مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القديم وبديهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم
شرع لهم الاحكام بطوله العميم ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الجسيم ليخلوا
المرديات فيجوا عذاب الجحيم ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم واشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له شهادة عز الظهير الصميم وتنفع يوم لا ينفع مال
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم والصلوة والسلام على من ايد من عنده
بالكتاب الحكيم وسدد مناهج الحق بسنه الجريم محمد واله وصحبه المجمعين على تسليم
العميم والقائمين بانوار الآراء ظلم شب كالطريم ماجاد الغمام بدسه
على الغميم ونبت القضيم زهر مهامة القصيم اما بعد فان اولى تقريح القرائح
القوارح واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوارح ما يتوسل به الى وسيلة الغفران ويتقرب
الى ذريعة الرضوان وهو الاصول الذى به يتجلى ذرى الحقايق الكلامية ومنه
يجتلى عرى الدقايق الاحكام وقد صنف فيه اعلام العظام والفضلاء الكرام
بواهم الله تعالى دار السلام كتب معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى العلة
ويسقى ذا الغلة لا سيما اصول الامام فخر الاسلام فانه فلاعة فى بيداء الاصول
لا درع هين الحصول شهلات بجلال قدره كلمة الكمله الفحول وذهدت فى تنقيص
شانه السنة الالسنة الفحول فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول وترصيف
ابواب وفصول كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة بالتيمم والاغاثة بالنطفة
عند الاستغاثة بالدم نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريب الى الافهام
واستطلاع راى رئيس فخام والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام لساغ
له العزم والاقدام وان لم يعجب الحسدة اللئام ومن يقف آثار الهزبر ينال به
طارح حمر الوحش اذ يهور اقع ثم انى مع انى بالقصور معترف ومن جور الخور
الفاربر معترف قد استهوانى الشعور بمكنونات طماير الاخبار واستهاضنى
الشعور على مخزونات سرابر الاخيار ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب
ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب فرتبت اولا عجالة انيق نظام
بلا مجة ريق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية

على عمدة

على حدة انظار المتأخرين من زوائد مفوائد اقتنصها سهام النظر الصائب في فوائد
من فرائد نظمها اليد اللطف الثاقب ثم القيتها في زوايا الهجران وسجت عليها
عناكب النسيان لما ان في زمانه غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر
الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد افضل دينهم الجور عن سبيل
السداد ومنهج الرشاد وامتد هجرهم عريق الاثم بالسنة شداد والسنة
حداد وقد سلكوا شرعات الضلال من غير ان يجدوا لحق هاديا ودليلا ام حسب
ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت
بلسان الادهام لاكوهم من الاوهام ان امسط عن وجهها الشام واظهر حاجبين
ظهرانى الانام فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد واصبت سرمدا في الاجتهاد
وسهدا في الارتياد فحثت جد الله ذي الفضل والندى وتوفيقه كالبدر من
مشرق يدا اضاءت بها سبل الفروع قويمة وامسى بها نهج الاصول مسددا
بها نال اغصان الفروع نضارة بها صار بنيان الاصول مشيدا اذا رمت
الحذاق غرة الحذاق غزت وجوها تجلت لهم عقدا ودر منضدا لئن نظروا فيها
بعقل مؤيدا ليرواكل ما فيها بنقل مؤكدا ومن جد في طلبها نال حظه ولو كان عدوا لهم
سيفا مهندا الهي كما وفقت للجمع اعطها قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا العلي لسانا
صانه الله عن اذى يقول ويدعو لي انها مجدا جزى الله في اولاه خيرا بما سعى واولاه
واخراه عيشا مرغدا ثم لما احسست فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وكنت
فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها
بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل
اجمالها مع تحقيق المرام وفك ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد بما
يتلذذ بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلألأ لاخلال السطور
كازهار على نور كان السرور عتقت من جبينه وفي انفه الشعري وفي خده
النعم وسميته مرآت الاصول في شرح مرقات الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع
به المخلصين ويجعله سببا لنجاتي يوم الدين ثم المأمول من المأمول عن الاعتساف
والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعماله

الروية والافتكار لعله يوسى من جانب الطور جذوة نار وظلمة الليلة البهيم
غرة نار وان وقع فيه عثرة وذلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف
ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطيل او يصفح عما يستوجب من اللوم والعذل
فان تدرك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الحسن لكثر
لئن ادركت في نظمه فتورا ووهنا في بيان المعاني فلا تنسب بنقص ان رقص
علم مقدار تنشيط الزمان وها انا اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك
الوهاب وهو الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحيم حامدا
ابا للملابسة والظرف حال من ضمير ابتداء وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال الاولى
او ظرفا على المراد في او الداخلي والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب
حامدا الله هذه الطريقة المتعارفة الشعار بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة
وابن حبان كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجزم وما اخرجه
النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجزم ووجه ان ابتدأ الكتاب
يعتبر في العرف مبتدأ من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث مقارنة
التبرك والتأسي بالتسمية والحمد والصلوة فلذا قيده بالاحوال علم انه اراد ابتدأ
مبتدأ لا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية
صورة لان التعارض الظاهري بين النصين بناء على حمل الابتداء على الاول
باق بعده والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والاخرى على الاضافي فتأتي
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف
لابتناء على التبعية المختلة بالتسمية لمن بهذه الله تعالى آثر الموصول للتفخيم شيد
اي احكم من التشييد وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه
اصول الدين الاصل كما سيأتي ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات
والمراد باصول الدين العقائد الكلامية وايد اي قوى فروعه اي
الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية
بالكتاب متعلق بايد المبين اي الكاشف لما يخفى على الناس من الحق

الواضح

ربيع الابرار ومصليا عطف على حامدا على مقدوم اي مسلما ومسلما
بالنظم المتين جوسته بعين الطريق والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم ابرجه لتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات
وكبعض اي المتفقين على الاستحسان الصحابة اي عند ابتدار صحبة حسنا
وكبعض حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع
بالكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لمراعاة
الاستدلال وذكر ثمرة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام
الاصولية مطلقة واحدا منها اعني القياس في ضمن الاستحسان الذي يكون قياسا
خفيا لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع لثمرة الاولى وذكر اثنين من المختلف فيها
بين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان المتفق اما منا ومنهم
فيه امران وقدم الاستحسان لثبوته عندنا وتضمنه القياس المتفق
عليه لا يقال ما ذكرته منع عليان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك
لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى آخر فخفف
ولو منه وبعد اي بعد الحمد والصلوة على النبي وآله قرينة الفاء
عن نظم او على تقدير في نظم الكلام وانما نسب باعتبار الخبر مجلة
بفتح الميم والجيم وتشديد اللام محفظة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل
الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وكل شيء اول و
اصله من غرار العقول والنقول الذر جمع ذرة والعقول القياس
المنقول ما في الادلة كما مر والمراد بالدرر ضبط المسائل المتعلقة بالنوعين
بهذه العبارات المدخولة المنقحة والدخل العيب فائدة اي
ثمرته بالاشارة الى التفاوت والاسرار المنقولة بالاشارة ضد اولى
العبارة تقويم اي تقدم ومعدل يدان برهان الاعداء في صدر تقويم
ابهاء ذكره في الاصول لا متصل مقابل لفصول المراد بالفصول نظم الاصول
المختلفة في مسائله المستقصى اسائل الفقه من تهذيب الشكوك وهو
كتاب الكتاب سيدنا في تحقيق البرهين والاثار وتحقيق الفوائد مسائل

الواضع الايجاز ومصلياً عطف على حامداً على مقوم اى مسدد سبق
اليقين بظلم الشبين جمع شبهة بمعنى الطريق والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم لما ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات
والجهبذ اى المتحقق على استحسان اصحابه اى عدايثار صحبته حسناً
اجهبذ حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع
والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة
الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحاً لانها مثبتة للاحكام
واصول مطلقة وواحداً منها اعنى القياس فى ظمن الاستحسان الذى هو قياس
خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاولى وذكر اثنين من المختلف فيها
بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النفى ايضاً منا ومنهم
فلابد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق
عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك
لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر محقق
فى موضعه وبعد اى بعد الحمدلة والصلوة على النبى وآله فهذه الفاظ اما
على توهم او على تقدير هى فى نظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر مجلة
بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل
الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وكل شئ اول و
اكرمه ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول القياس
والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين
خاليتهم العبارات المدخولة اى المعيبة والدخل العيب خالية اى
متزينة بالاشارات الى الدقايق والاسرار المقبولة بالاستناد عند اولى
الابصار تقويم اى مقوم ومعدل ليزان برهان الاصل نافع صفة تقويم
ولهذا ذكره فى الاصول الى متصل حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول
وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوايب الشكوك والاوهام
فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البرهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل

نظمها اي مجلة بتهذيبه اي بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا مع الاحكام
اي مع كونه محكما متينا مغن عن التنقيح والاختصار حتى لو اقدم احد على
التنقيح والايجاز لادى الى تعمية وانفاذ وفحواها على غاية تبيينه اي بسبب
وتوضيح المرام اي المطلب منار وهو علم في الطريق لتوضيح منهاج اي طريق
كشف الاسرار يعني ان فحواها بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة
منصوبة في طريق كشف الاسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكي
صراطه الى النيل والوصول رتبتها اي مجلة معولا اي معتمدا في تقرير الكلام
وتحقيقه عليه غاية لملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت
اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحيه اسباب الشر وسيتها مرقات
الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبتغ اسباب العلم فليصل بها
فتلك الى نيل العلم خير وسلم واسئل الله تعالى حال فاعل رتبتها كفاية من كنز
الهداية حتى يستغني في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام واسئل الله تعالى
وقاية ادحفظ لاقدام العقل والفهم عن الزلل العارض بعارضه من الوهم
حتى لا تثبت في تحقيق المرام والا يزيغ عن منهج الرشاد في البداية والهداية متعلق
بالزلل او الوقاية على الفحوا والاستقرار انه اي الله تعالى قريب تمثيل لاتحقيق
مجيب اي سميع كذا نقل عن ابن المبارك في تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادي
عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني فلا يرد السؤال المشهور وعليه
لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب ارجع
اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما
من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان والبرهان والحصول والاحكام
والمغني والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير
والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفى
والحقائق والتهذيب والنهاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية
والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة
التعسف مقدمة وتبيين وتعيين موضعه وغاية فان طالب كل معرفة

مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرف بها ليأمن من فوات ما يعنى وضياع وقته
فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يتنازع عند
الطالب وموضعه الذى يتنازع به فى نفسه عن مسائل المطالب والعوارض الذاتية
وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير عليها هنا لانه المشهور عند
الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة
فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال
اصول الفقه وهى لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة
الدينية والدنيوية فيكون للمدح لا للذم منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار
تعريف قدم ابن حاجب التقديم على وجه لزمته التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب
التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم هنا المقصود على
وجه يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور بحيث قيل علم اى
ملكة يقتدر بها على ادراك جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد
اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهم السلام وان شمل
الملكات كلها اصول قواعد او ادراكها فتدخل العلوم المذكورة وتخرج
بقوله يعرف به لان ابنا للسببية احوال الادلة والاحكام الشرعيتين اى
المنسوبتين الى شريعة محمد عليه السلام واما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة
فيها للدلالة على الاحكام لا موقوفة على الشرع لان العارف الذى هو بعض
ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع و
اما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة من حيث ان لها اى
لتلك الاحوال دخلا فى اثبات الثانية اى الاحكام بالاولى اى الادلة قوله
علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط
تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا
تخلل بينهما عدم فالمراد هنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر
فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى

نظما او مجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا بالتنقيح
او مع كونه محكما متينا مغنيا عن التنقيح والاختصار حتى لا يوجد
التنقيح والايجاز الادى الى تعميته والغاز وفواها على غاية تسهيل
وتوضيح المرام اى المطلب منار وهو علم والطريق تنوير
كشف الاسرار يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد
منصوبة فى طريق كشف الاسرار الاصول واماره مرفوعة الى
صراط الى النيل والوصول رتبتها اى جملة معنوا اى معنى
وتحقيق على عناية الملك العلام وتوفيقه العناية تخصيص
اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتخليه اسباب الشر
الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فى بيان اسباب
فتلك الى نيل العلم خير سم واستثنى الذى حال فاعل رتبتها
الهداية حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد الامام
وقاية او حفظ الاقدام العقل والفهم عن الزلل العارض
حتى لا تثبت فى تحقيق المرام والا زيغ عن منهج الرشاد فى البداية
بالزلل والوقاية على الكفوا الاستقرار الذى اى الله تعالى قريب
مجيب اى سميع كذا نقله ابن الهادى فى نفس مرفوعة وان استفهم
عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال
لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه الانابة
اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة
من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبديع والتحصيل
والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار
والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار
والحقائق والتهذيب والنهاية والعناية والكفاية والكنز والمنهاج
والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة الكلف والجموم
التصنف مقدمة فى تبيين وتعيين موضعه وغاية فان طالب

