكجهل البكر بالنكاح فيما
اذا زوجها الولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا
حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر
ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك
لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا
اورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا مطلب لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتزويج العم ان
جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها
بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرايع لاسيما المسائل الخفية مطلب
حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير ودفع
ترك النظر من المولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ

المعتقة

المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك ولا يفتقر الى القضاء لتحققه ولكن
ان المراة يبطل حق الاخر كالمرفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لا استيفاء حق مشترك فلذا جعلنا
الدفع في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا مطلب ومنها
اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل
معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب
الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فينصرف فيه ويحيله
الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة
عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب
اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله للاستمراء
الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام
وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية مطلب حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي
عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه مطلب فهذا خطاب متعلق بحالة
السكر ليس المراد ان قوله وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد
لما تعلق به خطاب المنع ويحتمل ذلك انه كما في مثل صل وانت صاح اولا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي
بل للمامور والمنهي يعني اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو
الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد حال عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا الطلب حتى يلزم
عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في الصحو بان لا تقربوا الصلوة
حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين في حال السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر في الشراب
المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه
جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق
والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب
مكرها او طائعا وذلك لان منع الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لا يفوت الا قدرة فهم
الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا وبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا
كان بافة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا ورفع الحرج مطلب واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان

[illegible]

وكون الاصل هو الاعتقاد دلو تكلم بكلمة الكفر لا يريد الاعتقاد ولا يرتفع الا بالقصد الى شيء او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم
في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره فيصح اسلامه ولا يثبت ارتداده ولا يصح لان السكر دليل
الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الشرع على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل
الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار
بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاينة فلا اثر لدليل الرجوع
لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره
بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشرب المحرم والمثلث والسكر منها قد يكون
بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط
الاقرار حالة الصحو وزاد ابو حنيفة رحمه الله في اعتباره في وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين
الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو قصر في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير
وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزم الحد بالاقرار بما يوجب
الحد ومنها الهزل فسره فخر الاسلام رحمه الله باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من
ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرف الشرعي للاحكام
واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية والنوعي كوضعها لمعانيها المجازية
وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان
التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف لم يرد الوضع المخصوص ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي
باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها وتلزم معانيها
بحسب الشرع ولا يشترط فيه الا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان
يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من
اتصاله بالعقد ولا اختيار المباشرة والرضا بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد قولا باختياره
ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه
فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله
لا يرضى لعباده الكفر وهو اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث
حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ

اولا

اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض
عن المواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء فذلك ربع اما ان يدعي احدهما
الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مذكورة
في الكتاب وبعضها متروك لتبادر الذهن اليه لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع عن
الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا فان نقضه احد العاقدين
الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على
اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة
الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حيث يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما
قال في الثلثة ودون الثلثة اعتبار الليالي عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم
المعارض لانه انما يشرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد
في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بالبناء
على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليها صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل
في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر
يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المعارض لان احدهما يدعي عدم الرضا
رضي الله عنه فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة
رحمه الله بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة
بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق
والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اعني عدم الحضور واما على تقدير اعتبار دعوى المتعاقدين على ما يشير به
كلام فخر الاسلام رحمه الله فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما
واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه فصير تسعة وعلى
كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلافه في الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فتصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين

حيلة فرضت التسوية في الثمانية والاضافة الى ان يشكل ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية
بتحقيق المواضعة السابقة بل الشأن ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف
في الاعراض والبناء بان يعترف كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر [illegible] والفرق له
بين البناء هنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبين … فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة
ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت
الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد
ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها وههنا وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد
العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد
كما هو الالف في صورة البيع بالالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا لو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل
لان المتعاقدين قصدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو
اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم
الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا
للاصل فينتفي الاول وبهذا التقرير يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره
في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح [illegible] والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن
بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء اتفقا على المواضعة
او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رحمه الله فيجري على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا
للعقد بما سمياه من البدل ضرورة انه لا رجحان اي تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق
بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان 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 غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود
في الالفين [illegible] واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما
ان يحتمل النقض اولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله
اي النقض يعني انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فعلى ثلاثة اقسام لانه اما ان لا يكون فيه مال اصلا بان يثبت بدون شرط وذكر اوله
والا واما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا [illegible] وكل صحيح … على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اعتبارا

الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة وأما
المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يجب حكمه ضرورة عدم التراخي والرد
في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف فانه اذا قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق
المضاف ليس بعلة بل سبب محض والاولى الاستدلال بوقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار [illegible] وفي قدر البدل يعني اذا وقعت
المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فاللازم
هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الالف المتواضع عليها فقط كما في البيع واما
ابو حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس
ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع
ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف
البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
[illegible] وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكرا في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم
وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت
المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع
عليه قد يثبت في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن
والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رحمه الله
في رواية محمد رحمه الله هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير الهزل مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في
البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل
ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل [illegible] وهذا اي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا اي يثبت
بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الف مع المواضعة على ان المال الفان او طلقها
على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العفو عن دم العمد والصلح عن دم عمد في صورة الاتفاق
على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله
فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط
اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام

فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان اجازت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد
حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف واجب وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة
فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا
على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق فيلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ولكن لا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اصلا فان المال ههنا يجب بطريق
التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية
بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد على انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع
وقد اثر الهزل فيه قلت معنى التبعية في النكاح ليس في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل معنى انه المقصود هو الحل
والتناسل لا المال وهذا الاتباع في الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة رحمه الله توقف الطلاق على مشية
المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة
ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة طلب الشفعة
اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد
ويقول اني طلبت الشفعة او اطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق
الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وكذا بعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان
التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم
وكل من الخيار والهزل يعدم الرضا فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه
معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمل كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا
على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا
وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته والهزل
يدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا
لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان
وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر
فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون الهازل مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات

بتبدل

تبدل الاعتقاد وبدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد
والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله ويرجح جانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد قوله
ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون
سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة
القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين
المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء
من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير باصله مشروع التبذير هو تفريق
المال على وجه الاسراف اي التجاوز عن الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال قوله واجمعوا على منع ماله اذا بلغ
الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالكم
الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال
ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح
منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيه صلاحا في العقل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم ثم قال ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد هو ان يبلغ سن الجدود فانه لا ينفك
عن الرشد الا نادرا اقامة للرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال
بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يؤنس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم
يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه
وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز العفو عن السيئات في
الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان
المسلم حال السفه يستحق النظر والحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لبطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للمولى في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث
انه انما صح عبارات النافع وجوز تصرفاته لكيلا يكون سببا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر
فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير عرضة لديون الناس وعظنة (?)
لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وباله وعلى بيت مالهم عياله كما صرح به المصنف رحمه الله فانه وان
كان هذا اسرافه واحتياله في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لم يملك فلسا قد اشترى جارية بالف دينار

وقوله دخل في سوق النخاسين لغلظ في زانت والمطاولة المماسات والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والنظر بوان عشر
امام الرجل وبغار طرو واطرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعسون شعرات طوال تحت حنك
البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اي فنون الجدل والنزويرات العلوم التي من جملتها الفقه الذي
به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله شنوعسونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان هنا مظنة الاعتراض
بانه لو وجب الحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جاد عند ابي يوسف رحمه الله كما في احداث الطاحونة
للاجرة ونصب المنوال الاستخراج الابريسم من العلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه
ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري
المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا
فيه بل عدم عمل بموجبه مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق
والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن
اهله في محله فلا يمنع واما عسكاته فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له
لكن قصر في حقوق الشرع مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب
كالعفو عن القصاص فلا بد من دليل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين غير قطع لاصد فيجب الحجر بخلاف العفو عن
القصاص فانه في القصاص حيث اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهايم بخلاف
منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نسلم ان كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال
عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو
منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضها الى الاولياء دون الامام لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس
في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظرا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فانه منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة
والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العاقلية والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر
انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهايم وفي ترك الحجر دفع الضرر الادنى بالاعلى
اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ثم اذا كان الحجر في حجر السفيه عندهما لما كان بطريق
النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يجعل في كل صورة لمن يكون الالحاق به انظر له والنظر له في الاستيلاد
يجعل كالمصلح حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي
لزوم الثمن او القيمة في ماله المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب
ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء ولهذا سعاية