والمفرد الذي من شانه اذا اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع و
الثاني هو المراد بها اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على
الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم
ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه
والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية
والعلية والسببية والمانعية وبعضهم فسره بخطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يخلو عن الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع فادرج الخطاب
الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من التصريح فادرجه بهذا الاعتبار
ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او الملازمة الاستثنائي
المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات او جزائية لها او اوصافا وقيودا
فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية و
خاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من
الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي
نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال
المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال
المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية
وعدمها فالكبريات والملازمة والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والتفاريع
مسائل الاصول وهو العلم بكونه معرفا للاحوال وتلخيصا للمسائل الفقهية
مستندة الى ادلة معينة يحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة
والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها
على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد وسعي المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه
باصول الفقه هذا والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها

الى استنباط

انواع خطاب الوضعي

والمفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع و
الثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على
الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم
ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه
والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالكينية والشرطية
والعلية والسببية والمانعية وبعضها ثابت فيه يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيدا وهو الوضع فادرج الخطاب
الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من التصريح فادرجه بهذا الاعتبار
ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او الملازمة الاستثنائي
المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات وجزائية لها او اوصافا وقيودا
فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية و
خاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من
الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي
نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال
المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال
المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية
وعدمها فالكبريات والملازمة والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات
مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفة للاحوال والخصوصية ان المسائل الفقهية
مستندة الى ادلة معينة يحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة
والاحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها
على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصده وسمي المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه
اصول الفقه هذا والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها

انواع خطاب الوضعي

الى استنباط

الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وعدل هذه هنا
لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان العلم لا
لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى
اى هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم هنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما
ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به حتم القاعدة الكلية الصغرى سهلة الحصول
عند الكبرى لان على اعط الفقرى بالشكل الاول ليخرج ذلك اعط من القوة
الى الفعل وكثير من القواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط
لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك اعط وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع
كبرى خاصة ويدرج على سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل
القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها
وقيودها المعتبرة فى كلية القاعدة فخلاف المعهود واستعارف وكونه هذا
سببا للعدول الثانى ان مفسرى التوصل بما ذكر ناصرحوا بان المراد بالتوصل
القريب بقرينة البناء التسبيبية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل
الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما
تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها
والفقه خارج عن التعريف اللقبى فشرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار
الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته اعنى البينة عرف
كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى
لاشتهاره ان الاضافة ان كان مضافها مشتقا او فى معناه تفيد الاختصاص
باعتبار ذلك المعنى والا فتفيد مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلته المختصة دلالتها
بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه
قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى فقال معرفة ما لها وما عليها
وهذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله عليه
وكان اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى
الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما مر بعدها اعنى ما لها وما عليها

تعريف الفقه

تفسير السبب

فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة انبساط
ولا بين في ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كما لك رحمة الله عليه
سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين لا ادري جواز ان يكون ذلك لعدم
التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا ولامر آخر واراد بالنفس الناطقة
مطلقا وبما لها وما عليها احكام ما تنتفع به او تضرر دنيوية كانت او اخروية
كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها الظهور ان الفقه ليس عبارة عن
تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه
ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتضرر تصديقا
ناشيا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة
علم الرسول والمقلد وعلى ياخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة
الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان
الحق ههنا تعريف الفقه الماخوذ في اصول الفقه زيد قيد علم الكلام عملا فخرج بعملا الكلام
والتصوف اي علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اي ذلك القيد كالامام
رحمة الله تعالى عليه اراد الشمول لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقه
الاكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد
بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل
لا ثبوتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغني عن البرهان فان قيل لا يبحث في
الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر فيها واجب
فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفة الله تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده
ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله في تواجب معرفته هكذا وهذا الواجب
مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة
بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر
في جميع مسائل النبوات والنبوية والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب
الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل
الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقيل قال الشارح في تعريف الفقه

العلم

العلم كالمتعلق بالاحكام فخرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية
سواء كانت بين الاشياء الخارجية وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها
شيئ بعض الاعتقاد الراجح اما على الظن والتقليد الشرعية اي الموقوفة
على خطاب الشارع عرف بالاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف في حيث
كالحكم بارادة الله والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العملية اي المتعلقة
بكيفية العمل فرع به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها متعلق
بالعلم ذي الاحكام يعني انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله
والرسول وجبرائيل عليهم السلام وعلم المقلد وما عليه ظروف كونها من الدين
فان ليس من الفقه عندهم التفصيلية فخرج به الاصول كالعلم بوجوب الامور به
والاخلاق كالعلم عن المقتنى والنا في مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول
فقال الاصل ههنا ما يبتنى عليه الجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها
عليه ابتناء حسيا كابتنا ابتناء الاساس او عقليا كابتنا المعلول
على العلة والمدلول على الدليل وخرج ذلك قيل ما ذكرنا هو معناه اللغوي
ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب
والمختار عند المحققين عدمه اي النقل لوجوه بين الاول ان اطلاق الاصل
الاكثرية في العدول اليه لان الابتنا كما شمل المتبع العقلي فحمل على المعنى اللغوي
الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول
الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لبنيتها العلم الا دليله او ما يتوقف عليه دليله
الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون
فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واما اذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان
نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل
ثم لما فرغ عن تعريف اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه
الكلام لان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احوال التي تلحقه
لذاته لا بواسطة امر مساوي له او خارج مساوي له في الصدق او الوجود فان الصانع

العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية
سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرهما والعلم بها
تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد الشرعية اى الموقوفة
على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية
كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العملية اى المتعلقة
بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن ارادتها متعلق
بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله
والرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم العقل وما علم ضرورة كونه من الدين
فانه ليس من الفقه عندهم التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بموجب الامر به
والخلاف كالعلم عن المقتضى والثانى مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع فى بيان الاصول
فقال الاصل ههنا ما يبتنى عليه غيره المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها
عليه غيره ابتناء حسيا كابتنا ابنا على الاساس او عقليا كابتناء المعلول
على العلة والمدلول على الدليل وعلى ذلك قيل ما ذكرنا هو معناه اللغوى
ونقل فى الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب
والمختار عند المحققين عدمه اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل
ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما شمل المبتنى العقلى فيحمل على المعنى اللغوى
الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون اصول
الفقه ما يبتنى هو عليه والمعنى المبتنى العلم الادلة او ما يتوقف عليه الدليل
الثانى ان اصول الفقه اذا حمل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون
فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واما اذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان
نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل
ثم لما فرغ عن تعريف اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال وموضوعه
اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراض الذاتية اى احوال تلحقه
لذاته او لجزئه المساوى له او لخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود فان البيان

للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة
لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك
العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثاني كادراك الامور
القريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كالنمو للجسم
باستطراد المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض
غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما
مطلقا نحو الدليل اسمي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل
المؤلف يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او
مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص
يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المؤلف يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا
نحو المطلق يفيد الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد
يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا
فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح و
قال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها
بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط عنها الاحكام
واختاره المتاخرون لان تعدد الموضوع منع بعض الائمة وعند المجوزين
الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل يقدر الامكان هو الاصل كما سبق
وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة
من حيث الاثبات ولم يمكن لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه
الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام
الشرعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب
الاحكام خصه بالرد لكونه اقوى للوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك
لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع المحمولات
والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التي لها دخل
في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئ من احد اضافتي وبعضها

اي الدليل

اي الاثبات والثبوت

قوله انما يجوز اه الجواز بمعنى يمكن والامكان
امكان عام مقيد بجانب الوجود بمعنى
تعدد واجب البتة بقرينة قوله يتعدد
الموضوع البتة اه كتبه

اي الامة

عن الآخر موضوعه كلا المتضايفين وذلك لان حقيقة العلم انما هي اعتبار فيتحد
العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعين
مرجعها موضوع العلم ومحمولاتها مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في
اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى تعدده
وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك
بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة
المخصوصة بتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع
وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة بتعدد
الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المتضايفين لما غايرت الاعراض
اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع
احديهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لان ترجيح بلا مرجح وسبق من سبق الادلة في الاعتبار
يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا مرجح
واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما خذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل
وهو المبحوث عنه لما اتحد بالنسبة وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة
بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظ واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب
التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما
توجب تناسبهما اما في الاختلاف فاذا اتحدنا اتحد المسائل فيتحد العلم ضرورة
واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما
ان يتعدد بلا اشتراكها في جامع او باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي الاول
باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين واما الثاني فلان الامور
المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع
كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث
والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخييلية والمقدار المطلق
الذي هو موضوع علم الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان

ع الاحكام

الموضوع والمحمول

الى الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فيتحد
العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها ان كانت من جزئين موضوعها
مرجعها موضوع العلم ومحمولاتها مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان اعتبار في
اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبهما التام وعدم اختلافه لا بمجرد تعدده
وفي اختلافها اختلاف واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك
بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة
المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع
وان تعدد فلا يتحد العلم اي انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد
الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين غير لما غايرت الاعراض
اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع
احديهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار
يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح
واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما خرج الفصل الداخل في حقيقة المسائل
وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس كان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة
بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظ واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب
التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما
توجب تناسبهما اعني الاختلاف فاذا اتحدا اتحد المسائل فيتحد العلم ضرورة
واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما
ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي الاول
باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين واما الثاني فلان الامور
المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع
كما قال ابن سينا في الشفا ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث
والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق
الذي هو موضوع علم الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان

الاحكام

الموضوع والمحمول

الاولى

اعلم ان فعل الافعال اذا ثبت عليه اثر فهو من حيث انه في طرف الفعل ونهايته يسمى غاية ومن حيث انه نتيجة ذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة والغاية والفائدة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المترتب بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على الفعل يسمى بالنظر الى الفاعل غرضا وبالنظر الى الفعل علة غائية يعني ذلك الامر من حيث كونه مطلوبا للفاعل من الفعل يسمى غرضا ومن حيث كونه باعثا لاقدام الفاعل على الفعل يسمى علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وانما اخص من الغاية والفائدة لانه اذا ثبت الاثر اذا لم يكن سببا لاقدام يكون

على طوق المامور التخييلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل الى البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضعها وقالوا موضوعها الخط والسطح ولم يسم التعليمي تسهيلا لامر الكتاب لا واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص لنوع كالصوت الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الاودية والاغذية وكذلك لان اشتراك البدن فيها بلد في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الا انضباطا لا اتحادا الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها الاحتراز عن الخطا في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده ح عين اختلاف الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على من تامل منصفا والتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدته كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل شرعي غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزام الكمال بالغير لان فاعليته تعالى ح يكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية ليتناول بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية

وذلك

جامعة الملك سعود
مركز البحوث والدراسات العلمية

اعلم ان فعلا من الافعال اذا ترتبت عليه اثر فهو من حيث انه طرف الفعل ونهايته يسمى غاية ومن حيث ان نتيجة ذلك الفعل
وثمرته يسمى فائدة والغاية والفائدة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا
لاقدام الفاعل على الفعل يسمى بالنظر الى الفاعل غرضا وبالنظر الى الفعل علة غائية يعني ذلك الامر من حيث كونه مطلوبا
للفاعل من الفعل يسمى غرضا ومن حيث كونه باعثا لاقدام الفاعل على الفعل يسمى علة غائية فالغرض والعلة الغائية
متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وهما اخص من الغاية والفائدة لان ذلك الاثر اذا لم يكن سببا للاقدام يكون
غاية وفائدة ولا يكون غرضا وعلة
غائية ولهذا يترتب على افعاله تعالى
حكم ومصالح لا تحصى وغايات
لافعاله ومن فهم راجعة الى مخلوقاته
وليس شيء منها غرضا له لا علة غائية
لفعله وذلك لان من يفعل لغرض
فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض اولى
من عدمه عند الفاعل والا لا يكون غرضا
فيكون الفاعل حينئذ مستفيدا من فعله تلك
الاولوية مستكملا بغيره وذلك لا يتصور
في حقه تعالى فان قيل انما يلزم الاستفادة
والاستكمال اذا كانت المنفعة
راجعة الى الفاعل وان اذا كانت
راجعة الى غيره كما في افعاله تعالى
مخلوقاته فلا فالجواب انما احسانه تعالى
اليهم وعدم احسانه ما كانا متساويين
بالنسبة اليه تعالى لا يجوز ان يكون الاحسان
غرضا وان لم يكونا متساويين
بل كان الاحسان اولى بالنسبة
اليه تعالى يلزم الاستكمال احمد رومي

والمعنى ان الغرض والعلة الغائية هو
العلة يكون الفاعل علة فاعلية
لان الفاعل ما لم يتصور الغرض والفائدة
المطلوبة من الفعل لم يفعله احمد رومي

على طوق المامور التخييلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى
لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل الى البال
اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط
والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لامر الكتاب لا وامّا الثالث فلان الاشتراك
في العرض اعم مطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون
موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشترك بين في العرضية والاشتراك في
العرض الخاص لنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما
وقع البحث في الطب من احوال الادوية والاغذية وكذلك لانها لا تشترك
البدن فيها بل في الاسباب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الا انضباط الاقتضاء
الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك
تلك الالفاظ في كون البحث من احوالها والنظر فيها الاحتراز عن الخطأ في اللفظ
وامّا عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان
تعدده ح عين اختلافه الموجب للاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم
ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر
في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد
العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح
بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على من تامل منصف و
التجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين
الفائدة فقال وفائدته كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية
من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه
وامّا الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزام الكمال
بالغير لان فاعليته تعالى ح يكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا
فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة
الانسانية ليتناول بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية

وذلك

الحق من الفن هو الغاية التي هي معرفة الاحكام الربانية ولا وجه لانحصارها في مقصدين وخاتمة لان الاحوال الاستنباط وما يتعلق به ليس بمقصود من الفن وان كانت مقصودة من فن آخر وهي والفرق بين المقدمة الفن والحق في الفن ظ حيث يشمل الثاني الحق الاصل وغيره بخلاف الاول فان الحق من هذا الفن معرفة الاحكام الربانية التي تحصل في المقصدين واما احوال الاستنباط وما يتعلق به فهو من تتمة هذا الفن وليس بمقصود من هذا الفن وان كانت مقصودة في هذا الفن احمد رومي اعلم ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرايع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر واظهر من لفظ الكتاب احمد رومي اعلم ان التعامل الذي ترك به القياس وخص به الاثر وعد احد اسباب الاستحسان راجع الى الاجماع العملي المسكوت اذ الادلة الشرعية الثلثة لا غير بالاجماع مختص بالمجتهدين فلا بد ان يكون ذلك التعامل في زمن عليه السلام يرجع الى اجماعهم احمد رومي اعلم ان التعارف والتعامل بمعنى واحد يذكر احدهما في بعض الكتب والآخر في بعضها وقد عطف التعارف على التعامل بطريق التفسير في المحيط فيشمل الحق الاصل وغيره م الشرعية فيه معنى كونه متلوا تعلق الاحكام بتلاوته كحرمة قراءته للجنب ووجوبها في الصلوة وقيل معناه تلاوت جبرئيل عليه السلام وتلاوة على الائمة الرسول عليه السلام عن جبلة قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرايع اصل مطلق من كل وجه ولكل عتبة واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب. حقق رحمه الله

وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث او الامكان للعالم وبيان شرائط افادتها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولواحقها لا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية فاخر اي اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة والاحكام اخص المقصود اي في الفن او من الكتاب لا الحق من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحري عمل باحد الاربعة والعمل بالظن او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب على بالسنة او الاجماع والآثار الصحابة وكبار التابعين اشارة لحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهو اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة الركن الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلام الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكل المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان جنسهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الايجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والايجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم

المقصود من الفن هو الغاية التي هي معرفة الاحكام الربانية ولا وجه لاختصارها في مقصدين وخاتمة بيان احوال الاستنباط وما يتعلق به ليس بمقصود من الفن وان كانت مقصودة من الفن احمد رومي والفرق بين مقدمة الفن والحق في الفن ظ حيث يشمل الشارح الحق الاصلي وغيره بخلاف الاول فان الحق من هذا المعنى معرفة الاحكام الربانية التي تحصل في المقصدين واما احوال الاستنباط وما يتعلق به فهو مقدمة هذا الفن وليس بمقصود من هذا الفن وان كانت مقصودة في هذا الفن احمد رومي اعلم ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف العام على المجموع المدون من كلام الله تعالى المقروء على الرسول عليه السلام وهو في هذا المعنى اشهر واظهر من لفظ الكتاب احمد رومي

وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث او الامكان للعالم وبيان شرائط افادتها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولواحقها لا وهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية فاخص اي اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة والاحكام اخص المقصود اي في الفن او من الكتاب لا الحق من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لاختصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحري عمل باحد الاربعة والعمل بالظن او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب عمل بالسنة او الاجماع والآثار الصحابة وكبار التابعين بشرية الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهو اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة الركن الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلام الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بجنسهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الايجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والايجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم

اعلم ان المعامل الذي ترك به القياس وخص بعد الشروع احد اسباب الاستحسان راجع الى الاجماع العملي والسكوتي والادلة الشرعية اربعة لا غير بالاجماع مختص بالمجتهدين فلا بد ان يكون ذلك التعامل في زمن عليه السلام يرجع الى اجماعهم احمد رومي

اعلم ان العارف والتعامل بمعنى واحد يذكر احدهما بعض الكتب والآخر في بعضها وقد عرف التعارف على التعامل بطريق التفسير في المحيط فيشمل الحق الاصلي وغيره

فيه معنى كانه مثلا تعلق الاحكام الشرعية تلاوته كرامة قراءته للجنب ووجوبها في الصلوة وعلى معناه تلاوت جبرئيل عليه السلام التلاوة على الائمة الرسول عليه السلام حسن جلبي

قدم الكتاب لانه للجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل دليل ولكل متبع وواعقبه بالسنة لانه مؤخر حجة ثابت بالكتاب قاضي زكريا رحمه الله

لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتبة
والنقل لان المقصود تعريف لمن لم يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل بالسنة
اليهم من بين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بيّن ليس شاملاً لكل
جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما يتبين في موضعه واقتصر بعضهم
على النقل في المصاحف تواتراً لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد عليه
ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصوليين وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف
والكلمة ولا يسمى قرآناً في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس
بتام مع انه قرآن شرعاً حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه
دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الاصوليين عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلاً
شرعياً والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وبالجملة ما يشمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او
كلمتين فصاعداً ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول
والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك
من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان
بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كذا هما متان وكذا بعض الحروف عند البعض
نحو قٓ وصٓ ونٓ كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفاً مقطعة
لا قرآناً وان كانت حروفاً في الكتابة اسماء في عبارة كما صرح به صاحب
الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عدا الكلمة آية نعم
لا يعطى حكم القرآن كلمة او كلمتين فصاعداً ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر
الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقه لا الاصولي ومما يدل على صحة
ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتب
الفقهية قال في اصول ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بحجة وهو
قرآن يثبت به العلم قطعاً فان ما دون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة

وتخصيص

وانما قال في التعريف النظم ولم يقل هو اللفظ لان في النظم خصوصية زائدة على اللفظ معتبرة في القرآنية وقد افصح عنها الامام الراغب حيث قال في اول تفسيره وبالنظم المخصوص صار القرآن قرآنا دالة النظم صار الشعر شعرا والخطبة خطبة والنظم صورة واللفظ والمعنى عنصرة وباختلاف الصورة يختلف حكم الشيء ولا يعتبر كاختلاف الفرد والهلال فانها مختلف واحكامها واسمائها باختلاف صورها لا باختلاف عنصرها الذي هو الشهر والفضة احمد رومي

حيث شبه ترتيب الحروف او الكلمات في النظم بترتيب الدرر في سلك واطلق النظم الموضوع للمشبه به على المشبه ووجه اللطافة ما في الاستعارة من افادة المبالغة بادعاء ان المشبه عين المشبه به ويكون اللطافة وصفا ما دخلا ويحتمل ان يكون في الاستعارة مكنية بان يشبه الحروف او الكلمات في النفس بالدرر ويثبت لها النظم تخييلا ووجه اللطافة على هذا احتمالها للوجهين ويكون اللطافة وصفا

مقتدا الشيخ احمد رومي

وان كانت قديمة لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن احمد رومي

مثال الشيخ والشيخ اذا زنيا رجموهما البتة نكالا من الله تعالى اي على تقدير الانكار فان حكمه باق وبها نسخت تلاوته احمد رومي

وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو ارقى لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وتشبيه الفاظ القرآن بالنظم لجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرح المنار لابن ملك وجامع الاسرار

ابن ملك

بحث تعريف القرآن

وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الفرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعتبرة فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون لمعنى وانما هو على حرف واحد فمكثور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام على رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل الى غيره المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءة الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه كونه صيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي بن كعب كونه فعدة من ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب مباحث خاصة به غير مشتركة بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهي ان المنقول بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة والاحاد ليس بقرآن لانه ما يتوافر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضي بتواتر ما هو كذلك فيما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر شرط في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا قيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط التواتر في الجوهر لا في الهيئة اعلم ان القراءات السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها

اذ القرآة الشاذة يراد بها
ما فوق العشر لا ما فوق
قراءة السبعة طرس

فقيل كلها متواتر لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر
واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل
وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط
فيه التواتر لانه انما يشترط فيما لا يعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة
واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن حجب
واكثر المحققين فالشاذ اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا كون المنقول
قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد لا يعطى علما بانه
المجهول له حكم القرآن من الكفار واحد وجواز قرائته في الصلوة وعدم
جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك وان جاز العمل
بمشهوره اى بما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذة لا بالآحاد
لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او ذبيانا لكتاب فالحق به فان غير الخبر
الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل
بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى
جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان
المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز
بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة
اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي
لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل
ان لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان
كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام بعضهم
واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ما ورد
ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكونه غير المتواتر
غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى
في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور فالازم منتف اما الملازمة
فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرآنيته ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به

اثبات

اثبات القرآنية لعدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مضنة الا
انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار
قال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو
لفهم ونفوذها خفا فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر
صاحبها ماقولا في بسملة اى قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله
الواقع في اوائل السور احترازا عن البسملة الواقعة في اثناء
عن قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه لبسم الله الرحمن الرحيم
بالاتفاق حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والا
الفجر من الطرفين او طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاو
بقرآنية والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قد ما
الا ان متاخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح
انه قرآن من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السورة و
الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى
خرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحبه
ما قولا عن الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضح
الوجهين لكونه شيئا متصفا بصفات الاجسام دون
التكلف لان الشبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من
خلق الثانية وبهذا تحقق ما قال المحقق عضد الملة والدين في
فاجب الجزم لانتم الازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقر
قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند
من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى
الفوية ان يورث شكا او وهما فلم يبقى الطرف الآخر قطعا قلنا
ضعيف بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شكا
ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من
الاقاليم المشترك بين الكتاب والسنة فهي انه اى الكتاب

اثبات القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مضنة الاكفار واما
انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اذا دان بدفعه
فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد
الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به
صاحبها ماولا في بسملة اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم
الواقع في اوائل السور احترازا عن البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل
اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض الآية
بالاتفاق حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح و
افصح من الطرفين اي طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون
بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن
الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله عليه انه
آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السورة وتخصيص الجواب ان
الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث
خرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما
ماولا عن الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضح ما قدمناه الجسمية
المرجحين لكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون التسترين با
لكيفية لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة
بخلاف الثانية وبهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن
الحاجب لجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة
قوية خرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة
من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة
القوية ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعا قلنا هي قوية عند
من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا
ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر
واما المباحث المشترك بين الكتاب والسنة فهي انه اي الكتاب اسم للنظم

اي معذورا كالماول

اي بقية من العقل

في ع

المعتبر
مطلب مباحث

اثبات القرآنية لما علم كونه قرآناً ضروري وكلاهما مضنة الاكفار واما
انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد انه يدفعه
فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد
الخصم بقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به
صاحبها مأولاً في بسملة اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم
الواقع في اوائل السور احترازاً عن البسملة الواقعة في اثنا سورة النمل
عن قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض الآية
بالاتفاق حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح و
افصح من الطرفين اي طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون
بقرآنية والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن
الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الاصح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله عدم انه
آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السورة وتخصيص الجواب ان
الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث
خرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما
مأولاً عن الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه ان قد اكثر الحجة
المرجحين لكونه تعالى جسماً متصفاً بصفات الاجسام دون المتأولين با
لكلفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة
بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن
الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة
قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة
من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة
القوية ان يورث شكاً او وهماً فلا يبقى الطرف الآخر قطعاً قلنا هي قوية عند
من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئاً ثم قيل هذا
ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر
واما المباحث المشترك بين الكتاب والسنة فهي اي الكتاب اسم للنظم

واما قرآنية لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر
واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل
غير متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط
بعد كونه بعضاً من القرآن كالمد والكلمة
فلا يشترط تواترها واختاره ابن حاجب
كان النقل بالتواتر شرطاً لكونه المنقول
بطريق الشهرة او الآحاد لا يعطي علماً
جاحده وجواز قرآنيته في الصلوة وعدم
الحكم القطعي فيه ذلك وان جاز العمل
ام بطريق الشهرة من الشاذة لا بالآحاد
بياناً للكتاب فالحق به فان غير الخبر
العمل به فان قيل وجوب العمل
شتراطها ههنا وايضاً الدعوى
لا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان
على النص وهو نسخ لا يجوز
لزم لجواز وافادة الملزوم افادة
الجواز عبر به وقال مالك والشافعي
بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يحتج العمل به
حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان
عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام
قل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد
ب تواتره وقطع بكونه غير المتواتر
فتيلي من المالكية والشافعية الاخرى
وائل السور فالاول صنف اما الملازمة
نية ما كونه قرآناً ظروري والا فالقول به

اثبات

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

للجزء اعتبار المعنى ولا المعنى الجزء اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة
المنافية للسكوت والآفة لان شيئاً منها لا يلايم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم
والمعنى لان كونه عربياً مكتوباً فى المصاحف منقولاً بالتواتر ليس صفة للمجموع
وايضاً الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته
المعنى فظهر انه لم للنظم الدال على المعنى واما قول المشايخ رحمهم الله تعالى
انه لم للنظم والمعنى جميعاً فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رضى الله عنه
يجوز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده لم للمعنى خاصة فان قيل
القول بانه لم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضاً قلنا نعم الا انه مستهجن بعدم
كون المعنى ركناً اصلياً فلا يلايم غرض ابى حنيفة والمقصود توجيه كلامه
فان قيل اذا كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عينه
على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول
عليه مع كونه جامعاً كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة
اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر
النظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم
المنقول فجعل النظم مرعياً تقديراً وان لم يكن تحقيقاً او ثانياً وقوله يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود
بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على جواز
رعاية المعنى دون اللفظ له ليس لاجله قال الامام شمس الاسلام فى شرح المبسوط
ان نوح بن مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما رحمهم الله قال وهو الاصح
وله اى النظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علماءنا
اختلفوا فى النظم تقسيماً يعم نظره ويجمع ثمره اما الاول فلخصوصية المفرد والمركب
كما سياتى واما الثانى فلاختلاف الاعتبارات من اول وضع الواضع
الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الاجارى على قانون الوضع مستدعى
وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم
المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربعة اربعة اقسام بحسب احوال

تر

ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولى لا يبحث عن احوال النظم
مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام
الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة
اقسام وهذا مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع
لا ما قال الشراح انه احتراز عما لا يتعلق به معرفة الاحكام من القصص
والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض بما يجب تركه وترك التعرض
بما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيم فى القصص وغيرها
واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفى بل يجب
التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول
وانما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا فنقول ان كلا
من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا انه
فان مختص كما سيأتى التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اى اللفظ له
اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه
وسوى الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ
ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد فهو الخاص وان كان
موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام وان كان
موضوعا الى كثير بوضع كثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير غير
محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر اورده بدل المطلق لان
اطلاق المطلق ليس باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضع واضيف الحكم الى
الصيغة لان المقصود من اقسام الوضع ليس مطلق المطلق بل المطلق المشترك
الذى يرجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل
القراء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل
بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل تتكلف فيه ضرورة فى
اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد
بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فيه العام النكرة المنفية لان لها وضعا

جمع قصة

وضع اللفظ له
تقسيم الاول

نوعيًا وكون عمومها عقليًا ضروريًا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن بالانتفاء
كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدًا
ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد
معين فيدخل فيه العام السموات ونحوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار
دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى فقدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال
لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب
ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحًا وخفاء اي من جهتهما وهو
اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار
الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى
اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكامًا خاصة بها كما
سنبين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عد اثنا عشر من هذه الاقسام كلام
يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه
لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو
المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة فهو الخفي واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل
والا فان كان بيانه مرجوًا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث
حاصل باعتبار استعماله اي اللفظ فيه اي المعنى وهو اي الثالث والمراد
اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة و
الا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر افراده فهو الصريح فان استتر فهو الكناية
التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف به اي اللفظ عليه اي المعنى وهو
ايضًا اربعة لان اللفظ ان دل على معنى بالنظم فان كان مسوقًا له فهو العبارة
باعتبار ذلك والا فهو الدال بالاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه
بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في
جميع ذلك وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويستدل الاستقراء فان قيل

مرحق

من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا
لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها
ولو بالحيثيات والاعتبارات لاستمرار التقسيمات المتعددة بالاعتبارات
المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني واخرى الى
المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما وبعدها اي بعد هذه الاقسام امور لم يقل
اقسام لانها لا تصلح لاقسامية للفظ كما لا يخفى تشتمل الكل اي تعتبر في كل
واحد من اقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاول معرفة ماخذها اي معانيها
الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلانا بكذا
اي انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى
في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية
والثالث معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض والرابع
معرفة احكامها اي الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك
فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم
قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام
النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب
وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال و
لاشتراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم
لمستفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة
او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعة فيصير المبلغ مائة
واثنين وتسعين وكل واحد من الاعتبارات الاربع الاخر فيصير المبلغ
سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص بهذا الشروع في تفصيل الاقسام
فلفظ وضع خرج به الفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا لمعنى واحد
حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام
على الانفراد اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل
التثنية ومنه الفصل والطرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فيطلق
لحد على المحدود وهو اي ذلك المعنى في الاسم قيد به لان التعيين والنوعية

والجنسية لا يتأتى في النفس والحق عيني اي معين شخص لا يقبل الاشتراك
اصلاً كزيد فان معناه جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوع ان اشترك بين
الافراد المختلفة كرجل ومائة اورد مثاليه اشارة الى ان كلمة العدد من الواحد الى العشرة
او ذلك المعنى جنس ان كان شيوعه بالنسبة الى النوع كانسان فانه اكثر
شيوعاً من الرجل وهذه الاطلاقات عند اصطلاح اهل الشرع دون الكلية
وانما اختار هذا الترتيب مخالفاً للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى
وحكمه اي الخاص الثابت به انه اي الخاص من حيث هو هو موقطع
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفياً يوجب الظنية
يفيد مدلوله قطعاً اي على وجه لا يقطع الاحتمال الناشي عن الدليل
وسيأتي تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية
اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضاً يصير اللفظ مفسراً
فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه انما لاثبات الظهور
وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطلان لان الخاص مبين نفسه
فيؤدي الى اثبات الثابت او لازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهماً يحتاج
الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهماً وانما الابهام
جاء من العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص افاد
ان يفرع عليه فروعاً وان اي لافادة الخاص مدلوله قطعاً فجعل الخلع طلاقاً
لا فسخاً فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم
اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر بأي
طريق كان يفيد مدلوله قطعاً لكونه خاصاً فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي
عن الشافعي لان فيه ابطالاً لعمل الخاص فاذ اظهر كونه من هذا الباب في الاعتذار
عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر غير صحيح وانه ايضاً صح طلاق الخلع
اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق
الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما
اخذه ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء

بعد جعلها

بعد جعلها في ان لا يقيما اقر بفعل الزوج على مسبق وهو الطلاق لانها
لا افتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بياناً لنوعيه اعني المال وبدونه
فان طلقها او بعد امرها كانا بان او لا فكانه قال فان طلقها بعد
الخلع كانا اما واحد بما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع
في تعليق الفا بقول الكلام بجعل الخلع فسخاً وذكره اعتراضاً كما ذهب
زكي العلى بوجه الفا وهو التعقيب ولذا ايضاً وجب على الزوج
الصحيح بلا شبهة المهر في العقود بكسر الواو وهي التي اذنت
من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر لانه
تحلل فالف دلكا هنا اثر في بخلاف الاولى فانها صحيح
الطلاق في موجب المهر وهو الخلوة على وجه ومجرد العقد عند ثانية
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الا
لطفاً على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال
الانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال العمل الخاص وانما عدا
فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل
ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتعاقب به وهنا اي
الابتغاء ورد مطلقاً عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا
والطلق عند ثانية الاجل عند القيد الثاني ان ابطال موجب الخاص
بقيد لان كم قيد ثم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يبق
المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل
منصفاً بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال
صحيحاً مستوجباً لثبوت ما نفى او سكت عنه وللجواب عن الاول
تحلل عند المقيد عند ثانية ايضاً اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الطلق
على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني ان لم نقيد وجوب
ذكر الوجوب متحقق قبل بالعقد وانما نقيد به تقرره في الذمة
الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم ال

بعد جمعها في ان لا يقيما تقريرا فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تختص
بالافتداء الا بذلك الفصل فكان هذا بيانا لنوعيه اعني المال وبدونه ثم قال
فان طلقها اي بعد امر يقعان سواء كانا بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد طلقتين
اللتين كانتا بها او احديهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء
في تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي
ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد
الصحيح بلا تسمية المهر في المفوضة بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها
من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها لانه تزوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا
للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما
الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عليه ومجرد العقد عندنا لقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل
قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول
بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير
فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة
ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاق به وههنا اي في الاول ان
الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
والمطلق عندنا لا يجري على التقييد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم
ايضا لان كم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلتصق وجوب
المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى اخبر ان الابتغاء الصحيح
ملتصق بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لان يكون
صحيحا مستوجبا لثبوت ما نفي او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق
يجري على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد
على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني ان لم نقيد وجوب المهر بما
ذكر بل الوجوب متحقق قبل العقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير
الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن

بعد

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
النسخة الشريفة

او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقيق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو
انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا ايضا بطل تاويل القروء
جمع قرء بفتح الفاء وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض في آية
التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقد
اوردها الشافعي بالاطهار فابطل موجب خاص وهو ثلثة بالرأي وذلك لان
الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع في الطلاق محسوب عليه
فينقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينقص العدد عن الثلثة لان بعض
الطهر ليس بطهر لغة لانه لم يحتمل بين الدمين بخلاف ما لو اول بالحيض اذ
يجب عليها التربص بثلث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض
وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل
بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الادبعة جنت بتمامها
ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون
وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل انما في ثلثة تدل على تذكير
المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ
القروء فانه مذكر ثم لما فرغ عما قرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على
الاصل فقال ومحلية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا
كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات
او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو يوسف وبعضهم
الى الثاني واختاره محمد وابو حنيفة وزفر وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت
حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة
وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلان لو اثبته لزم
ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية
وانتهاء الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات الحكم لما بعدها فالزوج الثاني

يكون

يكون غاية للحرمة الثابتة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالنكاح
هو كونها من بنات آدم خالية عن الحرمات ولو سلم انها تثبت كما
الفقا وهو الحلال لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب
لا بكر زوجت حتى تستأمر اباها فاستشاره قبل رجب لفت
فيها حث وفيه نقول في اثبات حقية اللازم محلية الزوج
الحل لا يثبت بقوله تعالى حتى تنكح فيلزم ما ذكر بلا اشارة حديث
ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقني ثلاثا
الرحمن ابن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا وانه رد الى رفاعة فقال
بالعتة فقال عليه السلام اتريدين ان ترجعي الى رفاعة فقالت
لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك وهذا
اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له كما يأتي ان شاء الله
محللا لازم عند عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالنكاح
انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة بينهما و
ليس مثل الحل الثابت بالسبب الباقي فيستند الى الذوق بالضرورة
في الآية وحتى في الحديث وبالاشارة حديث الكفن وقوله
المحلل والمحلل له فانه عبارة في زمنهما واثبات ضمنه لهما لا
نفاذا واشارة الى انه مثبت الحل لان المحلل مزيل شبهته وهو
لما الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حققت حقيقة اللازم
والملزوم حتى يثبت المطلوب فقال وهدمه اي هدم الزوج الثاني
المطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد بالاشارة
الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة
من الدلالة فان قيل في يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم
فيما اذا كان الكامل ابتداء وهو هنا بل يكمل الحق ويزيده كزيادة الحرمة
وجبين بعد بين والمسلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد و
ما نحن فيه من الفائدة ولم يكن ازدياد الطلاق عن الثلث

بكون غاية للحرمة الباقية لا مثبتاً لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق و
هو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت لكنه بعد وجود
الفيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادماً لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف
لا يكلم زيداً رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب
قبل الحنث وضح نقول في اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثاني الى اثبات
الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة روي
ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقني ثلاثاً فزوجت بعبد
الرحمن ابن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تشتكيه
بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان ترجعي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام
لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في
اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقاً له كما سيأتي ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه
محللاً لا زعم غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق
انتفى عدم العود فاذا انتفى ثبت العود اذ لا واسطة بينهما وهو حدث قطعاً
ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى
في الآية وحتى في الحديث وباشارة هذا الحديث اللعن وسوقه عليه السلام لعن الله
المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خسارتهما لانه عليه السلام ما بعث
لعاناً واشارة الى انه مثبت الحل لان المحلل مزيل شبهته وهو وان كان مدلول اللفظ
لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة اللازم اراد ان يجيب عن قوله
ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال وهدمه اي هدم الزوج الثاني حكم ما دون
الطلقات الثلاث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج
الثاني هادماً للحرمة الغليظة افاد كونه هادماً للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو
معنى الدلالة فان قيل فح يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت وليس بممتنع
فيه الحل الكامل ابتداء وهو مم بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار
ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه
لا يشتبه ما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعاً اقتضى ثبوت الثلث

لكن الحل الثابت بالسبب السابق لا يثبت بالضرورة الى الزوج الثاني بالضرورة

مقتاح الاصول

قوله واشارة قال الطلاقة النسوي وغيره وفيه
العود دون الانتهاء الذي يدل عليه حتى تنكح اشارة
الى التحليل لان العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى
وهي حالة فلا يحتاج الى العود حل وعند الذوق
ثبت العود وهو الحل باشارة النص ولا يصح
فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق وتعليق
ان النبي عليه السلام علق العود بالذوق وتعليق
الحكم على المشتق دليل على علية ما اخذ منه فيثبت
الحكم بالحادث او حدوث العلة يستلزم حدوث
المعلول فظهر الفرق وذلك ان الغاية في آية
النكاح يصح العقد الصحيح للوطء كما اشار اليه
الفقهاء وان لم يقع وهو لا يثبت الحل
الحادث فاذا انتهى عدم الحل اليه لا يستند اليه
الحل وان لم يكن بينهما واسطة وهو الذوق
وهو الوطء بخلاف الغاية في الحديث وهو الذوق
فانه عدم العود اذا انتهى اليه يستند اليه
الحل الحادث ضرورة اذ ليس بسبب قريب
غيره وبهذا اسقط ما قيل ان في الآية ايضاً
اشارة الى كون محللاً لانه تعالى علق طرحت بالزوج
الثاني فاذا وجدت تنتهي الحرمة فانتهى بسبب الحل
اذ لا واسطة وهذا الحل حل حادث قطعاً ليس
مثل حل الثابت بالسبب السابق