الكلام في قيمته للبايع وهذا الحجر نوع الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته
كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف في زوال قابلية المال للصرف الى المديون او منع المديون
عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رحمه الله بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة
الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رحمه الله يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد
بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احدهما من القضاء والثاني اي الحجر للمديون
حق للغرماء يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم
ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الديون يكون بان يبيع القاضي امواله
عروضا كانت او عقارا عارفا ان معاذا قد ركبته الديون فباع رسول الله عم ماله وقسم ثمنه بين
الغرماء بالحصص ولان بيع ماله للقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فيتولاه القاضي
مثا به كما اذا اسلم عند الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص
قال في مواضع حجر منها التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر جنسه على ما سبق
في باب الهزل الا انه لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا ففي هذا الاعتبار هو اخص فان قيل المعرف
التلجية ان يلجئ الى ان ياتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الحجر الذي دار له اجعلك طرا
لا تمكن من جانب ملكي في زمن فلان الى كذا وفسر معناه انا ملجأ
مضطر الى ما اباشره من البيع منكم وليست بيعا في حقيقته على ان لا يعتبر لقرينة الاعمال الحمراء انه
في المال الذي يكفي في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه من كل احد ومنها السفر
وهو نوع مديد فان قلت الخروج مما لا يثبت قلت المراد انه خروج عن عمرانات الوطن مع قصد
مسير مثل ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وهو واختلف في الصلاة التي يحصل فيها
الى اصل بالسفر في الصلاة فصار اثنا فيه هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط
الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء والدليل على ذلك باربعة اوجه الاول ما روى عن عائشة رضي
وفي رواية ان النبي عم يصلي ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما جاء الى السماء امر بالصلوات
الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول النبي لما يبين يحتمل عن ذلك في الثاني انه
الله فهو سوء ما يحله في فعله ولا يلام تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخريين
ما ظهر للمسافر فلا والخصم يقول ان الركعتين انما يكون فرضا اذا نوى الاتمام وعن الاخير انه لا يلام
تاركها الثاني ان النبي عم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته

والصلاة فيها لا تحتمل التمليك اسقاطا لا غير الرابع ان التخيير انما يشرع فيما يكون للعبد يسر كخصال الكفارة
وصوم رمضان وههنا لا يتيسر الا كمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة وقد
وقال ان السفر بالاختيار ربما فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع
فيه ثم ان يفسخه بلا نفي الصبح لا يجوز الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما
لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا
مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ فيلزمه
ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام فيلزمه معناه حكم
للمسافر والنفي في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون ثابتا في اول النهار
اولا فان كان ثابتا فان ترك الصوم فذاك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار
وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن ثابتا بل انما طرأ في اثناء النهار
فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر على الافطار
او بالعكس ففي الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن
لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة
وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم
مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان
متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة ... على ان
المعصية منفصلة لما يستدل ان حق على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص
المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ ولا عاد الخارج على الامام وظالم على
المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص
بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو الابق
والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه
كالاباق والآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا بدون المعصية كما اذا خرج غازيا فاستعمل
الغير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة

في الارض

في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة
اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة وفيه فائدة النهي
لصفة القربة المنبئة على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت لمجرد الاباحة فالنهي
يجتمع منفصلا اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا
بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس
الاضطرار بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل
في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيق
الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان العاد مكرر للتأكيد او غير طالب
للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود
او غير باغ على مضطر آخر ولا عاد في سد الجوع ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان
يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز
المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة
وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت
جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف
في حق ما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لا ثمن بل بدل المحل
ووجبت على الفعل دون المحل ولذا وجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله
في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية
جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعدد بتعدد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام رحمه الله
ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صالحا سببا للتخفيف بالعقل في ما هو صلة لا في بدل ما لا وهو اذ لا
يقال ان الخطأ من جنس تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باجل الفعل مباح وبترك التثبت
محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا
اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو
بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا من
اليقظة والرشد جواب عن ... بان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق يوجب

ان يصير طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام العقل وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة
الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالعقل وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام
مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهليته مع احتمال العقل
في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى
الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا
في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا
ظاهر لكن في قوله لا مقام التيقظ تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام التيقظ فان انتفاء
تيقظ النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اقامته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العلم عن قصد وهو الامر الباطن
الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة التيقظ ولكنه عبر بالتيقظ عن القصد واحتمال العقل لما بينهما من الملابسة
والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفائه وطوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا
عدم الرضا في المكره مص كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق
فانه يبتني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبل
المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطا فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه
باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة مص واما الذي
من غيره ان القسم الثاني العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل
ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره
لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده
وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل
الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل
خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او
العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ
ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره
عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم
بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح فكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انما يجوز له الفعل لكن لو صبر

282

حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم
فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره يتنوع مباح كالقتل والزنا وفرض
كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص كاجراء كلمة
كشرب واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة الكفر والافطار
الكفر والافطار للفرق بينهما فان الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر
فانها لا تسقط فان الاكراه بحال مص ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون
عند الحامل او افق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به مص واصل الشافعي
ان الفاعل عند الشافعي رحمه الله في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه
بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه للحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لانا امرنا
ان نتركهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعيا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل
فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه
يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق
والعصمة تقتضي الدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان
امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار
وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على القتل او الزنا لا يقطع الحكم
عن الفاعل حتى يجب القصاص على الفاعل والحد على الزاني مكرها مص وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء
يعني لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد المدة كامرأة العنين
بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق مص والاكراه بالقتل
والحبس عذر اي عند الشافعي رحمه الله سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة
الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه بها فيفضل القتل والضرب
المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا ذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك مص واصل ابي حنيفة رحمه الله ان الاصل المؤثر عند
ابي حنيفة رحمه الله ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل صحيح فان كان ملجئا فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال
او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق ونحوه كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع
والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل كالاكراه المحرم
على قتل الصيد وان لم يلزم نسبته الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون بالتخويف بالقتل

دون الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد
اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه الايجاد الفعل الملجأ بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف
صار كأنه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك لانه لا يمكن
ان سياق الاقوال لا تحتمل كون الفاعل آلة الفاعل فيها لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول
كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر
الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فهو كان في وسعه تحصيل ذلك
الحكم بنفسه يجعل غيره آلة ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده
فاذا وكل غيره يجعل فاعلا فيه بلا واعتبر آلة له ولكن لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير
فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له فلان يتبدل بالاكراه وهو يفسد الاختيار اي يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار
الشرط في منع نفاذ التصرف لان لكمال النفاذ ولصحته اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا في كل من الهزل وخيار الشرط
قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد
والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول احرى والنفاذ
فيه اظهر واعترض المحقق بان هنا امورا اربعة اختيار السبب والحكم والرضى بهما في الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة دون
اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما في كل من الهزل والاكراه يوجد
انتفاء ثلاث من هذه الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف
لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه
والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو
المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة
الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانها اذا انفسخ ينتقض ولا يحتمل تخلف الحكم وان اتصل الاكراه بقبول المال بان اكره امرأة او عبد
على الخلع والعتق على الف درهم فقبلت ذلك بلا مال وقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول
وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضى ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها
المال لبطلان التزامها وانما يشترط اتصال الاكراه بقبول المال لان يتحقق بان يكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على
مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يعدم اهليته ثم يلزمها المال لانها التزمته المال باداء ما يسلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول
المال فيصح التطليق ويتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضى بها في التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال

وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزم المال في غير توقف على الرضا ووجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد يحقق في الهزل الرضى بالسبب دون الحكم
فيقع التزام المال موقوفا على تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجوب الرضا بالسبب
بالحكم فتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا واما في جانبها لان الخلع من جانب
الزوج يمين فلا يعتد خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضا
بالسبب وتحقيقه ان ما يدخل في الحكم دون السبب يصح ان يجعل في جانب الطلاق تبعا لان يؤثر في الخلع بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق
ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع يجب بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له
من صحة الايجاب بثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم
وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحينئذ لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع لا يخرج عن
المتبوع ابدا وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضى فيجوز فاسدا اما الانعقاد فلصدوره من اهله
في محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح لزوال المفسد
المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتفي في
فينتفي النفاذ والنظر الى حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى رأي الحاكم وكذا في مثل التصرفات التي ينفسخ الاقارير كلها
٥ ذكر انها وغيرها فانها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان
جانب الصدق الى وجوب المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل
الاكراه ينافي رضا ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به
المعارضة انما ينتفي المدلول لو الدليل ففيه ما فيه قلنا انه لا بد من رجحان لجانب الصدق في الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك والا
منها لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يصلح الحامل آلة فيما
المتعلق بهما فحيث انهما الاكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل ولما يتعلق بذلك
وحيث انه لا يحتمل اذا اكره على الكلام على الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكره عليه كان الحد على
الزاني لكن لو دخلت الشبهة بذلك ينبغي ان يكون الضمان في الحامل ان المكره واليها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فضمان لانه فما ان يلزم
من جعله آلة تبدل محل الجناية اولا فالثاني الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
عاد على موضوعه بالنقض لان تبدل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم
بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ورضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل متحقق في محل متعين فاذا اخل
غيره كان نطقا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالا لان تبدل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم
فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فعلى هذا يقتصر على الفاعل لا الحامل لانه آلة في الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل

دون الخطأ

لزم الجناية على الاحرام لحامل الاحرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه ولا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط
اذ الكفارة تجب بالصورة المذكورة على الحامل لا على الفاعل لان ما قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مختص على الفاعل
واما الكفارة الواجبة على الحامل فانها مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليها والاشارة اليه ونحوه لكن انه من جنس الكفارات
هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالقتل الذي هو
بالبيع يتجاوز الفاعل في حق ما وجبت من الجزاء والثاني وهو ما يكون بتبديل محل الجناية هو مثل ما لتبدل ذات الفعل كما اذا اكره الغير
على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم
جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل فيهما للعقد جاز ان يكون المشتري
يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المسائل المذكورة لا يحتمل كون الفاعل آلة او
لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في الفعل من حيث انه جناية ولان التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يتصور الجناية على احرام الغير ولا على
تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل الاكراه والجواب
ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا يخفى ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة
بمنزلة السيف للظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل [illegible] والاعتاق وان كان لا يحتمل
يعني ان في التصرفات مما ينفصل عن منشئ يمكن نسبته الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الاقوال كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من
حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمالية ينسب الى
الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب على الحامل قيمة العبد موسرا او معسرا ويكون الولاء للفاعل لان الاعتاق
وهو مختص على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء للغير في وجب عليه الضمان كما في الرجوع هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة التبديل
المحل للجناية كالاتلاف للمال والنفس وحكمه ان ينتقل الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا عن الفاعل الى الفاعل فوجب القصاص الذي هو موجب الجناية في ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة تجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل العبد
عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتل لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله لثبوت شبهة لان القصاص
انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله القصاص على الحامل فقط
لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحياة بمقتضى الطبع فيصير بمنزلة الآلة لاختيارها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل
واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره [illegible] لا يتصور الجناية على دين الغير الظلم
بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية [illegible] يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعل
الآلة لزم نسبة الاثم [illegible] الفاعل [illegible] واما الفاعل [illegible]
على نفسه [illegible] هذا الكلام التصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة

الآلة

الآلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل لا يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المجبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل
[illegible] والحاصل انواع ما مر كان حكم الافعال المكره عليها وانها متى تتعلق والآن نشرع في هذا بيان ان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال
التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني اما ان
يحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط اولا فالكل هذه الاقسام
حكم حينئذ الثلث [illegible] والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لان القاتل الزاني حقيقة واما المراة ممكنة من الزنا فزناها تسليمها يحتمل الرخصة
فقتل المسلم ان حرمة نفسه فوق حرمة نفسه اذ في فوات النفس فوات البدن عن عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس
حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يجز ذلك للفاعل ولو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل لان
طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما
هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك [illegible] والزنا فلان
فيه اثار ما لا نسب له بمنزلة الميت واما في حرمته انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد
والولد وهو ان كون المراة متزوجة وان كان ينسب الى الزوج ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي فيلزم هذا المحذور
فيهلك الولد [illegible] والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة يحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
بمعنى انه لا يثبت الحرمة حينئذ بل تبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان
اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة
ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة فان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كما في المبسوط واما الاكراه الغير
الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد [illegible] وحرمة لا يسقط هذا
هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا يحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعلها مع بقاء
الحرمة وهي اما في حقوق الله او في حقوق العباد ومع ان الحرام قد يكون ترك شيء من حقوق الله غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل
له كالصلوة وقد يكون ترك شيء من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على
حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله غير محتمل للسقوط اصلا وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة
مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة او الاصطلاح متعلق بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب
بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك
الصلوة حق هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط اصلا لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم
والحج ونحو ذلك من العبادات [illegible] وزنا المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة على الزنا فمكنتها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي
في حقوق الله غير المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله غير محتمل للمراة من فعل الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة

قوله ان يوجد ما يسلك [illegible] او لم يعلم تصورها بوجه يصحح الطلب وان توجه الى المتصور بكل واحد منها بخصوصه تعذر طلبه او تعسر [illegible] ولا يشتغل بغيره اما على الاول فلانه
لا يتوجه [illegible] الطلب الى [illegible] باقي الوقت ربما لا [illegible] وان حصر [illegible] لم يتعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى
طلبها [illegible] قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز المطلوب [illegible] ان يؤدي الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع الوقت فيما لا يعنيه فقوله لئلا يفوت
المقصود والاشتغال بغيره اشارة الى رد الاحتمالين الاخرين [illegible] الاول [illegible] لا يعني بها لفوات المقصود والاشتغال بغيره لان [illegible]
لم يتصور شيئا بخصوصه سوى [illegible] فلم يتصف شيء بمغايرة المطلوب [illegible] مطلوبا بحقيقته [illegible] واعلم ان المشهور
ان الطلب فعل اختياري لا يتاتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه [illegible] شرح المختصر وهذا مستلزم [illegible] ان الماشي يحتاج الى تصور
عند كل خطوة موضع رفع قدمه ووضعه والمسافة الواقعة بينهما [illegible] وسرعة حركة رجله [illegible] واللازم [illegible] والكلام في الجواز [illegible] الوقوع
ثم ان العلم اذا كان كثرة لا بجهة وحدة فعند معرفتها بتلك الجهة [illegible] لا شك ان المطلوب كل واحد منها [illegible] مع انه لم يتصور كل واحد بوجه يخصوص به يمتاز عما عداه بل ربما
لم يتصور واحدا منها كذلك بل بوجه شامل فقولهم الطلب لا يتاتى الا باعتبار المطلوب عما عداه على الاطلاق محل بحث

قوله وكل علم [illegible] المذكور [illegible]

[illegible] وكل علم هو كثرة [illegible] مذهب الاخفش وهو جواز زيادة الفاء في الخبر مطلقا وان [illegible] عند حذف الصفة اي كل علم
[illegible] فيكون المبتدا نكرة موصوفة بفعل [illegible] دخول الفاء في خبره وحذف الصفة بالقرينة [illegible] اي كل [illegible] ان اهل [illegible] كلام على ان المعرف
وتحقيق الموضوع في المقدمة [illegible] بجهة وحدة العلم منحصرة في المعرف والموضوع [illegible] بكونه الغاية [illegible] الاعراض الذاتية ولا [illegible] الكثرة
معرفتها بجهة الوحدة [illegible] العلم معرفة [illegible] وحدته مطلقا ولو كانت [illegible] المعرف والموضوع [illegible] الوحدة في حق الطالب
الوحدة [illegible] الغاية [illegible] حق الطالب لتلك الفائدة [illegible] الشروع على بصيرة

قوله [illegible] يمتاز [illegible] العلوم [illegible]

[illegible] امتيازه مع قطع النظر عن الطالب [illegible] جعل هذا مقابلا للامتياز عند الطالب [illegible] موضوعه [illegible] يمتاز في نفسه عن سائر العلوم وانه بالموضوع
لا يتميز عند الطالب بل مراده [illegible] نفسه [illegible] المعرف [illegible] عند الطالب [illegible] الامتياز بالمعرف والموضوع [illegible] الامتياز
بالغاية لانه لم يذكر في الكتاب صريحا لان الامتياز بها اقوى اما بالمعرف فقط واما بالموضوع فلانه [illegible] للامتياز في نفسه وعند الطالب