انتفا الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلال تداخل
العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به
فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخول او كون دخول الزوج الثاني شرطا في محللية
بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط
دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث يشتهر
يزاد به على الكتاب ولو قيل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث المتدل للخصم مقنعا
بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبين الخصم لا يجتمع تنكح متعلق بجميع ما سبق
اما ان المحللية وابهام ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى
تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده
اليها فانها لا تنكح واطئة لا الوطي كما اختاره القدما اسند الاباحة حقيقة فيه
والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين
في النكاح والزوج وذلك غير ثابت لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة
شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطي اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل
كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه
سلم للتمكين المقارن بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه ويتحقق بهذا البحث
على هذا التحرير من عون الله الملك العلام القدير الحلالة ملهم الصواب واليه المرجع والمآب
قيل وبطلان عصمة المال المسروق بالطلاق فوقه جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا قال
الامام فخر الاسلام رحمه الله قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فكيف
يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم بالذي ابيتم والجواب عن ذلك ثبت
بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان لفظ الجزاء المطلق لهم لما وجب لله تعالى
على مقابلة فعل وانه ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء
واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من
قبل الشافعي ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول
بحثنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذا ثبت حكم
سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جزاء الموجب

فاذا انتفى

فاذا انتفى الظاهر بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية
هو الظن فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص
قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص و
الكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي
والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال وقيل وهذه
اي من الخاص الامر قدمه على النهي لان المطلوب بالامر وجودي والنهي عدمي والاول
اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ
بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام
وهو لفظ احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب به اي استعانة ذلك اللفظ
الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الامر ووقوع المامور به ليست بشرط عند اهل السنة
كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب به
الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك
والصادرة عندانا ثم وان هي والحاكي جزءا خرج به الصيغ المستعملة في
الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي بوضعه حال كونه مرضيا به اي ملتبسا
ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار
عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب بعلو
وجه عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس
مما هو بطريق الخضوع والتساوي فان نطق التعريف على المعرفي ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل وهذا ينسب الى سوء الادب
فقول فرعون لقومه ماذا تامرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او
اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف
قول القائل لمن دونه او نظيره استعلاء افعل وعدل عنه هنا لوجوه الاول ان ان
اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض الاصولي لانه
ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله

فاذا انتفى

قوله ولهذا اختلفوا فيه القول الاول للفاضل التفتازاني في شرح المختصر والقول الثاني له ايضا في التلويح واراد باشتقاق افعل من
فعل نوع هذا الطريق ليشمل امر الغائب وامر الجمادات ايضا والقول الثالث لابن الحاجب في ايضاح المفصل وانظر ان يقول بدل
الامر يدل على الطلب
منقح طروسي

افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني ان اريد الامر على اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عند ام امر سواء كان على سبيل الاستعلاء
اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء
او من دونه قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر من النائم والساهي
والمبلغ والحاكي وشيء منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب يخرج الصيغ المذكورة
فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها العبادة لا يخرج صيغ الندب
والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفا على تكلف الثالث
ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل
ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر
اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس الامر من لغة العرب كفعل ويفعل
لكل مبنى للمفعول من الفعلين ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى ام دون هو اي
ذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان
فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد
والتهديد واما الحديث فقوله صلى الله تعالى عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب
وغيره بصيغة متعلق بيختص اي يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها
الندب والاباحة وغيرها خاصة به اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا
على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه
واشار الى الاول بقوله للنص وهو قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك
الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله والاجماع يعني
الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالوا يستدلون بصيغة
الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها
بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني الاستفادة من موارد اللغة لاثباتها بالقياس
او الترجيح بالرأي فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك

الواجب

الواجب ويستدل على الاختصاص الثاني بقوله ولان الاصل وفي العبارة بالمقصود يعني
ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفائه به وعدم قصوره عنه
كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون باختصاصه فيه حتى لو فهم من غيره ايضا
لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا لضرورة ولا ضرورة
ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا
اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان
الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى
حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة وان كان الصيغة مجازا فيه او لا فذهب
ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل
المامور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى الايجاب والندب وورود
القسمة مشتركة والجواب عن الاول انه انما يتم على رأي من يجعل ام الطلب
للجازم او الراجح واما على رأي من يخصه بالجازم فكيف يتم ان كل طاعة فعل
المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما يتعلق به
صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة
بتقسيم ما يطلق عليه اسم الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند
النحاة فاي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع
في انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر
الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحابنا الى الثاني لانه لو كان مامورا به لكان
معصية في الله تعالى افعصيت امري فالمفروض مندوبا ليكون واجبا ولان السواك
مندوب وليس بمامور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المامور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام
وان لم يصرح بكون المندوب غير مامور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به
تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة
المطلقة عن القرائن الثابت بها ندبا كما ذهب به عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء و
احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك

وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالاً
بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون موجبها ايضاً توقفاً كما
ذهب ابن شريح من الشافعية استدلالاً بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة
وبعضها مجاز اتفاقاً فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب
الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط
او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظاً ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لهذا
المخصوص به كان الكمال اصلاً فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه
على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو وردت بعد الحظر
اي التحريم ولو لم يتعلق بقوله ولا اباحة ولا توقف اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب
اختلفوا في موجب الامر بشيء بعد حظر وتحريم فتوقف امام الحرمين واختار الامام
الشافعي والشيخ ابو المنصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى
فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله
فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعاً
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه
لا نم ان اباحتها بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لان الامر المطلق عن القرينة المانعة
من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر
بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض
وبهذا افهمت في الكتابة عند المداينة والاشتهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر
والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره
فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المراد رفع
التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب لا الوجوب زيادة لا بد لها من دليل
قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتداد ما يوجب قتله
ووجوب الاذن في سبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة

وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر
قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع الاصل
الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع
والجبلة والخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن شريح والاصطخري
وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم
على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار الذكورون كونه
مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكر ولا ثبت
ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع استناده عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل
ودفعا لما يرد عليه ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب
الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه
موصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر اي تعجبون
من امر الله تعالى وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى
الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم المسبب على المسبب بناء على
ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي والجواب ان وجوب المتابعة انما يستفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله
واختار الآمدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر
متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز في احدهما وذلك
بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا
لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا
ثم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب اختلفوا في كون الصيغة
لا الامر اذ لا يستفاد الا من الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى فقيل بعد ما اثبت
في الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة
في الندب والاباحة وايضا قد يستدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل امرت بصلاة
الضحى وصوم ايام البيض والدلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على
ان الخلاف في امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة

انتهى كلام بعد العلامة ق

بمعنى حقيقة كاملة ق

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي في اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل
من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم
كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة
حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت
اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختياره كون المراد بالامر بمعنى امر
على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان
الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز لانها
غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاك
الكل عنه والغير ان موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه
بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير
المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما
صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز ثم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ
المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير
وقيل حقيقة واختاره في الاسلام لان معناها بعض من الوجوب لانه عبارة عن
عدم المرج في الفعل مع المرج في الترك وايضا في بعض معناه حقيقة وان كانت
قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل
على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منها وبه يبان الجواب
عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه
القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل
في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزء منهما وجواز الترك انما
يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه اذ معنى الامر ح لا يكون
ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر مما عداهما وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام
فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم
الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او
مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه

ان تدل

ك لا ينافي في اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل
خفي وعن الثاني ان يكون الامر مجازا في معنى يستلزم
اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة
شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت
القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى ام ر
ا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان
حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز لانها
يع واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاك
يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه
صلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير
المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما
م انتفا المجاز ثم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ
ينفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير
سلام لان معناها بعض من الوجوب لانه عبارة عن
ك واشتراك في بعض معناه حقيقة وان كانت
بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل
ز الثاني ان جواز الترك جزء منها وبه يباين الجواز
مصطلح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يستلزمه
واجب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل
جواز الفعل الذي هو جزء منها وجواز الترك انما
زمة الترك واورد عليه اذ معنى الامر لا يكون
ا معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام
ع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى فهم
ندل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او
عل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه

اذ لا

ان تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها والوجوب من
غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل
قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما
وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فهم
لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب وجوب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة
الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل
اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع
وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر
في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية
كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه
انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب و
الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب
قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيجتمع التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز
الذي في الوجوب ذاتا فان تغايرا اعتبارا ورد ما قال في الاسلام ان معنى الاباحة
والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير فلم يقل
من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتامل واما اذا اريد بصيغة الامر
الوجوب فنسخ ذلك الوجوب حتى يكون الجواز عند الشافعي لا عندنا فان نسخ الوجوب
يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا مجازية للجواز ايضا اي لا حقيقة
فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني
لا دلالة مجازية على مدلولها المجازي لانتفاء الاستعمال وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقائه لا يصير اللفظ مجازا وحقيقة قاصرة على اختلاف التزاين من يلزم انقلاب
اللفظ الحقيقة المجازي في اطلاق واحد ومطلقة عن قرينة العموم والتكرار والخصوص
والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد
بالمطلق هنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار

اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله
افراده فيتلا زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان
في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم
فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
الى تغاير العمومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال و مطلقة لان المقيد بما ذكر
من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلقة فهذا بعد
مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلانه
علم مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الازمان
لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلانا
اقرع ابن لحابس رض وهو من اهل اللغة فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام
يا رسول الله حين قال عليكم الحج فاجابه النبي صلى الله عليه وسلم فحجوا الا ترى
لو فهم بالسؤال لانه تقول عليه انه لا حرج في الدين وانه حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار
حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون
لوجود اذ بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير
متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان ما سببه ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لانه
الثاني وهو مذهب الشافعي فقال انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه اطلب
الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا
او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات
تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفا بدلالة القرينة فيفيد العموم فيختص بحسب الارادة
وسيأتي جواب الثالث وهو مذهب بعض علمائنا 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 فقيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان تكرار
في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق
بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصلوة والصوم مثلا واجب
على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل

ثبوت الاسباب في الاخرى

لان وجوب الاداء الايضاف الى السبب فتعد
العقل لا الاسباب المحضة كما ظن وكذ
من العبادات فيتكرر عللها لا
تعالى وان كان ذا شيا فار
تكرار العلة يستلزم تكرار المعلول
المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت
حتى يلزم تكرره بتكرره وانما يضا
ولا يرفعه اصل عن تسمية الوقت
اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى
بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها الى اول الوقت
الوقت يتكرر توجه الامر وتكرر توجهه يتكرر
زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى والرابع وهو مذهب عامة
التكرار ولا يحتمله مطلقا سواء علق بشرط او قيد بوصف
او جنس الفعل وهو الذي ما يعتبر به ممتثلا لتعينه ويحتمل
النية لكونه كمال المستغرق لتضمنه علة لعدم اقتضائه
مصدرا لا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق الحرة والثلث
في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا
حقيقة لتعينه بتعقله او اعتبارا اعني المجموع من حيث
واحد من الاجناس فيحتمله لكونه كمال المستغرق وبهذا ابي
المصدر مفردا اذ موضوع للمفرد ثم كيف وقد اجمع
موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد
لا يمنع فسلم ولكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو
ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد
اطلاق عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى
الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد

لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعينه الشرع واجيب بان المراد بالسبب ههنا
العلل لا الاسباب المحضة كما نطق وكثيرا ما يطلق الاسباب على العلل وكما قال ومتكرر
من العبادات فيتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة بتلك العبادات وبان ذلك بان الله
تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان
تكرار العلة يستلزم تكرار المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان التسبب
المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجود الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت
حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وليس بمتكرر فتعين اقتضاء التكرار
ولا يدفعه ايضا ان تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فلا يجوز ان يجتاد
اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا يعني ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله
بل يعني ان الامر يعتبر متوجها الى اول الوقت في الصوم وآخره في الصلوة فيتكرر
الوقت فيتكرر توجه الامر ويتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا
زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى والحق هو هو مذهب عامة علمائنا رحمهم الله ان الامر يوجب
التكرار ولا يحتمله مطلقا سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل الجنس
اي جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليل وهو
النية لكونه كمال المسمى لتضمنه علة عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله
معدودا لا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق الحرة والثلثة وغيرهما من الاعداد
في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد
حقيقة لتعينه بتعينه او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس
واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون
المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فلم كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه
موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس تثنية
ولا جمع فسلم ولكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب
ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز
اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان
الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو واذ

اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلاً ولا دليل خارجياً يدل عليه فلا يصح استعماله
فيه قطعاً الثاني لانه ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من
ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت
انه ايضاً واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان يلزم ذلك لفرد بمعنى
كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما
عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك اثنين
وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نسلم انه تغيير بل تغيير
الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
يلزم الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثاً او واحدة
وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان
هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يلزم اقترانه به تغييراً
بل يلزم تقديراً وجوابه انه ليس المراد بلزوم الواحد موجبه انه موضوع له في
اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه مستعمل عرفاً في الجنس من حيث تحققه
في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده وما كان الواحد
ادنى مما يتحقق الجنس في ضمنه فلم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه
عرفاً فمن اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا زيد عليه
العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق
اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه
اللغوي وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له كل فاعل
دل عليه اي على المصدر وقيد به احترازاً عن كم فاعل جعل علماً كالحارث
والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التي في الذهن
فقط وذلك كانت رق في آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق
لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري عن كل السرقات

التي توجد

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت
وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى
او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما اذا اذ القراءات يفسر بعضها بعضا فلا يكون
اليسرى والاعم مرادا ضرورة فقول الشافعي رحمه الله عليه ان الاية يدل على قطع
يسرى السارق في المرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة
واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما يحمل الشافعي المطلق على المقيد
ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يجاري مثل هذه الصورة
وسواء اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يقيد المطلوب به بوقت يكون
الاتيان به قضاء وقد يزاد او غير مشروع فعلى الاول يكون امرا مطلقا وعلى الثاني
موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام
المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالتراخي داخل في مفهوم الصوم لا قيد
له وعدها من الموقت مسامحة مبني على انه كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة
الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي في عامة
المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات
الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي
والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك
حيث ذم ابليس لعنه الله تعالى على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم
يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء
في فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع
بانه لا دلالة لقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى الاية على انه
يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون
لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف الجمهور المتمسكين بالامر المتناول له ولهم
او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب
ولنا ان الفور امر زائد ثبوته فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد

مطلب المطلق

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
التفتازاني

بالحال لا بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة
او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث
تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول بيانا تقريرا والاخيران
تغييرا واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد
بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيدا للسابق باللاحق وانعقاد الاجماع
على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا
فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يستلزم القائل بالفور فكيف يصح
دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد رحمهما وذهب الكرخي وجماعة
من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف
بينهما والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف
وعلى التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سيأتي بيانه وكونه ابتداء
اقامة الوقوف على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام
فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل لتقييده بالوقت كما ذهب اليه
الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل الفصل على الخلاف
المعروف بين اصحابنا في الحج انه الفور ام على التراخي ثم قال رحمه الله عليه وعندي
ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج
وهو شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد
مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد
قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها شامل فقال وهو
اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى
على القدر المفروض وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل
ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره قلنا ان اريد
بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا فتحقق
بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فالتلزوم مسلم لكنه غير يقيني
حتى يستغنى عن ذكره وسبب لنفي الوجوب لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب

مطلب امر مقيد

كما سيأتي

كما سيأتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف لها لعفضله عنها اذا اكتفى
بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره في
وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكرنا ادلة اوردها قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته
لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كونه العبادة
شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور
ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون
الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه جعل الله تعالى كالنار
للاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي
والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيه ما يترتب عليه حسب التعلق كالوجوب مثلا
وهو حادث فلا اشكال قوله ومنافات الظرفية للسببية علة لقوله فلنا فوتت
عليه اي لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب قلنا السبب
للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافات ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة
وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني
فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل
الوجوب بالاتفاق ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء
وليا الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل
بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على
السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر
ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم
لا يصلح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح
ولانتفائها اي المنافات في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو
اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعد ما كان السبب هو الجزء
الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء
خلافا للشافعية فان انثاء نيته به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة

باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب
فان قيل التقدم الذاتي كافٍ في السببية قلنا بعد تسليم الرواية واهكذا ان لا
يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كونه اهبادة شكر النعمة
الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقررت السببية فيه اي في الجزء
الذي وليه الشروع والا اي وان لم وليه الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك
الجزء ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب اي بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث
ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور
الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر
فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بتنتقل سببية ما بعده
اي ما بعد ذلك الجزء الخرجية مفعول سببية وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء
الموصوف ليتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكره في طريقة الخلاف وغيره
ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واستمر بعد خروجه كان ذلك اداء للقضاء
واما لما سيأتي ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر رحمه الله
فان الانتقال عنده الى جزء لا يسبع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى
ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المط
عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المط تحقق الوجوب في الذمة ليلزم
القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولان سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير
كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء
فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات
متقدمة وهي سلامة الاسباب والآلات فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة
التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول
اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة وفيه بحث اما اولا
فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضييق الوقت عن
الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان
الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل

به اليه

ان اقتداء الوقت بوقف الشمس كان في
ايجاب القضاء ولا شك ان توهم

به اليه بنائيته فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المط ولا يخفى
ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار ما ذكر
في الطريقة فيعتبر تفريع على الانتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية
اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو
ذلك فيه اى في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب
عليه القضاء ويعتبر زوالها اى زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مقابلات
ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن
او ارتد والعياذ بالله تعالى او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له اى لزفر
في الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا الجزء لم يعتبر الاهلية الحادثة
فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع
القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاول على قول
وعليه عيني دليل زفر واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات
البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق
ووجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد
تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر
الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم ما بين اصل السببية
اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ويتوقف تقررها اى تقرر السبب
في الجزء سواء كان هو الجزء الاول والجزء الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما
بينهما من الاجزاء على اتصاله اى اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها
في الكل على انتفائه اى انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب
الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع
فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه
وصف ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان
ناقصا كان ناقصا ويتبعهما اى كمال الواجب ونقصانه التادية اى تادية الواجب
كاملا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا

فلا يقضي تفريع على ان ما وجب كاملاً لا يؤدى ناقصاً اى اذا لم يؤدى ناقصاً
ان لم يؤدى ناقصاً ما وجب كاملاً فلا يقضي العصر في الوقت الناقص من الاوقات
الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستوى لان وقت العصر اذا خرج فالبقاء
عن المشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس الا من السببية
بعد فالشمس فان عبدتها يعبد دونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه
لا يحصل ذلك النقصان فيجب به كاملاً فلا يؤدى ناقصاً فلا يقضي العصر في واحد
منها كما لا يقضي غيره ايضاً فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت
ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص والاحاجة الى ان يقال ان الاخر
الصحيح اكثر فيجب القضاء كاملاً ترجيحاً للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر
بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت
وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملاً اذا لم يؤد ناقصاً يفسد اصل الفجر عند محمد
وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلاً
فبالشروع فيه يجب الاداء كاملاً فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل
ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملاً لا يؤدى ناقصاً لا عصر بدأ به
في وقت الاحمرار بالغروب تفريع على ما وجب ناقصاً يؤدى ناقصاً يعني ان ما
وجب ناقصاً اذا ادى ناقصاً لا يفسد عصر بدأ به في وقت احمرار الشمس شرط
على الاداء غروبها لانه لا بدأ به في الوقت الناقص وجب ناقصاً فيؤدى كذلك
فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر الثاني فيه لم يفسد الاول اى لم يحكم
بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع بالقياس اى بسبب قياسه الفجر على الثاني اى العصر
وحديث ابي هريرة رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان يغرب الشمس
فقد ادرك العصر قلنا في الجواب من دليل الثاني في الاول اى قياس الفجر على العصر
قياس مع الفارق من وجوه الاول ان قبيل الطلوع خلو العبادة عن التشبه
كامل فيه ما التزم فيه بما عارض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم
فيه بعروض مثل الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر

ان في الطلوع دخولاً في الكراهة و في الغروب خروج عنها واستدل حديث ابي هريرة
قبل الذي عن الصلوة في الاوقات الثلثة خرجه الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض
ما فهم من قولنا يتبعها التأدية ان ما وجب كاملاً لا يؤدى ناقصاً بالمدود اي
بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب
كاملاً وقد اوتي ناقصاً مع صحته اتفاقاً ورد هذا النقض بان الفساد المبني على علة
اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب بالاحرام اللازم صفة مثل
للقربة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن
فساد الاحرام وكراهيته وهو معنى اللزوم عفو خبران بخلاف الفساد الطارئ
على الكمال كما في الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلاً حتى يثبت حكماً
للقربة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى واقول هذا الرد لا يدفع النقض
بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملاً
اذا اوتي ناقصاً وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب
لكل هو جزء الذي قبيل الشروع فيه بل كل اي كل جزء من الوقت سبب لكل
اي لكل جزء من الصلوة يلاقيه فالجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب وجب سبب
ناقص واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال
بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضاً ويمكن دفعه بالجزء الذي طرء عليه الفساد بالطلوع
وجب سبب كامل فلا يؤدى ناقصاً بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضاً
من قولنا ويتبعها التأدية ان ما وجب ناقصاً يؤدى ناقصاً ان الاهل في الجزء
الاخير من وقت العصر كمن لم يصل فيه مثلاً لا يقضيه اي العصر ناقصاً اي في الوقت
الناقص وقد وجب فيه فلو كان ناقصاً يؤدى ناقصاً لجاز اداؤه كذلك وليس
فليس ورد هذا الايراد بانه اي عدم قضاء ناقص بعد تسليم لذات الوقت
يعني انا لا نسلم اولاً عدم قضائه ناقصاً فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزاً كما سمناه لكن صورة النقض ليس مما وجب ناقصاً حتى
يجوز قضاؤه ناقصاً بل هي مما وجب كاملاً كما سبق ان ذات الوقت لا نقصان
فيه وانما هو من التشبيه وقد عري عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا في سببه ... فلا يقضي ناقصاً

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
النسخة الشريفة

والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل
باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء كما عرفت
ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا كان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط
وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل
الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السببية الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء
وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره واما وجوب الاداء تفصيل مجمل الواقع في وجه
ان مع مزيد في اول البحث وسبب نفي الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة
لتردده في ذلك فسبب الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل
ما الفرق بين نفي الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم
والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفي الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اداء
المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزوم في زمان مخصوص بعد وجوده
فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر
لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما
الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة يجب باول
جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائيين من المعتزلة خلافا
لما يقول بشر زمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء
والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل
يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر وهو ان
صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل
التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اذا الصلوة في هذا الوقت اما في
اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد
سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد
المشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال
المشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلنا متوجه عندها اي آخر الوقت
يسع ذلك الآخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه او الخطاب متوجه

عند الشروع

عند الشروع في اي جزء كان في الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت
بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا واختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه
تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء
مبني على وجوب الاداء الا ان اعط قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة
بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلف ويكفي توهم ثبوت القدرة فيهما
يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
بوقت الضحى كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام
في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكره في الطريقة
كما سبق وحكم اي حكم هذا القسم من المقيد به بالوقت اشتراط التعيين في النية
فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير واجب فيه فلا بد من تعيينه ليتميز عما عداه
ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لانه لما وجب ثبت
حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا
ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين
عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية والشرعية جواز
الاداء على وجه الكمال فمسلم وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكن لا ينافي التقصير كالتطوع
منفردا هو في الوقت الاحمر وقوله اللهم ان يقال انه ضعيف لانه يقتضي ان بعد
من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصر بسبب
ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله لا يخفى انه اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام
دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينتفي صحة الغير فيه
ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند
السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب
ان المراد بتقصير العبد تضييق الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج

الوقت احتمالاً راجحاً فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالحال عادة او التقصير
بالنظر الى العصر فان التعيين مطلق لو كان سبباً بسقوط التعيين لكان سبباً في
العصر ايضاً والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيراً وحكمه
ايضاً عدم التعيين اى عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اى لا بالقول حتى لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الادآء في غيره لان الشارع لم
يعين جزءاً بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولاً لشاركه الشارع في وضع
الشروع لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال
بالامر وفي ضمنه خلاف دفيه فاذا قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية
خير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختاره الفداء وعينه قولاً حيث يجوز قلنا
المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين
المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان
القول محققاً غرض صاحب الحق كالفعل ولذا اجاز التعيين به ثم لما فرغ عن النوع
الاول من الوقت شرع في الثاني فقال واما ذلك الوقت معياراً له اى المؤدى
لانه قدر به حتى اذا اداه بازديادٍ فانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير
الاشياء بالمعيار وشرط الاداء كما سبق في الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان
عند الاكثر من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لاداءه وذلك ظاهر وسبب
لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر
بعلية الصلة للحكم عند صلاحيتها علماً ان الاظهر انه من بينها شرطية فيكون ادل على
السببية من الانظار ما لا يخفى وكسببية الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه
مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار والشهر عند
البعض وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو
الشهر مطلقاً لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فظاهران واما معياريته
فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه
وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا طرف في بقاء بعض الايام آدو هو المبدل فاصلاً
لانه ليس بمحل الصوم وانما ذهب اليه نظاهر الاية السابقة اعني فمن شهد منكم الشهر

فليصمه

فليصمه فان دلالتها على سببية شهر رمضان مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
وظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد به شهود الشهر
بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية
للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها هو
الامتناع تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيه
اي من صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنونه الى العيد ولو كان السبب اليوم
لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم
يلزمها تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها ان السببية شهود الشهر مطلقا ثم ما ورد
ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد
ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اي في الليل كما في وقت
الصلوة فان السبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق
بينهما بان آخر الوقت لا في الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه سببه
قلة العاوضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه
سببا جواز كون الليل ايضا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول السبب هو الجزء الاول من كل
يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف
وقد بين فرق بينه وبين الظرف وبقوله فالجزء الاول ههنا اي في المعيار متعين
للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق
تمام بيانه وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المقترن بالاداء
وفي الصوم الجزء الاول وحكمه اي حكم هذا القسم نفي الصحة الغير اي
غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراطه اي التعيين
في النية خلافا للشافعية وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي خلاف
كل منهما فيؤدي تفريع على النفي والعدم اي فمن يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم
بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع الخطأ في الوصف اي وصف الصوم
بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل الا في هما فينوي واجبا آخر

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الشتاء من قوله او الخطأ في الوقت يعني ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر
الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة وعندهما رح تبارك وتعالى
المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في
حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا
للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار
والمقيم سواء ولابي حنيفة قدس سره طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب
بالاداء فيه صار الشهر رمضان في حقه كشعبان فتقبل سائر الصيامات والثاني
ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه
بان صرفه الى المنذورات او الكفارات والقضا صرفه الى ما هو اهم عنده لانه
ما دام في السفر مواخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن
فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذا الطريق يكون
في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني
عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية
لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق
من صرفه الى النفل بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى ان الفرق بين المسافر
والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض
اذا صام في رمضان بنية واجب آخر ونفل هل يقع عن رمضان مطلقا وهو
الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصة
انما تعلقت بحقيقة الفطر فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فان زفر تعين
يعني عن النية يعني ان الوقت لما تعين الصوم كان كل امساك يقع فيه
حقا له مستحق على الفاعل كمن استاجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه
فخاط على قصد الاعانة يقع على الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض
وانما يتوكر بنية التصدق الى الفقير بلا نية قلنا في جوابه فيكون جبرا اي اذا
لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ القربة بدون القصد
والشرع لم يعين لصوم رمضان الا امساك الذي هو قربة بخلاف الهبة

ان تعين الوقت للصوم لو كان مضيا عن
النية لكان فعلا لعبد جبرا لهم اختياره
في صرفه عن العادة الى العبادة فلا يكون
عبادة لان العبادة الفعل الذي يقصد به
التقرب الى الله تعالى ويخرج عن العادة الى
العبادة باختياره اقول وفي

الى الفقير

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

الى الفقر

فان قوله وهبته مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي رفع الحرج
الذي اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضاً عبادة ولهذا يختلف ثوابها
فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لابد لصيرورة القربة فرضاً او
نفلاً منها احتراز عن الجبر قلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة
الاطلاق في المتعين تعيين اي كما ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق
في المتعين تعيين فانا اذا كنا في الدار زيد وحده فقيل له يا زيد ينصرف النداء
اليه قطعاً بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يجب
بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى الصحيح
المقيم النفل او واجباً آخر اذ الخطأ يبطله لانه اطلاق يعني ان الوصف المذكور
خطأ لما لم يكن مشروعاً بطل ولما لم يكن لازماً بقي الاطلاق وقد عرفت انه
تعيين ثم الشافعي اوجبه اي التعيين من الاول اي اول اليوم حتى شرط
التبييت لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء
فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفساداً ولا يمكن
اعتبار تقدم النية المتأخرة لانتفاء الاسناد ههنا واعتبار التقدم
لا يتصور الا به والاسناد ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاسناد ههنا لانه انما يمكن
في الامور الشرعية كالملك في المغصوب وكفوه واما في الامور الحسية
والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجودي
فاذا حصلت في وقت لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في
القضاء قلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم
بطريق الاسناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديراً كما ان
النية المقدمة التي لا تقارن شيئاً من اجزاء اليوم به تصير مقارنة
لها تقديراً وايضاً لا اكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديراً والتقدير الذي اعتبرناه غير الاسناد
الذي نفاه وهو اي تقدير والمراد النية التقديرية كافي الطاعة الفاخرة

ابو حنيفة

يلا انسماً

فلا اسناد

وهي الصوم في اقل النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى الفطرات
فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فان
وجد النية في الاكثر بقدر وجود ما فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
والا يفسد لانتفاء اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث
منه فقال واما ذلك الوقت ظرفا اداء اي للمؤدى وشرط لادائه لا بمعنى تقدم
الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند الاج رحمه الله وابو يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي
فوت الاداء بفوته اي فوت الوقت وسبب ايضا لوجوب اداء كمعين
اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اي
نفس الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير لسليمان يجوز تعجيل ما
اوجبه لله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا اما اوجبه
العبد مضافا اليه فكما ان الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء
عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء
بالوقت اعني به فاذا جاء كان بعد الوجوب في ازل حكمه اي حكم هذا النوع
جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
واما ذلك الوقت معيارا له اي للمؤدى هذا شروع في بيان نوع الرابع
من الموقت وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اي لوجوب
الاداء لا نفس الوجوب كما سبق كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه
معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر
ويلحق به اي بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانه شبه المعيار وشرط للاداء
بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفي النفل لمعياريته
لا نفي واجب آخر لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدل الى
حق الشارع كمن نذر ركعتين لقطع الصلوة وعليه سجدة للسهو لا عبرة لارادته
فيؤدي بالمطلق تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان
كذلك يؤدي المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف

مطلب وما ذلك نوعان الث

مطلب وما ذلك معيار نوع الرابع

او كونه

او لا يجوز

بان نوى

بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيح
مع نية فيه النزول كما في الرمضان وقيام ذلك الوقت مع
في النوع الخاص كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق
فان وقت كل منهما معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للا
لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجو
والنذر والوجوب في الاداء وحكمه وجوب تبييت النية
وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الصوم
المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتظم
فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى آخر العمر اذا
وحكمه ايضا ان لا ينضبق وقته بمعنى الوجوب فو
في شرح التقويم هو الصحيح لا ما روي عن الكرخي انه ي
كالحج واما ذلك الوقت مشكل في الزيادة والمساواة ب
اما بشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من
الى سنة الحج فانه شبه المعيار من جهة انه لا يتسع الا
للصوم وشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق
كوقت الصلوة والثاني بالنسبة الى سني العمر فان المحج
بعد التاخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق
منع فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمه ال
النسبين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت
وما ورد انه تاخير فلا يجد التاخير كما قال ابو يوس
الاول فكيف يكون اداء في العام الثاني وما توسع وجا
تعين الحج وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام
اراد الابد فقد فقال ابو يوسف لحج المعيارية احتياطا
الفاء لمشكوك لا ان نفي الظرفية بالكلية فاثم بالتا
اخره عن العام الاول حتى ابطل عبد الله اما اذا اداه با

بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة ويؤدى ايضا
مع نية قبل الزوال كما في الرمضان واما ذلك الوقت معيار فقط بهذا
في النوع الخاص كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضا
فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضا
لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث
والنذر والوجوب في الاداء وحكم وجوب تبييت النية وتعيينها اما
وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير
المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتفل واما وجوب التعيين
فلعدم تعيينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين
وحكمه ايضا ان لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره في الاكمال
وشرح التقويم هو الصحيح لا ما روى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف
كالحج واما ذلك الوقت مشكل في الزيادة واما واة هذا شروع في النوع
السادس يشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة
الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تتسع الا حجا واحدا كالزمان
للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج
كوقت الصلوة والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج يوسع مع التاثيم بالموت
بعد التاخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء
متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد
السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالموت نظرا الى جهة المعيارية
وما ورد انه لا تضيق ولم يجز التاخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام
الاول فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التاخير كما قال محمد
تعين ان الحج وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني فالحل من ضيقين
اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف الحج المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام
القابل مشكوك لا ان نفي الظرفية بالكلية فاثم بالتاخير اي حكم باثمه من
اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

لزوال الشك وان قال بالاداء بعده اى وان اعترف بكون الحج الماتى بعد
العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما تح المعيارية احتياطا
لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل
يجزم بكون الحج الماتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف بشهر رمضان
فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز فى رمضان
الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة
اصالة الصوم استقبل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة
فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة
الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتى وليس هناك جهة اصالة المعيارية حتى يترجح
بما ذكر ترجيحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد رح الظرفية نظرا الى
ظاهر الحال لا انه نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه اى التاخير لكن لا مطلقا
بل ان لم يفوت قال فى الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله يسع التاخير عند محمد
فى السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته
بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم وقيل ان لم يمت اى المكلف بعد الظن به
اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اشارة الاسرار قال محمد وان فى
الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت
ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجاءة لم يلحقه الاثم
وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير
ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل
فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التاخير بشرط
سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة
فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه
بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية
اصلا لا راجحا ولا مرجوحا والكلام فى المشكل المشتمل على جهة الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون
حكم ما ذكره الشيخان لا يظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة

مستورة

مستورة لاينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لاغير وان يكون
الفعل مباحا او مندوبا وهو مقيد بشرط السلامة ولاشك ان السلامة
مستورة وقد بني الندب والاباحة عليها ولذا اي ولصحته في العمر بالاتفاق
صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنه بالامر
بنية التطوع يصح ما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل يقع ذلك التطوع
عن فرضه لانه يجب لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون
سفيها وان تسفيه يجب عندي صيانة لماله فجره صيانة لدينه اولى فبطل الوصف
اي يجعل نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي
باطلاق النية يؤدي اي الحج بالاتفاق بل يؤدي بدونها اي بدون النية
اصلا كمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صفة مغمى عليه الرفاق جمع رفقة
بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر يعني ان الحج المغمى عليه الذي
يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نية قلنا في جواب الوصف اي وصف العبادة
عند كل كالاصل فكون كل منها عبادة محتاجة الى النية كما سبق فاذ لا نية في الوصف
لان نية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت بالحج فلم يوجد نية اخرى للفرض لاصحة
للوصف فلا يقوم ما اداه عن الفرض لانتفاء شرط ودعوى الاستحسان التي ادعاها
الشافعي حيث قال لحجة الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسانا فيه للحج عن
التطوع صيانة له وشفاء عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه
العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع
وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الصواب
الصواب والجواب ايضا هو المذكور في الكتب بان الحج ينافي العبادة لانه ينافي
غيرها وهو القصد والاختيار فيما فيه بالضرورة ضعيف لان الحج عنده انما
هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلا فان ارادوا بمنافات الحج للعبادة منافاة
لاصل العبادة فلا نم وجود الحج بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاة
لوصف العبادة اعني النفلية سلمناه بل هو المقصود لكن لا يضر وفي الاطلاق
دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤدي بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية

اي الصحة والعمر فيفعل في العمر الثاني والرابع
لانه يصح في العمر

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ليس بسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل
اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف اذا نوى كل النفل صريحا
فان الدلالة لا تعارض التصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه
عن رمضان لتعينه في نفسه كون معيارا لا للدلالة معنى في المؤدى والكلام
فيه والاحرام غير مقصود جواب عن قوله وبدونها الى آخره يعني ان الاثم ان
النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل بما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء لا تصلح فصح بفعل النفل بالامر دلالة
عقد الرفقة انما يلزم ليعين بعضهم بعضا عند الحج فلما عاقد حج عقد الرفقة
استعانوا بهم في كل ما يجب واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا
كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيتهم كما لو امرهم بذلك نصا
وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كما لو ضحى عن غيره والمامور به
لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المامور به وهذا آخر هذا البحث
عن مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء لا نزاع في اطلاق
الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحاجة للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول وعند ذلك
واما بحسب الاصطلاح فعندنا فعيته يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء
الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا يجامع اقسام المامور به موقتا كان الامر
او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت حتى حيث قيل وهو
اي الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون
سببا لوجوب الاداء على التعيين والا لخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم
المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النقض
الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا كاقيموا الصلوة او ما هو
بمعناه والله على الناسخ البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى
الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم واذ يلزم ان يكون
للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه والمراد بتسليم الجائز
والاتيان به

عن الاشلة الاربعة امثلة بغير الموقتات
وترك امثلة الموقتات حسن جليل
اداء الامانة والحقوق فظ واما في الزكوة
فلان اداءها ليس موقتا ولذا لم يذكره
العم
قوله تسليم كالجنس شمل الاداء والقضاء
وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل
قوله اذا كان الاداء ما فعل في وقته المقدر له
شرعا والا فالقضاء ما فعل بعد وقت
الاداء اشد لا لما سبق الوجوب مطلقا
تلويح
الامر بدا اشارة الى ان المراد منه افعال
الجوارح لا في الذمة وهو نفي الوجوب لان
ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل
كيف يمكن التسليم نفس الوجوب وهو وصف
في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال
وهي اعراض غير متصورة قلنا لها حكم الجواهر
شرعا ولهذا توصفا بالبقاء فان قلت تسليم
عين الواجب كيف يتصور في الديون تقضى باقتضاء
لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليس بالقياس الى ما في الذمة
بل بالقياس الى ما علم من الامر فان كان عين ما علم
فهو الاداء وان كان مثل ما علم فهو القضاء

والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤدي بها ويسلمها اليه والا فحقيقة
التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل حين اثبت بالامر حتى يشمل النفل كما
قال صاحب التنقيح كما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمامور به ولهذا
قال في الاسلام وقد يرض في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من يجعل الامر حقيقة
في الاباحة والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل
وكليهما موجب الامر وقوله الى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته
وغير واجب كالنفل فانما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحكاية او بالنظر
الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجب ومامورا به
وان لم يكن قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثل اي مثل الواجب
اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب
العذر وقال في الميزان ليس في شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن
الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفوات عن الوقت في حقه مع
ادراك وقت القضاء والتقييد للخروج عنه من عنده اي من المسلم قيد به احترازا
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العمر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر امس
فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم سببا للواجب لانه ليس من عنده من
وجب عليه مقدورا له ويستعمل كل منهما اي من الاداء والقضاء في الآخر مجازا
شيوعا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى
مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اداء
ظهر الامر في اما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل
لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة
الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء
ان عقل المثل قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق
بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به في الاسلام
في شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد انتقض بصوم الحائض والمريض
لكون الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان

لان العمر وظهر اليوم حقا لله تعالى فلا يكونان مجازا
صرف دراهم الغير الى دينه

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
النسخة الشريفة

ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء
وبمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك
بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض بالامر خرج صومها عن محل النزاع
على ان القائل قد فسر السبب الموجب في قول صاحب المفتاح الاداء تسليم
عين الواجب بسبب متعلق بنفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم
كما هو راى مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر
خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة
الشافعية وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة
الا بالنص بعني ان الثابت عبادة عرفت قربة في وقتها فلا تقضى الا بمثلها
الضمان يضمن المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بالنص الجديد فان
قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدا اجيب بانه يسمى
قضاء لكونه مستدركا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم
منه هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم
يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات كما سياتي قلنا في الاستدلال
على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال الخصم لما عقل ما في قضاء
الصوم المكتوب وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب
في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تع فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما ما في الصلوة فقوله
ص من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت
قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الاية فلان تعليق ان ما يفعل
المريض او المسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما
الحديث فلان الضمير في نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة
الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت
في الذمة لا يستقيل الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد
الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على عين ما

اي العجز

من النقل

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي
النفقة مع سائر الشرعية

من النفل المشروع من جنسه عليه ليفيد رفع الاثم ولم يفد احراز الفضيلة
وانما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى من جنسه لعدم تأثير موثر في سقوط
اصل كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمي قضاء وشرط ان
خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب
والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل انفصاله فيما يقضى
الصوم المكتوب بين النظائر في الصوم والاعتكاف والحج المنذور في وقت معين
بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب
قضاء وهما عندنا بالقياس لا عندهم اصلا وفي رواية بالنصوص لا الفوات
في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام هـ
فانما هي في التخريج واعترض بانا ذكرنا اعتراف بكلام الخصم فان وجوب
قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نم ان النص لا يجب هـ
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل
وضع فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر
لا مثبت ويكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء
وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لما ورد ان القضاء لوجوب سبب الاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضي
صوما مقصودا فتامل بل اقتضاء علم انه سبب جديد يوجب للصوم الحق
اجب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم حق بالاعتكاف لا فرض هـ
منذ اذا نذره اي الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف
فصام اي رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا خرج عن
العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما
صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة تعود جزء وجوب شرطه اي شرط
الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي

من النفل

وهو ان يوجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب الاعتكاف وذلك لان
الاكتفا بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه
زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات
قضا الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرف
الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضا مع سقوط شرف
الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم اعلى
اصوط من فضيلة الشرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك
الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته
فظهر ان وجوب قضائه بما ذكرنا انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوب
اي القضا بامر اي بسبب امر غير سبب الاداء توهمه الخصم الفقه انه واجب
بالتفويت الجاري مجرى النص ونحوه الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض
والى اداء يشبه القضا والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضا ينقسم
الى قضا محض وقضا يشبه الاداء والاول ينقسم الى القضا بمثل معقول
والقضا بمثل غير معقول والمثل ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر
وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق
الله تعالى كما سيتبين ان شا الله تعالى وقد بين كلامه منها بامثلتها حيث
قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة
واجبا كان او سنة او مؤكدا قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء
من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة
منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره
وسيجي انها قاصرة لا كاملة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة
مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما
لم يشرع فيه صفة فضيلة كالجمع الثالثة هذا مثال الاداء الكامل من
حقوق الله تعالى وقوله ورد عين المغصوب مثاله من حقوق العباد هو
وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله

مطلب الاداء

مطلب محض كامل

نوع الآخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ووردة
اى المغصوب مشغولا بالجناية يتعلق بها رقبته او طرفه فانه اداء لورود
على ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه وان
غير محض بل يشبه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اوائل الصلوة مع
الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت
شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه
اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه بنية
الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير
علم انه فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء وتسليم عبد مشترى
بعد الاستبراء فانه اذا امر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه تسليم
لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عنده بمنزلة
تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع على كونه اداء وقوله ويعتقه
اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اى زيد المشترى لاخى اى امرأة هو
المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فان لو كان اداء محضا لاعتق والقضاء
اما محض بمعقول اى بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى
كالصوم اى كقضائه بالصوم هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال
من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اى اذا كان المغصوب مثليا
اى بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة فضمانه اى المغصوب بالقيمة
عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل
بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة
كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة
فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اى
القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو
المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة
هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض
بمثل غير معقول بمعنى انه لا يدرك بعقولنا لا ان يكون مما ترده العقول اذ
العقل حجة شرعية كالشرع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى كالفدية
في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة ويسقط
ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع
والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقي المال وصالحوا
عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيه هو القصاص
وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة ويسقط ولا معنى لان القصاص
معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هو وسيلة الى البقاء هذا هو المشهور في التمثيل
وابيتان يقال وكفارة النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله
من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظ واما معنى فلان الادمي مالك
مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما
وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان
غير المعقول اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسبب الى مستحقه
والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء
لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الى ما ثبت في الذمة والنفس
ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها وبين المال وانما
الثابت فيه القصاص فالوجه بيان انتفائه بينه وبين المال ثم ما ورد
على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم لصلوة الشيخ الفاني
ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صوم الثابت بنص غير معقول
اجاب عنه بقوله والامر بها اي بالفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني
ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان
النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين يحتمل ان يكون مطلقا بالفرض تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقون

لكن فيه

كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز عند القبس وبعضه قراه حفظة
لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فانا بنينا الحكم على الشق
وان كان مشعرا بالمبداء له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يكون حتى يصح معها القياس
لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فاعتبرناه
بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز
فيه والدليل عليه انهم لم يكلموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم
حتى قال محمد رح في الزيادات يجزيه انشاء الله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق
كسائر الاحتياطات كالايجاب التصدق اي ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط
كايجاب التصدق بالعين اي عين الاضحية المعينة المنصوصة او القيمة اي قيمتها
اذا استهلك ولم يصح الفتى فانه ليس اعتبار الخلق بالقياس على ما يصح
القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة
يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما يكون من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي
ان يكون شكرها منها الا ان الشروع عين الارفاق تطيبا للطعام بانه مال في
مال الصدقة من اوساخ الانام ويحتمل ان يكون الارواق اصلا من غير اعتبار
المعنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المنطوق لقيام النص وبعدما بالتضحية
علمنا به احتياطا في باب العبادة لانها عبادة مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل
الحكم الى التضحية الى الانعام انتقال كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء
اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اي القضاء
بمثل غير معقول الا النص بامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب
بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب ابتداء لا خلفا عن اصل
فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الفرض لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف
العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى الاول الاية ثم نقل عنه
الى الفدية في غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية بسبب الامر عليه بدليل تسمية
ذلك فدية في غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به الاسير مما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله
تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله هي لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان

الفرض بالتكليف عين كلف به واما اذا كان غيره في نزل وجوب الصلوة على المسلم
في آخر جزء من الوقت كما سبق او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه
ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطا وذلك ان ثبوت الدية في الخطا
للبدلية من القصاص بل للصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر امنة على القاتل
بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بانه لم يهدر دمه
وقاتله معذور وقد الحق به كل محل تعذر فيه القياس لمعنى في المحل موجبا
كما في الصلوة المذكورة فان الخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل
وجه ههنا كذلك بل اولى لان العبرة بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار
صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبادات القوم
ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا وان لم يكن القضاء بمثل غير معقول
الا بالنص ودلالة فلا يتضمن المنافع بالمال المتقوم اذ هما ثلثة بينهما فان المال
عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال كما من شانه ان يدخر
للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض اي غير الباقية
كالحركة ونحوها في غير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة والا
ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة
فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقتضي الا بنص او دلالة وليس قدر فروعا على
الاصل فروعا ذكر ههنا واحد منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعوا ابتداء
على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن قاتل القاتل لو قتل
لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا
له وانما قيد بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطا ويقتص منه
ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء غير محض بتشبيه بالاداء
كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادركه الامام في صلوة العيد وهو راكع
فان خاف الفوات يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء بشبه
الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف
الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة

رقوله عليه

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

قوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك واداء قيمة عبد
مبهم تزوج فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد
وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكون مثل الواجب لا عينه
لكنه شبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة
وصف لا يمكن اداؤه الا بتعيين ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنه
ولا بد له اي للمأمور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا
للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل ورد
الشرع اولا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المأمور به متعلق المدح عاجلا في
الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في العقبى اي كون العقل بحيث يستحق فاعله
في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو النزاع قال الاشاعرة ان هذا
اي الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت به فالعقل امر به فحسن
لا ان حسن فامر به والحاكم به اي بالحسن والموجب له هو الشارع لا رد
للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا اي من الحنفية من وافقهم
اي الاشاعرة في هذا الرأي وقال المعتزلة حسن مدلوله اي الامر بمعنى
انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالعقل عندهم حسن فامر به على عكس ما
عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المأمور به
شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عند علماء اكبر
ولا دخل للشرع في الحكم بل شرع مبين للحسن في البعض الذي لا يدركه العقل
فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل لحاكم عند خفاء الاقتضاء
فان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وضائف العبادات وما في وجوب صوم
آخر رمضان وعند ذلك ومنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من
مشايخنا العراقيين وافقهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا الشيء يصح
لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر روايات وقيل القائل

ملخص وتوضيح

معهد مخطوطات العلوم الشرعية

معهد مخطوطات العلوم الشرعية

معهد المخطوطات العربية

معهد مخطوطات العلوم الشرعية

نقل برقوانين من الآداب
سمقلي زاده المرعشي زيد عمره رحمة الله عليه رحمة واسعة

~[1016] fol.155v-188r: Molla Khosraw (Muhammad Ibn Faramurz Ibn Ali) (ملا خسرو (محمد بن فرامرز بن علي : Mir'at al-usul fi sharh mirqat al-wusul مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول .A commentary by Molla Khosraw (died 885/1480) on his Mirqat al-wusul (printed; see GAL II 227 nr.2; S II 317 nr.2). In the margin notes can be found from the following scholars: Ahmad al-Rumi 161) أحمد الرومي v-163r and 179v; identical with Khosraw al-Rumi خسرو الرومي who is mentioned GAL S II 317 nr.2d?); Ibn Malak ابن ملك , Sharh manar al-anwar wa-jami' al-asrar 163) شرح منار الأنوار وجامع الأسرار r; 182v) = perhaps Ibn al-Malak Abd al-Latif Ibn Abd al-Aziz ابن الملك عبد اللطيف بن عبد العزيز (died 797/1395; GAL S II 315) who is mentioned in GAL S II 315 nr.4 as author of Sharh manar al-anwar (cp. also Bursali Mehemmed Tahir, Osmanli Mü'ellifleri, Istanbul 1334/1915-1343/1924 (repr.1971), I 219, -7ff.); anonymous, Miftah al-usul 168) مفتاح الأصول r) = perhaps anon., Miftah al-husul li-Mir'at al-usul مفتاح الحصول لمرآة الأصول as mentioned in GAL S II 317 nr. 2k; Mufti Tarasusi 169) مفتي طرسوسي v; printed: see GAL S II 317 nr.2b.c); Hasan Chelebi 162) حسن چلبي r; 182v) = Hasan Chelebi Ibn Muhammad Shah Ibn al-Fanari حسن چلبي بن محمد شاه بن الفناري , who died 886/1481 (see GAL S II 321f.); anon., Talwih 182) تلويح v); anon., Tahrir 160) تحرير v). The text is incomplete at the end.

Source: http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp - معهد الثقافه والدراسات الشرقيه - جامعه طوكيو - اليابان

To: www.al-mostafa.com