قوله [illegible]

[illegible] المذكور [illegible] العلم كثرة [illegible] بالمعرف والموضوع [illegible] مع ان المعرف [illegible] الموضوع [illegible] لان اقوى طرق الامتياز هو
المعرف [illegible] الامتياز به انما هو [illegible] والامتياز بالموضوع انما هو [illegible] موضوع والتصور مقدم على التصديق [illegible]

قوله [illegible] السؤال [illegible] الاظهر في هذا [illegible] انه لا يذكر هذا الكلام [illegible] في هذا [illegible]
[illegible] واعترض بان المعرف المقدم في المقدمة [illegible] اصول [illegible] اصول الفقه باعتبار
واجيب بان ذلك لا يتم بدون هذا [illegible] ما يشتاق اليه [illegible]

قوله واصول الفقه علم [illegible] هو علم [illegible] اصول الفقه كلي [illegible] وتحقيق [illegible] المسائل [illegible]
[illegible] اللفظ بهذه الملاحظة [illegible] بازاء جميع الخصوصيات [illegible] علم شخصي لان الاعلام [illegible]
[illegible] القواعد [illegible] شخصا حقيقيا [illegible] والشخص [illegible] اعتبر [illegible]
[illegible] القواعد [illegible] ليس كذلك [illegible] الموضوع [illegible] بعيد

٢١٥

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Yeni Cami
Yeni Kayıt:
Eski Kayıt No.: 311
Tasnif No.: 297.4

قوله وانما هو مثال الدليل يؤول مراده وهو ترتب الحكم على دليله بان يقال مراده ان الابتناء مثل الابتناء الحسي والابتناء العقلي الذي في المبني اي اصول الفقه وهو ترتب الحكم على دليله وانما اقتصر على ذكر هذين القسمين لان هذا الكلام لدفع شبهة متوهمة هي ان معنى الاصل لا يصدق على الذي في اصول الفقه لان الابتناء لا يكون الا حسيا وفي اصول الفقه لا يعقل ابتناء حسي فكلامه يفيد دفع الشبهة عن الابتناء الحسي والذي في اصول الفقه اقتصر في الجواب ايضا عليهما كانه قال الابتناء كما يشمل الابتناء الحسي يشمل الابتناء الذي في اصول الفقه فهو لزوم وهو ترتب الحكم على دليله فحمل على ظاهره اي على ما اراده من قوله وهو ترتب الحكم ان الابتناء العقلي في اصول الفقه هو ترتب الحكم ومخالفة قوله ترتب الحكم على خلاف ظاهره فتامل

كيف وانه في قوة من قبيل الاستخدام على خلاف الظاهر منه

حسن جلبي

قوله والاحكام الجزئية على القواعد الكلية قيل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يرد في الابتناء الذي هو عين ابتناء الحكم على دليله واجيب بان المراد ابتناء الحكم على القواعد من حيث انها قواعد لا من حيث انها ادلة اذ ليس ابتناء الحكم على الدليل من حيث هو دليل فتدبر وقيل في بيانه ان القواعد الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي انه لو كان كذلك لم يوضع لفظ الكبرى للدليل ومرة اخرى للقواعد الكلية وليس بشيء لان المخصوص معتبر في الوضع كما منع الدابة للفرس مع انها دابة ايضا يكون نفس الكبرى دليلا والاستلزام في غير الشكل الاول ممنوع

حسن جلبي

قوله واللقب علم يشعر بمدح او ذم اي باعتبار معناه الاصلي فانه قد يلاحظ حال العلمية تبعا ولذلك [illegible] وقد يقال العلم اما مصدر باب او ام لا الاول الكنية ثم الفرق بينه وبين الكنية على هذا التفسير بالحيثية واشعار بعض الكنى بالمدح او الذم كابي الفضل وابي جهل لا يضر [illegible] الامام [illegible] الكنية ما صدر باب او ابن او بنت وبعض والثاني اما يشعر بمدح او ذم ام لا الاول اللقب والثاني الاسم فعلى هذا تتغاير الاقسام بالذات ونقل في شرح الاوضح عن الامام [illegible] الاعلام الحجة حتى يجعل العلم المصدر باب او ام مطلقا فالاسم حيوان او صفة كابي الحسن كنية والاعرف [illegible] كابي تراب

حسن جلبي